

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS

(DOUTORADO)

OS SENTIDOS DA *TERRA*

Um estudo sobre os *Trabalhos e dias* de Hesíodo

THIAGO DE SOUZA BITTENCOURT RODRIGUES

Belo Horizonte
Fevereiro
2014

THIAGO DE SOUZA BITTENCOURT RODRIGUES

OS SENTIDOS DA *TERRA*

Um estudo sobre os *Trabalhos e dias* de Hesíodo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de doutor.

Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção

Belo Horizonte
2014

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha família, meus pais, irmãos, minha esposa Esther e minhas enteadas, Thais e Luiza; aos amigos que direta e indiretamente foram imprescindíveis durante essa jornada: o Gustavo Araújo, o Gustavo Frade, o César Rios, o George Matias, o Michel Menezes, o Martim Silva, o Leonardo Vieira, a Marina Pelluci, a Marina Palmieri, o Gilson Santos, o Carlos Eduardo Gomes e o Teodoro R. Assunção.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer profundamente ao Prof. Teodoro Rennó Assunção, pelo incentivo constante e pela dedicada orientação, sem os quais esse trabalho seria inimaginável; os agradecimentos precisam ser estendidos aos professores Jacyntho Lins Brandão, Marcelo Pimenta Marques, Antônio Orlando Flores e Matheus Trevisam; aos Funcionários da Biblioteca da Faculdade de Letras e da Secretaria do Pós-Lit; e, por último, mas não menos importante, eu gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento da bolsa que permitiu a pesquisa.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo principal desenvolver uma investigação acerca dos sentidos de *Gaia*, a Terra, a partir dos poemas de Hesíodo, em especial, os *Trabalhos e dias*, visando discutir as continuidades entre cosmogonia e agricultura e entre *hybris* (desmedida) e condição humana. Desse modo, a função exercida por *Gaia* na cosmogonia hesiódica nos permite aproximar a deusa, também chamada a “Mãe de todos”, das deusas de fecundidade e fertilidade pré-históricas, nos permitindo explicar de que maneira sua história desenvolveu-se conjuntamente à temática agrícola, principal tema da poesia didática. Por outro lado, um estudo das origens constitutivas da condição humana, estabelecida a partir do “sacrifício”, do “casamento” e da “agricultura”, nos permite compreender como o trabalho agrícola e o casamento se encontram associados à ambiguidade e à instabilidade determinantes tanto do gênero masculino, quanto do gênero feminino, traços que em última instância foram herdados de *Gaia*, de onde a importância de aprofundarmos a perspectiva antropológica, uma vez que o que caracteriza o homem é o que, necessariamente, caracteriza a própria Terra: isto é, a *desmedida*.

ABSTRACT

This study aims to develop a research about the meanings of *Gaia*, the Earth, from the poems of Hesiod, and, particularly, *Works and Days*, discussing the continuities between cosmogony and agriculture, as well as between *hybris* (unbalanced or unbridled) and human condition. Thus, the function performed by *Gaia* in Hesiodic cosmogony allows us to approximate the goddess, also called the "Mother of all", to the prehistoric goddesses of fecundity and fertility, allowing us to explain how their story developed jointly with the theme of agriculture, the main topic of the didactic poetry. Furthermore, a study of the constitutive origins of the human condition, established from "sacrifice", "marriage" and "agriculture", allows us to understand how agricultural work and marriage are associated with ambiguity and instability as determinants of male and female genders, traits that ultimately were inherited from *Gaia*, implying the importance of deepening an anthropological approach, as for what characterizes men is also what characterizes Earth itself: that is, the unbalanced or unbridled.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I) Capítulo Primeiro: ELEMENTOS PARA A LEITURA DOS <i>TRABALHOS E DIAS</i> DE HESÍODO	
1) Observações preliminares.....	13
A) Questões hesiódicas	
B) O poema de Hesíodo	
C) A temática agrícola e as alusões à “terra”	
D) A temática agrícola entre os escritores gregos posteriores	
2) Sobre a variação temática, a composição e o gênero do poema hesiódico	33
A) Tema e variação temática	
B) A composição	
C) Os gêneros literários antigos	
D) A poesia didática	
II) Capítulo Segundo: INSTRUÇÃO E AGRICULTURA: OS ANTECEDENTES DA POESIA HESIÓDICA	
1) Antes das Musas	49
A) Os antecedentes da poesia hesiódica	
B) Agricultura e instrução na poesia homérica	
C) Agricultura e instrução na poesia sapiencial do Oriente Próximo	
2) A Instrução de Perses	64
A) O Proêmio	
B) O primeiro episódio	
C) O epílogo	
III) Capítulo Terceiro: OS SENTIDOS DE <i>GAÏA</i>	
1) Introdução	71
A) <i>Gaïa</i> entre o matriarcado e o arquétipo	
B) <i>Gaïa</i> e a literatura grega.	
2) A Deusa <i>Gaïa</i>	76
A) As “Mães” dos Caçadores	
B) As mães asiáticas	
C) As mães minóico-micênicas	
3) <i>Gaïa</i> e a <i>aristéia</i> de Zeus	80
A) <i>Gaïa</i> antes do nascimento de Zeus (<i>Teogonia</i> , v. 01-452)	
B) <i>Gaïa</i> , durante a <i>aristéia</i> de Zeus (<i>Teogonia</i> , v. 453-937)	
C) <i>Gaïa</i> depois da <i>aristéia</i> (<i>Érga kai Hemérai</i> , v. 01-823)	
4) Conclusão	89
IV) Quarto Capítulo: AS ORIGENS CTONIANAS DA HUMANIDADE	

1) Introdução	91
A) As estórias do Homem	
B) A especificidade e os limites do antropomorfismo grego	
C) O vocabulário hesiódico para o Homem	
2) A origem humana	97
A) A raça de ouro	
B) A raça de Prata	
C) A raça de Bronze	
D) A raça dos Heróis	
E) A raça de Ferro	
3. A Natureza humana	104
A) O Fogo, o casamento e o trabalho	
B) O episódio de Prometeu e Pandora nos <i>Trabalhos e dias</i>	
C) A <i>elpís</i> e o jarro	
4. Conclusão	110
V) CONCLUSÃO GERAL	111
VI) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

Introdução

A tese a seguir constitui uma investigação sobre os sentidos de *Gaia*, a *Terra*, nos dois maiores poemas atribuídos a Hesíodo, em especial os *Trabalhos e dias*, visando, em primeiro lugar, a ressaltar a continuidade entre a temática cosmológica e a agrícola, e, em segundo, a expor a conexão (ou continuidade) entre *Gaia* e os homens. A primeira continuidade, no fundo, tende a reforçar a ideia de que a *Teogonia* e os *Trabalhos e dias* precisam ser compreendidos como um conjunto inseparável. Já a segunda pretende buscar na constituição hesiódica da condição humana, estabelecida a partir das noções de “sacrifício”, “agricultura” e “casamento”, o aspecto ctoniano que une, em Hesíodo, a estória da origem humana àquela da origem do mundo. Em outras palavras, os poemas de Hesíodo serão estudados a partir de uma perspectiva literária e antropológica, focada em estabelecer os principais sentidos atribuídos à *Gaia*.

A perspectiva literária se justifica porque a tradição hesiódica não só se insere no conjunto de um dos gêneros literários antigos mais reconhecidos, o gênero épico, como ela própria constitui, no quadro da história da literatura clássica, isto é: da literatura grega e latina, um paradigma específico. Sabemos, por meio dos poetas didáticos latinos, que o poema agrícola de Hesíodo foi considerado o marco fundador do gênero didático. Sabemos ainda que tal gênero gozou de grande reconhecimento por parte do público antigo e, ao que parece, foi sendo paulatinamente esquecido e assim permaneceu, até que, recentemente, em função de uma retomada dos estudos sobre Arato, Nicandro, Varrão, Virgílio, Columela, Manílio (e outros ainda), esse quadro tenha sido enfim alterado. No entanto, o que significa isso? O que significa poesia didática? E por que Hesíodo foi considerado seu fundador? Que conjunto de características determinou essa interpretação?

Por outro lado, a perspectiva antropológica se impõe na medida em que nos permite caracterizar a poesia hesiódica no horizonte de antigas tradições sapienciais do Oriente Próximo, com as quais os dois poemas de Hesíodo curiosamente sugerem uma proximidade ainda maior do que a que estabelecem com os poemas homéricos, que lhe são *grosso modo* contemporâneos. Trata-se, portanto, de um problema complexo, que buscaremos investigar através de uma comparação entre os mitos hesiódicos e os mitos orientais, pois, para ambos, a Terra parece corresponder a uma divindade de fecundidade e fertilidade, e, ao mesmo tempo, as atividades agrícolas detêm o estatuto de um ritual religioso, com regras e procedimentos a seguir. Além disso, em ambas as tradições a

origem do homem está associada, de um lado, à atividade agrícola e aos trabalhos do campo, e, de outro, às origens ctonianas. Ocorre, porém, que a especificidade do antropomorfismo grego requer uma atenção especial, pois_ parece que suas consequências sobre o estabelecimento do panteão grego serão decisivas e diferenciais.

Assim, a investigação em si se articulará em quatro etapas, ou capítulos, seguidos por uma breve conclusão geral. No primeiro capítulo buscar-se-á apresentar uma série de elementos introdutórios, começando por aqueles associados a uma determinada concepção de poesia oral, isto é: fórmulas métricas, variação temática, painéis míticos, composição e repetições; depois, procuraremos formular um resumo geral da estrutura do poema, para que possamos nos aperceber da unidade do conjunto de episódios, aparentemente desentrosados, que formam os *Trabalhos e dias*; e, em seguida, procuraremos desenvolver um trabalho de contextualização do tema agrícola e do gênero didático.

No segundo capítulo procurar-se-á expor os antecedentes literários da poesia hesiódica, ressaltando, no que concerne ao tema agrícola e ao paradigma da instrução, as características comuns e as principais diferenças entre a tradição hesiódica e suas duas grandes referências: a tradição homérica e a tradição sapiencial do Oriente Próximo. Depois de apresentado o conjunto de elementos introdutórios e os “antecedentes” poéticos (e sapienciais) da tradição hesiódica, buscaremos apresentar, no terceiro capítulo, um apanhado dos principais sentidos de *Gaia* na *Teogonia* e nos *Trabalhos e dias*, discutindo algumas de suas ocorrências mais importantes e tentando definir aquela que seria sua característica mais marcante. Para finalizar, no quarto capítulo, procuraremos aprofundar a perspectiva sobre a *hýbris* (“desmedida”), a principal característica de *Gaia* (tal como definida no capítulo anterior), a partir dos dois mitos antropogônicos que Hesíodo apresenta nos *Trabalhos e dias*: o mito das cinco gerações e o mito de Prometeu e Pandora.

E, enfim, em uma breve conclusão geral, que retomará sinteticamente o que foi apresentado ao longo dos quatro capítulos, indicaremos também alguns elementos importantes para uma discussão mais precisa do tema da tese (os sentidos de *Gaia* nos *Trabalhos e dias*) e que não puderam ser desenvolvidos aqui.

Capítulo Primeiro

ELEMENTOS PARA A LEITURA DOS *TRABALHOS E DIAS* DE HESÍODO

1) Observações preliminares

A) Questões hesiódicas

O fascínio despertado pela poesia hesiódica em nossos dias se justifica ainda em grande parte por uma sensação de estranhamento da qual o leitor moderno não consegue escapar, e mesmo o leitor especializado não é capaz de dar-se conta, pelo menos de maneira completamente consciente, daquilo que o acomete quando se depara com a *Teogonia* ou os *Trabalhos e dias*. Ao mesmo tempo em que tendemos a considerá-los poemas demasiadamente simples, tanto em sua extensão, quanto em sua narrativa, parece impossível não surpreender-se com a riqueza de seus episódios, com a versatilidade de sua composição, com a maneira mediante a qual se estabelece o entrelaçamento dos aspectos religioso e poético, ou como o caráter natural da concepção de mundo (*cósmos*) que expressam, resulta do jogo de oposições entre os deuses e os homens. Por isso, os poemas de Hesíodo exigem uma leitura de estudo um grau extra de atenção, perder-se em generalizações é sempre um risco iminente. No entanto, a aparente fragilidade da conexão entre os episódios e a variação lancinante dos elementos do poema, muitas vezes, podem nos dizer sobre a relação entre a composição e a performance, no contexto da poesia arcaica grega.

Nos *Trabalhos e dias*, especificamente, Hesíodo estabelece uma tensão entre narrativa e demonstração, que não obstante, se tornará comum entre os escritores de filosofia, e, ainda que não possamos considerá-lo um filósofo propriamente dito, não podemos ignorar o fato de que a filosofia, como gênero literário, permite muitas analogias com a poesia didática. Ainda que alguns de seus temas ou episódios soem não tradicionalmente gregos - mesmo quando são produzidos dentro de um estilo épico tradicional, desde sempre determinado pelos poemas homéricos – a partir de Hesíodo eles serão assimilados e constituirão uma das principais matrizes culturais da Grécia antiga. Talvez, como sugere G. Nagy, a propósito dos poemas de Homero, não seja possível conter a dificuldade e o interesse em uma única questão, portanto, não poderíamos falar em uma questão hesiódica, mas em questões (NAGY, 1992). Tudo leva a crer que sim,

talvez seja necessário formular uma hipótese de leitura sobre a poesia hesiódica que, em última instância, precisará lidar com pelo menos duas questões a ela relacionadas, primeira: mensurar o grau de oralidade da poesia de Hesíodo; segunda: procurar descrever, de maneira mais abrangente, o trânsito literário e cultural no Mediterrâneo, entre o final do período do Bronze e o início do período arcaico, no sentido de precisar melhor o intercâmbio entre os Bálcãs, a Anatólia e o Oriente Próximo. Diante dos dados que pretendo apresentar, ao longo dos quatro capítulos que constituem esse estudo sobre a poesia de Hesíodo, não posso deixar de acreditar em um forte trânsito comercial e cultural entre essas regiões, desde o final do período do Bronze, sofrendo uma interrupção entre 1200 e 900 a.C., e posteriormente retomado no período arcaico, época em que surgem as primeiras colônias gregas. Esse trânsito, embora não possa ser ainda demonstrado de maneira completamente satisfatória, pode ser especulado a partir de uma comparação de suas tradições literárias. Algo que tem sido feito nos últimos anos e tem apresentado resultados cada vez mais interessantes. Não posso deixar de considerar que o fascínio despertado por Hesíodo também pode ser explicado, em parte, pelo desafio que representa para o crítico de literatura grega, ou historiador da literatura antiga classificá-lo a partir dos padrões estilísticos estabelecidos pelas Poéticas tradicionais, em geral, alicerçados no aspecto formal da poesia, isto é, no aspecto métrico e, por conseguinte, na relação deste com a determinação da escolha do tema poético propriamente dito; gerando, assim, uma sensação de desconforto, afinal, a métrica hesiódica e muitos outros aspectos de sua linguagem poética nos levam a pensar os poemas dentro de uma categoria épica, mas precisamos considerar que entre Hesíodo e Homero existem muitas divergências a serem consideradas. No que se refere aos aspectos da linguagem poética especificamente, o que mais chama a atenção é a variação, em parte proporcionada pela própria composição episódica, em parte pela capacidade do autor em absorver e sintetizar uma diversidade de fontes mantendo sua unidade por meio de padrões de repetição, recurso, aliás, também utilizado nas apresentações orais de poesia épica.

Em resumo, os poemas de Hesíodo chamam a atenção, pois parecem conter algo que não corresponde exatamente ao conteúdo que tradicionalmente associamos à tradição épica e ao mesmo tempo exibem muitos outros aspectos importantes a serem considerados, como a simplicidade conceitual da exposição dos temas; o caráter pragmático-moral de seu conteúdo; o recurso a histórias tradicionais, fábulas e máximas de sabedoria prática; certa alternância entre instrução e *performance*; além de apresentarem um elevado grau de autoconsciência poética, enfim, elementos em geral

associados às tradições populares de poesia oral. Mesmo na *Teogonia*, que encerra em seu núcleo um tema épico por excelência: os feitos de combate - nesse caso específico os feitos de Zeus; mesmo assim, não acredito que possamos negligenciar a proximidade entre a história da ascensão de Zeus e da ascensão de Marduk, contada no *Enuma Elish*¹. O resultado das comparações entre os poemas de Hesíodo e as tradições literárias do Oriente Próximo tem se mostrado, pelo menos desde meados do século XX d.C., cada vez mais abundantes e consistentes. O esforço de assiriólogos, sumeriológicos e indoeuropeístas tem tornado possível a comparação dessas tradições literárias que, embora distintas uma da outra, guardam semelhanças relevantes no que concerne à relação entre a temática agrícola e o desenvolvimento de idéias religiosas ligadas à fertilidade, à fecundidade e à morte. Em outras palavras entre a agricultura e a condição humana, ponto central dessa investigação. Embora essas semelhanças possam não passar de meras coincidências, no sentido de que é perfeitamente aceitável que povos distintos possam desenvolver noções comuns sem, no entanto, terem se influenciado necessariamente, isto é, sem que tenham tido algum contato direto. Mesmo assim, a semelhança de certos aspectos dessas tradições literárias não deixa de ser instigante e acredito que conceber a existência de uma conexão entre os gregos e as civilizações do Oriente Próximo não é mais uma coisa tão absurda de se pensar, sobretudo, se considerarmos os últimos sessenta, setenta anos de pesquisas e estudos de ordem histórica, arqueológica, antropológica, lingüística e literária.

Outro fator importante a ser considerado sobre a poesia hesiódica é sua proximidade com Homero: não me parece possível uma leitura de Hesíodo que não considere as semelhanças e dessemelhanças de seus poemas com os poemas homéricos, com os quais compartilham todo um modo de enunciação poética. Assim, me parece que a composição do poema, caracterizada pela composição em anel (*Ring Komposition*), pelo recurso à repetição, pelo uso do hexâmetro datílico, por certos temas e episódios míticos amplamente difundidos, pela variedade do vocabulário e das fórmulas, aponta para um modelo comum de composição oral, em um primeiro momento, composta em *performance* e, em seguida, para a performance. Um traço marcante do gênero literário denominado pelos romanos e talvez pelos helenísticos antes deles, de didático, é justamente a mimetização da *performance* em um poema já elaborado por escrito e para a leitura, algo que K. Volk chama de simultaneidade poética.

¹ BOTTÉRO ET KRAMER, 1993, p. 604-653.

Seria difícil precisar o lugar de Hesíodo na história desse movimento cultural, afinal, teria ele cantado seus poemas, os teria escrito, ou ditado? Essa é uma questão que não acredito que possamos responder com precisão, no entanto, esquivar-se dela seria perder de vista toda uma perspectiva interpretativa muito plausível e frutífera sobre a tradição poética oral, transmitida por séculos a fio, dentro da qual Hesíodo se alinha. Muito se perderia da poesia hesiódica se essa perspectiva fosse ignorada. Eu acredito que a unidade do poema possa ser explicada de maneira satisfatória pela premissa da composição oral, eu apenas teria alguma coisa a dizer, no sentido de adaptar essa perspectiva à poesia de Hesíodo, pois, na poesia oral de cunho tradicional, encarnada pela épica homérica, o poeta não fala por si, mas empresta sua voz às Musas, que falam através dele sobre os grandes feitos de um passado longínquo, ao passo que na poesia hesiódica a presença do poeta, consciente de si e de sua ocupação, enquanto discípulo das Musas, é atestada, nomeadamente como no caso da *Teogonia* (v.22-23), ou como nos *Trabalhos e dias* (vv. 650-659), por meio de um traço autobiográfico, refiro-me à menção sobre a vitória em um concurso poético durante os jogos em honra de Anfidamante, na Eubéia, e ao prêmio, uma trípole de ouro que o poeta dedicará às Musas por lhe terem inspirado o canto. Além disso, não podemos nos esquecer, de que nos *Trabalhos*, não se trata dos feitos divinos ou dos feitos dos semi-deuses, mas dos feitos cotidianos do homem ordinário.

A poesia oral parece ser de cunho completamente tradicional, não havendo espaço para a criação individual; por outro lado, a improvisação de acordo com cada ocasião refuta a possibilidade de algo como ‘originalidade’ ou ‘autoria’; há ainda aqueles que acreditam na substituição das práticas mnemônicas pela escrita, consideradas completamente antagônicas. Contudo, sem deixar de admitir o forte caráter tradicional da poesia hesiódica e seus inúmeros traços orais, a importância da performance, as fórmulas, os epítetos, as repetições, não acredito na separação radical entre oral e escrito.

Segundo Nagy, em *Poetry as performer*, a performance e a composição são partes inextricáveis do mesmo processo, um processo cuja principal característica é a variação, ou melhor dizendo a multiformidade, “um tipo de vibração incessante, um processo fundamental de instabilidade” (p. 9, n.8). Por isso, cada performance precisa ser considerada um “original”, daí o cuidado que precisamos tomar com a palavra “variante”, uma vez que ela sugere a existência de um único original em detrimento de todas as outras apresentações, mas cabe ressaltar que “a poesia oral não produz variantes, ela é variação”.

Essa perspectiva mudou, como sabemos, o rumo dos estudos sobre a poesia arcaica grega, aproximando a poesia épica da poesia lírica, naquilo que ambas possuem de mimético, subvertendo nossa compreensão dos gêneros literários antigos de uma vez por todas, de onde o cuidado de re-encaminhar aqui a discussão sobre os gêneros literários antigos. A perspectiva oralista, tal como foi batizada, ressaltou em um primeiro momento a tradição em detrimento da autoria; a composição de improviso mais que a obra acabada; a performance, a apresentação pública mais do que a leitura silenciosa do gabinete de estudo. Essa perspectiva tem inúmeros méritos - diga-se de passagem, a poesia de Hesíodo soaria desarticulada e incompreensível se simplesmente ignorássemos os aspectos da composição oral da qual Hesíodo lança mão – mas não podemos deixar de reconhecer que ela se apóia também em alguns excessos e superinterpretações, que muitas vezes, podem nos levar a tirar conclusões apressadas sobre a demarcação, por vezes radical, entre a oralidade e a escrita², ou mesmo, mitigar o aspecto de individualidade e autobiografia que se tornará cada vez mais comum na literatura depois de Hesíodo. Talvez possamos determinar o lugar de Hesíodo na história da literatura grega a partir do quadro de desenvolvimento elaborado por G. Nagy, no qual a poesia oral passa de um período de relativa fluidez para um período relativamente mais rígido (NAGY, 2000 (1996), p.110; 2001, p. 109 e seg.).

No que diz respeito a Hesíodo, talvez possamos enquadrá-lo no segundo período desse quadro de desenvolvimento, um período que Nagy chamou de Pan-Helênico e que se estende de meados do oitavo século a meados do século VI a.C., momento que antecede, segundo ele, a transcrição dos poemas épicos para o registro escrito, algo que se completará apenas nos tempos de Aristarco, ou seja, no período alexandrino. Nesse ínterim é que precisamos localizar Hesíodo e a performance hesiódica, que, à maneira homérica, possui um produtor identificado pelo grupo, um conjunto de textos dotado de um valor em si próprio e um público iniciado.

Nesse sentido, o objetivo desse estudo é apresentar e discutir o poema de Hesíodo, os *Trabalhos e dias* à luz da chamada “teoria oralista”, ou como também ficou conhecida, a “teoria Parry-Lord”; contudo, como se sabe, essa classificação impõe alguns problemas que precisamos enfrentar antes que possamos aplicá-la adequadamente a Hesíodo, R. Janko assinalou bem isso em um artigo publicado no final da década de noventa, em

² Seguindo indicações já enunciadas por A. Lord, E. Havelock vai radicalizar essa demarcação propondo uma total separação entre os registros oral e escrito, caracterizados como antagônicos por Havelock.

memória de Albert Lord³. Nesse artigo, Janko aponta uma série de questões e críticas que foram se acumulando à perspectiva oral ao longo dos quase sessenta anos desde que os textos de M. Parry foram publicados, vale lembrar que algumas dessas críticas o próprio Lord, ao final de sua vida procurou responder, outras ao que parece revelaram-se apenas incompreensões grosseiras dos resultados das investigações sobre a composição oral. Antes de prosseguir, podemos como faz Janko, agrupar essas questões de maneira que isso nos sirva de pano de fundo geral para a discussão sobre o poema de Hesíodo, considerando que, embora os estudos oralistas tenham sido desenvolvidos para abordar os poemas homéricos basicamente, em boa parte, eles também se aplicam aos poemas hesiódicos, embora para isso seja necessário alguns ajustes. As incompreensões a que Janko se refere, atribuídas ao *The Making of Homeric Verse* de M. Parry e ao *The Singer of Tales*, de A. Lord podem ser reunidas em cinco pontos principais que enunciarei a seguir: a) embora todos usem a expressão “teoria Parry-Lord” ou “teoria oral”, as descobertas não constituem uma teoria exatamente; b) embora se diga que a poesia oral seja improviso, isso não significa que o seja completamente, é improviso à maneira do jazz; c) prioriza-se a memorização em detrimento dos demais elementos da poesia oral, no entanto, em um primeiro momento a fórmula não é uma ajuda para a memorização, mas para a composição, a memorização passa a jogar um papel mais importante depois da fixação do texto; d) criou-se uma falsa distinção entre performance oral e composição oral em performance, apoiando-se na distinção entre poesia épica e poesia lírica no que concerne à relação entre extensão e fixidez do texto; e) o equívoco mais grosseiro é concluir que a partir desses estudos torna-se improvável que haja literatura de qualidade no contexto da literatura oral. Os verdadeiros problemas dessa improvável teoria, ou melhor dizendo seus limites, repousam de fato no estabelecimento preciso de homogeneidade entre composição oral e poesia épica; na hipótese de que originalmente toda poesia oral consiste de fórmulas; na idéia de que a introdução da escrita põe fim à tradição oral; e na impossibilidade de um texto *in transito*, que conjugue composição oral e composição literária.

Entre os estudos que me permitiram pensar a relação entre as tradições literárias gregas e do oriente próximo estão os de C. F. A. Shaeffer (1936), S. N. Kramer (1959), W. G. Lambert (1960), L. R. Palmer (1963 [1998]), P. Walcott (1966), M. Eliade (1976 [2010]), A. Bernabe (1979), F. R. Adrados (2001), M. L. West (1997; 2007 [2010]), A.

³ JANKO, R. “The homeric poems as oral dictated texts”. IN. *Classical Quarterly*, 48, 1998, p. 135-167.

M. Snodgrass (1971 [2010]; 1981 [2011]), W. Burkert (1992 [2011]) entre outros. Em suma, não me parece mais possível ignorar essas semelhanças sem ao menos nos deter um pouco sobre elas. Em relação à comparação entre Hesíodo e Homero não faltam referências críticas para afirmar tanto que são semelhantes, quanto que são diferentes, portanto, por questões de pertinência metodológica e afinidade teórica, não posso deixar de mencionar os trabalhos orientados à luz da perspectiva de interpretação instaurada por M. Parry e A. Lord, e retomada nos estudos de G. Nagy e R. Janko acima mencionados.

À primeira vista, se nos fiarmos apenas pelo critério métrico, não temos alternativa senão classificar os poemas de Hesíodo como poemas épicos, afinal, tal como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, os versos da *Teogonia* e dos *Trabalhos e dias* parecem pertencer a uma mesma tradição de poesia oral, cuja métrica tradicional é, como se sabe, o hexâmetro datílico. Mas, mais do que a métrica propriamente, a poesia hesiódica e a poesia homérica também compartilham técnicas retóricas, epítetos, fórmulas típicas e também apresentam um recorrente número de repetições internas, além de mimetizarem uma forma tradicional de composição em performance que parece ter se formado na Jônia e migrado para o continente a partir do oitavo século (WEST, 1978, p.26-27, n. 2). Não sem razão, como se pode apreender, Hesíodo e Homero têm motivos de sobra para serem aproximados. Entretanto, uma leitura atenta seria suficiente para nos fazer perceber que há, para além das singularidades das quais ambos compartilham, um salto enorme entre os poemas homéricos e os poemas hesiódicos, sobretudo em termos de escolha temática. Uma leitura mais atenta talvez fosse capaz de perceber inúmeras outras nuances, quiçá, mesmo onde existem semelhanças entre eles. Embora não me pareça uma tarefa simples determinar precisamente o que seria material tradicional, formular, daquilo que seria uma inovação poética da linguagem hesiódica⁴.

Diferentemente de Homero, Hesíodo não trata de guerreiros e seus cercos, de comemorações palacianas, de banquetes regados à música e vinho inebriante ou viagens a lugares exóticos e fantásticos, ao contrário, nos *Trabalhos e dias*, o tom austero da poesia de Hesíodo é dirigido ao irmão, Perses, e tem uma intenção evidentemente

⁴ Esse é um dos objetivos do estudo de G. P. Edwards, publicado em 1971, no qual Edwards demonstra a existência de traços não homéricos na poesia hesiódica a partir da análise das formas dialetais apresentadas no poema de Hesíodo, em sua grande maioria formas eólicas, como, por exemplo, a inflexão atemática do verbo contrato, embora esse fenômeno possa ser atestado em vários outros dialetos, segundo ele, a inflexão de ὄρωμεναι em *Erga* v.22, por ἄννημι em *Erga* v.683, é um claro exemplo de Eolismo (p. 108-109). Segundo Edwards, Wilamowitz e Gottling-Flach viam nas terminações em -ᾶν dos genitivos plurais, presentes em θεᾶν (*Teog.* v. 41) e μελιᾶν (*Erga* v. 145), resquícios de dorismos, “mas a contração de -ᾶων por -ᾶν não é comum apenas ao grego do oeste, mas ao arcádio, ao tessálio, ao léssbio e ao artigo beócio” (p. 103).

pragmática: aconselhar seu irmão a como se ater à lei estabelecida por Zeus, cumprindo-a e esforçando-se ao máximo por compreendê-la na medida do possível a um ser humano, fiando-se na ‘justiça’ e no ‘trabalho’. Ainda que os temas épicos tradicionais não sejam excluídos por completo da poesia hesiódica de *Trabalhos e dias*, como, por exemplo, o tema da guerra, não será uma guerra entre heróis a motivação de seu canto, mas a vida hodierna dos simples camponeses e suas necessidades mais básicas que o poema irá tratar: a fome, a violência entre vizinhos, a impiedade religiosa⁵. Assim, o objetivo do presente estudo, longe de constituir uma investigação sobre elementos lingüísticos e dialetais da poesia hesiódica, se circunscreve à esfera dos estudos temáticos relacionados ao poema, nesse sentido, estabelece como objetivo principal investigar o estatuto da ‘agricultura’, também chamada de ‘trabalhos de Deméter’ (*Erga*, v. 393: ἔργα Δημήτερος), conseqüentemente o estatuto da temática agrícola, visando precisar seu papel no estabelecimento da ‘condição humana’, isto é, o papel que desempenha no estabelecimento da relação dos homens uns com os outros e destes com os deuses, a partir do contexto do poema didático de Hesíodo acerca do homem⁶. Como se sabe, os *Érga kai Hemérai* ou *Trabalhos e dias* contêm informações preciosas sobre a concepção ou concepções que o homem grego do período arcaico tinha de si mesmo e de suas origens. Algo que não é uma exclusividade dos gregos, afinal, muitas sociedades antigas apresentam poemas sobre as origens do homem⁷, no entanto, entre os gregos, o poema de Hesíodo constitui nosso principal ponto de partida, pois não há no material micênico encontrado nenhum vestígio textual sobre isso, nem os poemas de Homero, que acreditamos serem seus contemporâneos, apresentam nenhuma descrição, ou nenhum episódio específico sobre o surgimento do homem, embora muitos trechos da *Ilíada e da*

⁵ A guerra como um tipo de *hýbris* será retomado no sexto capítulo, a fim de servir de termo de oposição à ‘justiça’ e à ‘agricultura’.

⁶ Se pudermos compreender a *Teogonia* como uma narrativa sobre o mundo dos deuses, em contrapartida, os *Trabalhos e dias* podem ser considerados como uma narrativa sobre o mundo dos homens (NEVES LAFER, 1996, p.15-16). Embora isso não seja absolutamente incorreto, vale lembrar que disso não implica necessariamente que não se possa perceber a presença da dimensão humana na *Teogonia*, nem que não se possa reconhecer a dimensão divina nos *Trabalhos e dias*. Estudos como o de J. S. Clay têm apontando nos dois poemas alusões significativas a esse propósito, questionando a idéia de uma completa separação entre eles: segundo ela, o mundo dos deuses e o mundo dos homens precisam ser definidos, ambos, um em oposição ao outro e não se excluindo mutuamente (2003, p.150). O ganho interpretativo dessa perspectiva, no meu entender, está na possibilidade de explicar alguns episódios da poesia de Hesíodo que durante muito tempo levaram importantes estudiosos a considerarem os *Trabalhos e dias* como um amontoado de versos desconexos e interpolações.

⁷ O *Grande hino a Aton* egípcio (ARAÚJO, 2000, p.334-335); o *Atrahasis* babilônico (LINS BRANDÃO, 1999, p.33-38); o *Bereshit* hebraico ou livro do *Gênesis*, com o qual estamos mais familiarizados, enfim, todos oferecem uma descrição da origem do homem, ainda que de maneiras diferentes e em graus diferentes de detalhamento e extensão.

Odisseia contenham cenas onde a vida humana é detalhadamente representada, mas, em geral, apenas a vida e os feitos dos heróis são mencionados e não o homem ordinário (FRANKEL, 1975, p. 94).

As diferenças com os poemas homéricos não se limitam, como veremos, ao escopo temático e ao enquadramento do vulgar, há diferenças ainda mais significativas. O uso dos tempos no presente em detrimento do passado é significativo, os poemas homéricos tratam sempre do passado, enquanto os *Érga*, ainda que contenham narrativas míticas sobre o passado da humanidade, são um discurso fundamentalmente fincado no presente, possuindo um destinatário nominalmente explicitado a quem os ensinamentos se dirigem⁸. Dentre todas essas distinções, a mais significativa é aquela que sugere um marcante traço de individualidade do narrador do poema, se é que podemos chamá-lo assim, afinal a narrativa nesse poema se restringe aos episódios míticos, o que para alguns é um sinal da antiguidade e tradicionalidade desses trechos, de qualquer modo, a primeira pessoa funde o narrador e o poeta, inserindo um grau de tensão entre verdade e ficção que a partir de então integra o que compreendemos por literatura.

Alguém poderia aqui perguntar: “mas e a *Teogonia*?”, afinal, embora não exista nos poemas homéricos uma preocupação nítida em organizar o mundo dos deuses de maneira sistemática, genealógica, como no poema de Hesíodo, o núcleo cosmogônico do poema hesiódico guarda alguns traços de semelhança com a épica heróica, pois a configuração do cosmos, isto é, o estabelecimento de sua ordenação, é consequência direta dos feitos de Zeus em sua ascensão ao poder, por meio do combate e da astúcia na escolha dos aliados. Mas na *Teogonia*, como nos *Trabalhos e dias*, o poeta, diferentemente do poeta da *Ilíada* e da *Odisseia*, não empresta simplesmente sua voz à Musa, ele participa do coro. Com Hesíodo despontam os primeiros traços de individualidade e consciência poética na história da literatura ‘ocidental’. Na *Teogonia*, a voz do poeta deixa de ser a voz das Musas simplesmente e passa a ser o canto ensinado a ele por elas, ou seja, por mais que suas vozes se misturem, Hesíodo, de posse do cetro conferido a ele pelas deusas, fala com autoridade sobre o que lhe fora ensinado. Nos *Erga* essa distância parece aumentar, pois nele as filhas de Mnemosýne e Zeus quase não são solicitadas, como se o que o poeta estivesse para dizer não se encontrasse na esfera da ἀλήθεια (verdade), mas na esfera das ἐπίτημα (coisas corretas), nesse sentido, é como

⁸ Muito se discutiu sobre a veracidade da querela entre Hesíodo e o irmão, e sobre a simultaneidade entre o evento e a produção do poema, mais adiante retornarei a isso, no momento gostaria apenas de ressaltar o caráter presente da instrução de Hesíodo a Perses, pois isso constitui uma novidade na literatura grega.

se o poeta pudesse prescindir do saber divino e pudesse a partir de seu próprio saber, um saber construído pela experiência prática, dizer a verdade. Dito de outro modo, se a *Teogonia* já estabelece um distanciamento em relação a Homero, então os *Trabalhos e dias* parecem aumentar essa distância⁹. Isso é algo que teremos de confirmar, mas minha suspeita é de que haja uma diferença significativa quanto à compreensão do que seja propriamente o homem, sendo que não se trata de averiguar em detalhe a concepção homérica de homem, mas de compreender o processo pelo qual o homem se tornou aquilo que é em Hesíodo, ainda que ambos tenham também nisso algo em comum: a noção de homem enquanto γαστήρ¹⁰.

Acredito que a temática agrícola, presente nos *Trabalhos e dias*, pode nos ajudar nessa árdua tarefa, além disso, o poema hesiódico constitui uma das nossas fontes mais importantes sobre o menos conhecido dos períodos da história grega, o período arcaico, e, por isso, seu testemunho é crucial. No entanto, uma investigação sobre o poema de Hesíodo extrapola o âmbito dos estudos literários, ele constitui uma peça importante da investigação sobre as religiões gregas, sobre sua mitologia, sobre o cotidiano do homem, da mulher, da sociedade, da história grega de uma maneira geral, suas obscuras origens indo-européias e seu contato com os demais povos do mediterrâneo e adjacências, em suma, sobre os gregos, seus hábitos, costumes, formas de organização social e compreensão de mundo. O que torna impossível investigá-lo sem admitir certo grau de comparativismo e transdisciplinaridade na interpretação da fonte textual, sob o risco de não compreendê-lo, ou pior, não ver nele senão um amontoado de disparates.

Não sabemos muito sobre Hesíodo e nem sobre o período arcaico, as únicas informações que possuímos sobre ele são extraídas de seus próprios poemas e posteriormente através de Doxografias alexandrinas e Léxicos bizantinos. Por meio dos poemas sabemos que um dia foi iniciado pelas próprias Musas, enquanto apascentava ovelhas nas proximidades do Hélicon (*Teog.*, v. 22-31); sabemos que seu pai emigrou de Cime na Ásia Menor, para Ascra na Beócia (*Erga*, v. 635-640); que em certa feita viajou à Cálcis, na Eubéia, durante os festejos fúnebres em honra de Anfidamante, ocasião na qual venceu um concurso apresentando-se com um hino, cuja premiação, uma trípode, foi

⁹ A distância entre Hesíodo e Homero já foi abordada em termos de um distanciamento social (W. Jaeger, H. Frankel, A. Lesky), um distanciamento ético e moral (P. Walcot, F. Solmsen, E. Havelock), um distanciamento religioso (De Herr); e um distanciamento literário (P. Pucci, M. Trèdè); como a prioridade aqui recai sobre a temática agrícola me ateei a esse fato apenas na medida em que for necessário para o esclarecimento do tema.

¹⁰ O “estômago” ou “necessidade de comer”, em outras palavras, aquilo que impele as ações humanas - cf. ASSUNÇÃO, 2003/2004, p. 55-69.

ofertada às Musas do Hélicon (*Erga*, v. 650-659)¹¹. Mas uma datação precisa de Hesíodo seria impossível, embora se aceite hoje em dia que tenha sido entre o final do período que os arqueólogos chamam de Geométrico Recente e o início do Arcaico Antigo, algo entre o oitavo e o sétimo século antes da era atual¹².

O declínio da sociedade palaciana micênica no final da idade de Bronze dá início a um longo período de transformações sociais, intelectuais e espirituais que culminará, como já se disse, no surgimento da *Pólis*, algo que os impérios asiáticos não experimentaram completamente, porque a experiência da *Pólis* não se resume à ‘cidade’ fisicamente constituída, isto é a *asty*, mas implica em destituir a soberania de um único agente, centralizando o poder no meio, isto é, fazendo dele algo ‘comum’ a todos os agentes ou pelo menos a mais de um. As primeiras *Póleis*, bem como as primeiras colônias, são do período arcaico, pois em meados do sétimo século os gregos já haviam alcançado o Mar Negro e desde o oitavo já haviam colonizado o litoral da Ásia Menor, época em que o alfabeto fenício talvez tenha sido assimilado, substituindo o Linear B anteriormente utilizado pelos Micênicos (FINLEY, 1982). Sabe-se que a divisão ocidental e oriental não havia sido ainda estabelecida, nem suas fronteiras demarcadas, pois nesta época parece haver, de fato, uma continuidade entre elas, um trânsito, não apenas comercial, mas cultural, algo que mesmo após a derrocada dos palácios permanecerá.

O período arcaico grego se estende de 750 até 500 a.C., e é marcado, de um lado, por uma explosão demográfica, e, de outro, por uma forte onda migratória na direção das ilhas do mar Egeu e, em seguida, para o litoral da Ásia menor, onde inúmeras colônias foram fundadas: nas ilhas de Eubéia e Lesbos, em Al Mina, na Síria, em Cime, na Lídia etc. Dentre as grandes transformações ocorridas durante o período arcaico, o advento da *Pólis* e o renascimento da escrita parecem ter tido um papel decisivo sobre a sociedade grega desde então. Cronologicamente, o período arcaico é antecedido pelo período que se estende de 1100 à 750 a.C., denominado de período Geométrico, cuja principal característica é uma forte influência oriental (sírio-hitita, assíria, egípcia e fenícia). Este

¹¹ É possível que esta seja uma alusão ao próêmio da *Teogonia* (v. 1-115); Pausânias, em suas *Descrições da Grécia* (IX), diz ter visto essa trípole exposta no bosque sagrado, reforçando a idéia de que este tenha sido o hino apresentado naquela ocasião. Apenas P. Walcot parece ter uma opinião diferente sobre isso, “não há razão alguma para associar o hino de Hesíodo em Cálcis com a *Teogonia*, apenas pelo fato dele ter sobrevivido por completo” (WALCOT, 1960, p. 37), ele acredita que devido às alusões a Tebas, Tróia e Aúlis, nas imediações de Cálcis, é provável que o poema apresentado tenha sido o *Catálogo das Mulheres* (*op.cit.*, p. 39).

¹² Essa é a opinião de Frankel (1975, p.94-95), West (1978, p.30-33) e Most (2006, p. xxv), entre outros.

período também é conhecido como a Idade das Trevas, no entanto, acredito que essa expressão seja anacrônica em demasia, por isso, quando for necessário me reportar a ele, adotarei a nomenclatura de período Geométrico. Assim, o período arcaico, antecedido pelo período Geométrico, é imediatamente sucedido pelo período clássico que vai de 500 até 323 a.C, aproximadamente.

O período arcaico, no qual Hesíodo é inserido, é marcado, como W. Burkert e outros salientaram, por uma ‘influência orientalizante’, e os poemas hesiódicos parecem dar testemunho, ainda que inconsciente, dessa influência¹³. Mesmo que Hesíodo não fosse ele próprio capaz de explicar a origem das tradições sapienciais e cosmológicas às quais seus poemas se associam, não acredito que isso nos impeça de tentar construir uma explicação para as afinidades entre os poemas de Hesíodo, os *Trabalhos* e a *Teogonia*, e as tradições literárias do oriente próximo. Nesse sentido, esse estudo propõe recolher, investigar e discutir elementos sobre a temática aqui proposta como objeto de estudo a partir daquele que parece ser o primeiro poema agrícola da literatura ‘ocidental’.

Em resumo, o presente estudo busca definir as especificidades da poesia hesiódica à luz das tradições sapienciais do Oriente Próximo e em oposição à poesia épica tradicional, mas, de uma maneira um pouco diferente da de G. P. Edwards (1971), cujo enfoque priorizou elementos da prosódia, da métrica e acima de tudo, da linguagem poética tradicional, buscarei aqui me limitar ao estudo temático, utilizando-me dos apontamentos de Edwards, mas apenas na medida em que nos permitam precisar com maior clareza a questão em torno da ‘agricultura’. Minha hipótese, cuja premissa tomo de J.-P. Vernant, em um ensaio intitulado *À la table des hommes: mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode* (1979, p.114-115), é a de que a ‘agricultura’, juntamente com as concepções de ‘sacrifício’ e ‘casamento’, não apenas completa o quadro dos aspectos que definem os homens em oposição aos deuses, como também fornece uma chave de leitura aos *Trabalhos e dias* ainda pouco explorada. Basta dizer que um dos estudos mais aprofundados sobre a relação entre os temas agrícolas dos *Trabalhos* e os aspectos religiosos e políticos da sociedade grega no decurso do período arcaico, ainda me parece ser aquele de M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, publicado

¹³ Sobre o período arcaico, alguns estudos têm nos acrescentado informações valiosas, em especial, o *Archaic Greece: The Age of Experiment* (1980), de A. Snodgrass; o clássico *Early Greece. The Bronze and Archaic ages*, de M. Finley (1982); sobre as influências orientais cf. a obra *The orientaling revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic age*, de W. Burkert (1997); a propósito de uma comparação mais precisa entre Hesíodo e as tradições literárias do oriente próximo especificamente, cf. *Hesiod and the Near East*, de P. Walcot (1966) e *The East Face of Helicon: west asiatic elements in Greek poetry and myth*, de M. L. West (1997).

em 1963, no qual Detienne, de maneira muito arguta, interpreta o trabalho agrícola como prática religiosa e como forma de justiça, compreendendo, assim, a “prosperidade”, como índice de felicidade e como signo da “relação com os deuses e a terra” (p. 48 e seg.)¹⁴.

Portanto, na medida do possível e na medida em que a evidência textual permitir, buscar-se-á investigar o tema da ‘agricultura’, a partir de uma perspectiva comparativa, o que significa dizer, em última instância, que do ponto de vista metodológico essa reflexão não pretende suprimir os elementos extraliterários subjacentes à poesia hesiódica, ainda que não possamos muitas vezes senão conjecturar sobre seu contexto histórico e cultural. Ao mesmo tempo ele propõe, justamente, uma discussão sobre seus elementos literários, seus modelos e formas de composição, sua simplicidade teórica, a polaridade que estabelece entre jogo e seriedade, ou se quisermos, entre ficção e verdade, sua multiplicidade temática, as marcas da consciência poética de seu autor, sua intenção didática, sempre tendo como ponto de partida e de chegada a temática agrícola. Há uma razão para isso e espero demonstrá-la ao longo das páginas que seguem.

B) O poema de Hesíodo

Segundo nos informa Paola Vianello de Córdoba, nos *Prolegômenos* de sua tradução, publicada na *Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum Mexicana*, o título do poema foi muito provavelmente atribuído por algum gramático alexandrino e já aparece citado em sua integridade, a partir do século III a.C. (2007, p. xiii, n.1). Como se sabe ele é composto de dois substantivos plurais, um neutro, *érga*, e um feminino, *hemérai*, que do ponto de vista mais geral não apresentam grandes problemas morfológicos ou semânticos; o neutro plural de *érgon* dá uma idéia de coletivo, portanto, de “trabalhos”, não quaisquer trabalhos, mas os trabalhos do campo especificamente. O outro termo, *heméra*, tem três sentidos principais: o de “dia” em oposição à noite, o de “dia” como o tempo de vida, e o de “dia” enquanto duração; acredito que esse último seja o sentido tradicionalmente atribuído ao termo no título do poema. No entanto, eu gostaria de chamar a atenção para isso, porque apesar de não haver aqui nenhum problema de interpretação mais significativo, não deixa de ser curioso que as discussões travadas no final do século XIX e início do século XX de nossa era, quanto às interpolações no poema,

¹⁴ Esse assunto será abordado com mais detalhamento no terceiro capítulo, mas posso adiantar que essa dupla filiação efetivada por Detienne, entre agricultura e religião e entre agricultura e justiça, nos permitir compreender melhor a conexão dos episódios do poema.

e que definiram de maneira substancial a historiografia crítica desse poema, se encontram de algum modo sintetizadas nos termos do título. Lembro que foi apenas de meados do século XX d.C. em diante, que o trecho contendo o calendário dos dias bons e ruins (765-828) seria considerado autenticamente hesiódico, sendo que até então o título do poema parecia não corresponder a seu conteúdo, como se estivesse deslocado.

M. L. West chama a atenção para o fato de Plutarco (*quaest. conv.* 376e) referir-se ao poema apenas como *Érga*, enquanto outros, como Archias, usam *érga* para se referirem ao poema, não ao título (1978, p. 136). Particularmente, independente de quem conferiu esse título ao poema, acho que ele seria mais bem elucidado depois que definíssemos com alguma precisão o papel da “agricultura” dentro do conjunto do poema, tal como ele nos foi legado, pois, através da temática agrícola, acredito que a forma de instrução e a forma de calendário se tornariam menos estranhas uma a outra.

O poema *Trabalhos e dias* ou *Erga kai Hemérai*, tal como nos foi transmitido, compreende um conjunto de 828 hexâmetros, atribuídos a Hesíodo de Ascra, ao qual são atribuídos também: a *Teogonia*, com aproximadamente 1022 versos; o *Escudo de Hércules*, do qual nos restaram 480 versos; e uma série de fragmentos a partir dos quais podemos ter uma boa idéia do que teria sido o famoso *Catálogo das Heroínas*. Existem ainda fragmentos de inúmeras outras obras que desde a antiguidade foram associadas a Hesíodo, no entanto, esses fragmentos são considerados, em geral, incertos, duvidosos ou espúrios pelos editores recentes¹⁵. De qualquer modo, o foco do presente estudo se dirige aos *Trabalhos e dias* impreterivelmente, buscando explicitar o papel da “agricultura” na constituição dos homens.

Os *Érga* tradicionalmente foram divididos em duas partes: a primeira, um conjunto de episódios míticos sobre a ‘justiça’ e o ‘trabalho’; e a segunda, um longo almanaque agrícola, cujo desfecho se encerra com um calendário dos dias. No entanto, desconfio, a partir da leitura do poema, que a própria divisão tradicional em duas partes esteja no fundo ancorada em uma dissociação das dimensões ética e pragmática, onde se está, em geral, enfatizando a dimensão ética mais do que a dimensão pragmática, isto é, mais a primeira parte do poema do que a segunda. Minha hipótese é a de que a unidade do poema precisa ser buscada na relação entre as duas dimensões, algo que a temática da “justiça” até agora enfatizada pode proporcionar somente se amparada pela temática da “agricultura” e vice-versa. Assim, se minha hipótese estiver correta, seria possível

¹⁵ Segundo G. P. Edwards, a antiguidade atribuiu cerca de vinte títulos a Hesíodo, de alguns dos quais conhecemos somente os títulos e outros são nomes distintos para a mesma obra (1971, p.2, n.1).

equiparar os “trabalhos do campo” ao tema do sacrifício e suas conseqüências na determinação do humano, contado por Hesíodo em duas versões da estória de Prometeu.

Nesse sentido, cabe adiantar que, no esteio de J. S. Clay, não só acredito na unidade dos *Erga*, como acredito na complementaridade entre os *Erga* e a *Teogonia*, afinal a visão de mundo hesiódica fundamenta-se na oposição entre o divino e o humano (CLAY, 2003, p. 150). Desse modo, a *Teogonia* não diz apenas do mundo dos deuses, mas, ainda que inserida nas entrelinhas, a presença humana aí é determinante; assim como nos *Trabalhos* não são apenas os homens e sua mísera condição o objeto do canto, mas também o são os deuses. Arar e cultivar a ‘terra’ se configura como prática religiosa, sua feitura corresponde ao cumprimento da vontade de Zeus. Se atentarmos para o papel que a “terra” exerce nos poemas de Hesíodo, fica evidente sua importância na constituição da humanidade, tanto do ponto de vista cósmico, como do ponto de vista pragmático. Pois lavrar e semear a terra, cultivá-la, é parte do sacrifício devido aos deuses, sendo a própria “justiça” uma decorrência dessa prática. Em última instância, observar as estações e saber reconhecer os sinais que determinam a ocasião apropriada para cada trabalho equivale a reconhecer a justiça de Zeus presente na natureza.

Apenas para efeito de retomar a exposição, talvez seja útil estabelecer uma breve descrição da estrutura do poema antes de prosseguir, e para facilitar a exposição adotarei o esquema elaborado por Van Groningen, que agrupa o poema em dez episódios (VAN GRONINGEN, 1958, p. 283-288):

I - (11 a 41) O episódio das Érides. A distinção estabelecida pelo poeta entre as duas *Érides*, uma favorável e outra funesta aos mortais, faz uma alusão ao verso 225 da *Teogonia*, algo que indicaria a anterioridade daquela obra em relação a esta. A *Éris* funesta é causa da discórdia, a *Éris* favorável incita ao trabalho através de uma sã e fértil rivalidade. Em seguida se dirige a Perses incitando-o a não perseguir a *Éris* funesta, mas ater-se a *Éris* benfazeja, uma vez que o trabalho é necessário, por determinação dos deuses, que esconderam no fundo da terra aquilo que é vital para os homens.

II - (42 a 105) O episódio de Prometeu e Pandora. A continuidade entre os episódios se explica pela necessidade de contar como e por que os deuses esconderam o vital para os homens: é uma decisão da vontade inelutável de Zeus.

III - (106 a 201) O episódio das cinco gerações humanas. Embora Perses não seja nomeado, a advertência contida na estória se endereça a ele, na medida em que a história da humanidade é descrita nos termos de uma degeneração, que atingirá seu ápice quando *Aidós* e *Nêmesis* (Consciência e Respeito) se forem de uma vez por todas, restando à humanidade, sob o risco de não subsistir, honrar a virtude, cumprir seu dever, praticar a justiça, e se abster de arrogância desmedida.

IV - (202 a 285) A Justiça. Não apenas Perses, mas todos os homens são advertidos, em especial os reis, os grandes da terra, que desempenham a função de juízes na querelas entre os habitantes da cidade, todos devem respeitar a justiça e abster-se da injustiça para evitar atrair a cólera de Zeus sobre si e sobre a cidade. A justiça é a lei de Zeus aos homens, para que diferentemente dos animais, eles não se destruam uns aos outros. Segundo Van Groningen, novamente Hesíodo procede por alusão, dessa vez ao reino animal, por meio do apólogo do gavião e do rouxinol. O poeta afirma que a prosperidade acompanha aquele que age de acordo com a justiça de Zeus, ao passo que aquele que não honra sua lei experimenta conseqüências funestas.

V - (286 a 341) Exortação ao Trabalho. O trabalho é necessário para se ter boas plantações e não passar fome, este trabalho deve ser feito de acordo com a vontade das estações, isto é, dos deuses. O trabalho não é uma desonra, mas é uma vergonha negligenciá-lo, além disso, a condição humana obriga a ele (p. 285-286).

VI - (342 a 380) Gnomai. Compreende uma série de conselhos, formulados, como é freqüentemente o caso nas gnomologias, no infinitivo, e de tempos em tempos na segunda pessoa do imperativo singular (p. 286).

VII - (381 a 617) Os Trabalhos do campo. Compreende uma série de conselhos sobre os trabalhos no campo: lavrar, semear, designar ajudantes, animais e ferramentas, charrua, colheita, tamanho e poda das uvas, a vindima, trabalhos de inverno e trabalhos de verão. Para cada um dos trabalhos há uma estação e um dia bem determinado pela natureza. Nessa passagem Hesíodo exprime duas idéias principais: o trabalho e a ocasião propícia de executá-lo. Assim, Perses comete uma dupla negligência, pois não só desconsidera o trabalho, perdendo tempo com as querelas na praça, como não conhece o ritmo que a natureza impõe a este trabalho.

VIII - (618-694) A Navegação. A idéia essencial é desde o início sobre estações favoráveis e desfavoráveis à navegação, o mar e as leis que os navegantes devem obedecer, em suma o momento propício, a ocasião.

IX - (695-764) Gnomai. Uma série de conselhos sobre o casamento, sobre a relação com os irmãos e amigos, sobre a hospitalidade e sobre como fugir da má Reputação, que é também uma deusa.

X - (765-828) Os Dias. Uma lista de dias propícios a certos trabalhos e os desfavoráveis. Segundo Van Groningen, um novo desenvolvimento do tema do *kairós* (ocasião propícia).

Van Groningen acredita que haja uma precedência da *Teogonia* sobre os *Trabalhos e dias*, em função da alusão feita nos *Érga* ao catálogo dos filhos da Noite. No entanto, essa alusão, como sugere West, pode ser compreendida nos termos de uma demanda da composição oral, isto é, a composição compreendida como um processo que precisa separar o que o poeta disse antes do que ele decidiu dizer depois (WEST, 1978, p. 43). Para G. Most, esse indício aponta para o uso da escrita como ferramenta que permite ao poeta criar a partir de materiais diversos, dentro de um único compasso, em um formato oral (MOST, 2006, P. XX).

C) A temática agrícola e as alusões à “terra”

Desde o estudo já mencionado de Detienne (1963), no entanto, o tema da “agricultura”, a despeito de sua importância, tem sido pouco explorado pelos estudiosos ao longo desses últimos quase cinquenta anos, e é justamente nesse contexto que o presente estudo se insere em última instância, é sobre essa lacuna que ele pretende lançar alguma luz. A primeira questão a enfrentar é compreender o nexo entre a agricultura e a terra. As ocorrências de “terra” nos textos de Hesíodo podem nos ajudar a compreender melhor não apenas os próprios poemas mas também o contexto religioso e social do período arcaico grego. Elas nos levam a pensar as relações que os antigos gregos estabeleceram com os povos do Oriente Próximo, sobretudo com as tradições de literatura sapiencial, e também informam sobre um substrato religioso talvez mais antigo que os próprios gregos, estabelecido durante a passagem do período Paleolítico para o período Neolítico que, como se sabe, caracteriza-se pela fixação dos povos nômades e coletores a partir do domínio da agricultura e do pastoreio, em suma, por uma religião onde as divindades agrícolas, representadas por uma deusa da fertilidade e não um “senhor de guerreiros”, tivessem um peso preponderante.

Na *Teogonia* seu papel é preponderante, afinal dela nasce Uranós (“Céu”), seu par primordial, e a partir do qual tem início uma luta de sucessão que ao final estabelecerá Zeus como soberano. De *Gaia* (“Terra”) e *Uranós* (“Céu”) nascem os Titãs, e dentre eles, Krónos, que desafiará o pai e mais tarde será desafiado pelo filho, Zeus. No entanto, a *aristéia* de Zeus, isto é, os feitos em combate que fazem dele o soberano dos deuses, não se dão de maneira simples, Zeus terá igualmente de desafiar seu pai, terá de provar a superioridade de sua *métis*, sua “astúcia”, contra Prometeu, e sua habilidade de firmar acordos e alianças, a fim de enfrentar os Titãs. O último desafio de Zeus é enfrentar o Tifeu, outro filho da “terra”, antes de estabelecer-se como rei dos deuses olímpicos. Ora, por detrás de cada momento de instabilidade cósmica está um ardil tramado por *Gaia*, o que nos leva a ter de admitir que em última instância é ela que proporciona a ordem e a desordem no universo, e está, assim, envolvida com todos os acontecimentos de sua constituição.

Nos *Trabalhos e dias*, porém, seu papel não é tão evidente, o que não significa que não seja fundamental. O núcleo desse estudo, portanto, se funda sobre uma investigação dos sentidos da “terra” no segundo poema de Hesíodo, a partir de uma perspectiva arqueológica das divindades associadas à fertilidade. A principal dificuldade

disso consiste no fato de que o vocabulário utilizado por Hesíodo para representar a “terra”, longe de ser isento de variações, lança mão de sentidos muito diferentes.

Segundo P. Chantraine, a etimologia da “terra” não é bem definida, mas tudo leva a crer que *gê* seja o termo mais antigo, a partir do qual, por corrupção, tenha surgido *gâia*; embora seja hipotética, a sugestão de Chantraine nos leva a considerar uma junção entre *gê* e *aia* e (*maia*), donde “terra mãe” (CHANTRAINE, 1999, P.218-219). Em Hesíodo, tanto o vocábulo *gê*, como *aia* e *gâia*, ocorrem com frequência, e, nos *Trabalhos e dias*, embora *maia* não ocorra, *Gê* é dita mãe de todas as coisas (v. 563).

Nos *Trabalhos e dias*, podemos agrupar os principais sentidos: “terra” como morada de homens e deuses; como “terra nativa”, ou “pátria”; “terra” por oposição ao céu e ao mar; “terra” como divindade primordial; “terra” como matéria prima na fabricação de Pandora¹⁶, e das tribos dos homens¹⁷, que após o estabelecimento do sacrifício e do casamento se tornam humanos. Há ainda dois sentidos importantes, um deles nos interessando de perto; são eles: 1) *khthón*, no sentido de “terra” como “solo”, “chão”, ou *habitat* dos *Hypokhthónios*, isto é, aqueles que vivem sob a “terra”, os mortos e os *daimones*; e 2) *ároura*, que tem o sentido específico de “solo arável”, de onde “campo”, o interesse imediato desse termo se relacionando à questão da agricultura, tal como estou tentando formulá-la.

Tal como ensina a prática agrícola, a “terra” precisa ler lavrada e semeada, observando-se sempre o cuidado de não cometer excessos e nem de perder o momento propício à execução de uma determinada atividade ou trabalho, a fim de que na hora certa a produção dos frutos de Deméter, o trigo, seja abundante e permita ao homem ordenar a cidade de acordo com a “justiça”. Daí dizer que a “terra” ensina a justiça, isto é, dizer que a “agricultura”, além de fornecer os alimentos necessários e constituir o arrimo da família,

¹⁶ No verso 61: “*γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ’ ἀνθρώπου θέμεν ἀὐδὴν*”, Zeus ordena a Hefesto que misture “terra” e “água” para fazer plasmar Pandora e nela incutir voz humana. Algo no mínimo curioso, pois uma observação da versão da estória de Prometeu contida da *Teogonia* (v. 507-616) mostraria que da “terra” foi plasmada aquela que é a matriz da “tribo das mulheres” (v. 590), mas que não necessariamente é Pandora.

¹⁷ No famoso episódio das cinco tribos (v. 106-201) Hesíodo nos apresenta algo interessante: as tribos, em geral, são “encobertas” pela “terra” quando seu tempo é chegado, exceto no caso da tribo dos heróis; no entanto, estes foram apartados do convívio humano justamente nos confins da “terra”. Depois de encoberta a primeira tribo, esta é transformada pela vontade Zeus em *daimones epikhthónioi*; a segunda tribo em divindades *hypokhthónias*; a terceira tribo desceu pelas próprias mãos às moradas do Hades; ao passo que a tribo do ferro, esta a “terra” ainda há de encobrir; ou seja, a “terra” põe fim às tribos, no entanto, não podemos nos esquecer de que o caráter metálico que caracteriza quatro das cinco tribos de homens talvez esteja relacionado ao fato de que metais provêm da “terra”. Isso explicaria melhor o verso 108: “[ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἀνθρώποι]”: “como nasceram da mesma origem deuses e humanos mortais”.

isto é do *oikos*, também fornece os alicerces das cidades, jardins onde se cultivam humanos.

Acredito que, nessa altura, uma pequena ressalva precisa ser feita, porque talvez não se possa compreender as dimensões da “agricultura” em Hesíodo sem distingui-las do sentido mais secundário com que aparecem nos poemas homéricos, em especial, na *Odisseia* (XVIII, 365-386); e do sentido pejorativo que os “trabalhos do campo” assumem nos diálogos platônicos, sobretudo naqueles onde Platão elabora uma teoria do conhecimento, em geral, para contrapor a sabedoria prática ao pensamento abstrato, ou teórico.

D) A temática agrícola entre os escritores gregos posteriores

Se fossemos aproximar o sentido com que Hesíodo parece compreender a “agricultura”, do sentido explicitado por algum dos filósofos ou historiadores do período clássico, talvez tivéssemos de fazê-lo com relação ao *Econômico* de Xenofonte, onde se lê claramente que “sendo uma deusa, a terra ensina também a justiça aos que podem aprendê-la, pois aos que lhe prestam melhores serviços dá em troca muitos bens”¹⁸. Quando Xenofonte endossa algumas linhas abaixo, no parágrafo 17, que “com razão alguém disse que a agricultura é a mãe e nutriz das outras artes”, não seria absurdo pensar que talvez ele estivesse falando de Hesíodo.

A despeito da presença de muitos elementos do poema de Hesíodo na posterior discussão política dos filósofos e historiadores do período clássico não se pode inferir daí que Hesíodo estivesse teorizando sobre política; entretanto, é inegável a presença de uma dimensão humana coletiva mais elaborada do que em geral costumamos admitir.

Hesíodo deixa claro a Perses que a injustiça, isto é, a *hýbris* cometida é danosa tanto para o homem comum, quanto para os reis e as cidades, nesse sentido, a poesia didática pode nos oferecer uma fonte importante de informações sobre a relação entre a “agricultura” e o estabelecimento de uma etapa importante da vida política na Grécia durante o período arcaico. Desse ponto de vista, a constituição humana parece supor uma condição política, definida pelo estabelecimento de costumes e valores comuns praticados e compartilhados por um *ethnós* (grupo de pessoas que agem em conjunto), uma *pólis* (cidade política, por oposição à cidade material, isto é, à *asty*), ou um conjunto de *póleis*

¹⁸ XENOFONTE, *Econômico*, 12. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 28.

(cidades), isto é, um *koinón* (o Estado, no sentido de Governo)¹⁹. Minha hipótese é de que em Hesíodo a prática da “agricultura”, regrada pelo cuidado em não praticar o excesso e pela observância dos sinais que permitam saber o momento oportuno de executar cada trabalho, tenha servido de modelo à constituição da formação moral de um tipo de sabedoria comprometida com tradições orais e modelos orais de enunciação que serviram de base à vida política da cidade arcaica. Por isso, será necessário precisar mais exatamente de que maneira o mundo de Hesíodo difere do mundo de Homero, ainda que ambos comportem um fundo cultural comum. Hesíodo fabrica seu poema misturando elementos oriundos de diversas tradições, em especial a épica homérica, interpondo às imagens e aos catálogos instruções práticas, máximas e provérbios, valendo-se para isso do hexâmetro dactílico. Embora o vocabulário grego utilizado por Hesíodo não nos permita uma relação tão imediata, acredito, com base nos *Trabalhos e dias*, não apenas na sua existência, como na determinante influência sobre poetas e prosadores na consolidação do papel educacional da poesia na Grécia, que termina por consolidar uma tradição de poesia própria, autônoma em relação à tradição épica. Embora possa conter instruções diversas os poemas de Homero não apresentam uma intenção explicitamente didática, nem há neles indício algum de uma voz autoral, nem a indicação de um destinatário específico, essa seria a principal diferença entre a poesia didática e a poesia épica tradicional. No entanto, como ambas parecem participar de tradições orais mais antigas, elas compartilham muitos aspectos comuns, como a métrica, as fórmulas, as repetições, os catálogos, o vocabulário e a composição episódica.

Para R. Hamilton, enquanto a parte mais mítica dos *Trabalhos e dias* exerce grande fascínio, o almanaque sobre agricultura e navegação é negligenciado, em função de sua aparente mistura desordenada de máximas e simplicidade estilística; Hamilton nos informa ainda que de 1972 a 1985, entre os artigos indexados no *L'Année Philologique*, 37 são sobre a primeira parte do poema (dentre eles 25 são sobre o mito de Prometeu e o mito das cinco raças), apenas 18 são sobre a segunda parte, e mesmo assim, abordam em geral 1 ou 2 versos (1989, p. 47, n. 1). Apesar disso, não podemos nos esquecer de que o trecho que Hamilton denominou como almanaque ocupa 343 versos dos 828 versos do poema, isto é, algo em torno de 41% do texto, uma porcentagem muito alta para ser ignorada. Além disso, este trecho apresenta aquilo que G. P. Edwards, em seu estudo sobre a linguagem de Hesíodo, classificou como aspectos não homéricos da linguagem

¹⁹ DARBO-PESCHANSKI, 1996, p. 711 e seg.

hesiódica, em suas palavras, “Hesíodo mostra alguma independência em seu uso das frases formulares”, ainda que sua linguagem padrão, uma mistura de formas dialetais e fórmulas tradicionais, seja similar a de Homero (1971, p. 3). Vale lembrar que a proximidade com a poesia homérica, no que se refere a uma linguagem padrão, uma métrica específica e o uso de fórmulas e epítetos, parece não corresponder com uma outra em nível temático e ético.

2) Sobre a variação temática, a composição e o gênero do poema hesiódico

A) Tema e variação temática

Foi P. Mazon que primeiro estabeleceu, ao discutir a unidade do poema na *Notice* de sua edição de 1928, a hipótese de uma duplicidade temática responsável pela unidade do poema, representada pelo par: ‘justiça’ e ‘trabalhos do campo’ (MAZON, 1947, p. 82-85); essa perspectiva abriu espaço para toda uma nova ordem de questões sobre os *Erga* até então impossíveis. A essa dupla temática, Van Groningen, mais tarde, acrescentou uma terceira: a do ‘momento oportuno’, o *kairós* (VAN GRONINGEN, 1958, p. 293 e seg): a partir disso, muitos estudiosos se valeram do recurso ao enfoque temático para explicar a unidade por trás da aparente desordem dos episódios do poema de Hesíodo. Essa perspectiva teórica pretendia substituir a leitura hegemônica até então, para a qual o poema de Hesíodo não possuía unidade alguma. Segundo nos conta West, F. A. Wolf defendia a idéia de que o poema que possuímos é uma compilação de poemas diferentes, mais as interpolações dos rapsodos (WEST, 1978, p. 41). Hoje em dia ninguém mais acredita nessa perspectiva purista estabelecida pelos estudiosos germânicos, no entanto, a perspectiva unitarista requer ainda uma glosa, afinal, seria o modelo de composição por justaposição ou livre associação suficiente para explicar sua sofisticada unidade?

Do ponto de vista histórico, a posição de aceitação quanto à unidade dos *Erga* pode ser delimitada de duas maneiras: pelo fator temático (Mazon, Fränkel) e pelo modo de composição por livre associação (Verdenius, Van Groningen e West); no entanto, há uma terceira via, que diz respeito à performance na qual o poema é apresentado, ou seja, a ocasião e o público para o qual se apresenta (West, Edward, Nagy)²⁰. Essa terceira via aponta para um modelo de composição em anel (*Ring Komposition*) que, segundo

²⁰ O argumento de West difere aqui dos oralistas, em especial G. Nagy, por aceitar que Hesíodo lançou mão do aparato da escrita para inserir posteriormente outros trechos ao poema núcleo.

Walcot, pode nos ajudar a explicar o arranjo dos *Trabalhos e dias* (WALCOT, 1966, p.82). De qualquer modo, os unitaristas, ainda que por argumentos diferentes entre si, acabam por concordar que a única justificativa para negar a unidade do poema de Hesíodo reside no fato de que sua narrativa não possui linearidade, o que não constitui um argumento válido de fato, ao passo que a unidade pode ser demonstrada tanto pelo enfoque temático, quanto pelo viés da performance, seja pelo recurso à composição por justaposição, seja pela composição em anel.

Os defensores da unidade, através do viés temático, priorizaram a escolha do tema da ‘justiça’, escolha que eu acredito se fundamentar nas implicações do tema sobre as filosofias de Platão e Aristóteles²¹, razão pela qual essa temática prevaleceu preponderantemente na opinião da crítica, ao passo que a temática da ‘agricultura’ nem de perto recebeu a mesma atenção. Com base no levantamento bibliográfico que dá suporte a essa investigação, posso com certeza afirmar que o tema da ‘agricultura’ não foi suficientemente explorado, algo que tentarei fazer aqui, pois estou convencido de que se escamoteamos a importância da noção de ‘agricultura’ na leitura do poema de Hesíodo, não só perdemos a possibilidade de compreender a noção de ‘homem’, como a própria noção de ‘justiça’, pois diminuimos a importância de suas implicações na vida religiosa e social dos gregos, e assim, nos tornamos menos capazes de perceber a especificidade de Hesíodo como poeta, e conseqüentemente, dos *Trabalhos e dias* como poema. A novidade da tese contida aqui, se apresenta, portanto, mais na escolha do tema de pesquisa a ser explorado e no tratamento metodológico a ele aplicado, do que propriamente em uma descoberta sobre Hesíodo. Antes de prosseguir, apenas para retomar o texto de Mazon, uma vez que o enfoque aqui será também temático, portanto, tributário da perspectiva por ele aberta, lembro apenas que não necessariamente se chegará aqui às mesmas conclusões daquele, afinal o avançar do tempo, o aprofundamento das pesquisas na área dos estudos comparativos e as mudanças de perspectiva teórica naturais ao movimento das ciências humanas nos impede disso²². Como podemos perceber, um ‘autor’ como Hesíodo não dispensa de maneira alguma algumas observações preliminares.

²¹ O livro I da *República* é totalmente dedicado a esse propósito, investigar a ‘justiça’ e seu contrário, a ‘injustiça’, no interior da cidade “imaginada pelo discurso (ἐν λόγῳ); o conceito de ‘justiça’ também ocupa na filosofia prática de Aristóteles um lugar de destaque, por exemplo, no livro V da *Ética a Nicômaco*.

²² Gostaria apenas de lembrar que essa obra, tanto a tradução quanto o comentário introdutório, continua em circulação, no catálogo da coleção *Les Belles Lettres*, tendo recebido recentemente, em 2002, sua 16ª edição.

B) A composição

Ao que parece, após o século XIX, houve um movimento de contestação da perspectiva filológica tradicional, representada por F. A. Wolf e Wilamowitz-Moellendorff, quanto à unidade do poema de Hesíodo, até então considerado um amontoado de interpolações, mas mesmo no século XX, quando essa posição foi se tornando indefensável, e talvez por isso mesmo paulatinamente mais atenuada, F. Solmsen continuou a defendê-la, qualificando como interpolação todo o longo calendário dos dias, ou seja, para ele, os *Érga* terminam no verso 764 (1990, p. 82). Além dos Dias, inúmeras outras passagens foram consideradas problemáticas: o próêmio (v. 1-10); os trabalhos da primavera (v.654-662); os trabalhos de inverno (504-653); os dois blocos de *gnomai* (v. 342-380, 695-764).

Em resumo, durante o séc. XIX, houve uma tendência em extrair do poema sua pureza, isto é, considerar alguns núcleos mais consolidados e tratar todo o resto como interpolação ou uma adição; no começo do séc. XX, houve uma rejeição dessa perspectiva, e alguns críticos argumentaram que o poema poderia ser explicado pelo apelo a um gênero particular (poesia sapiencial ou tradição parenética), ou que o conjunto é unido por um ou dois temas mais importantes, como a ‘justiça’ e o ‘trabalho’, entre outros, aos quais os demais temas se subordinam; nas últimas décadas, os críticos têm esboçado um desconforto com tais soluções reducionistas para o problema da ordem, pois como ressalta R. Hamilton, “recentemente os críticos têm arranjado o poema em padrões de repetição de temas (Blusch), frases (Walcot) ou modos retóricos (Nicolai, Schmidt)” (1989, p 47-48); alguns apontam modelos de fundo, geralmente homéricos, “como a briga dos mendigos na *Odisseia* (Nagy)”, ou como o ensinamento de Nestor ao filho antes da corrida de cavalos no canto XXIII da *Ilíada* (MEZZADRI, 1989, p.51-60); “outros apontam uma composição por justaposição/livre associação”, como Van Groningen (1958), Verdenius (1960) e o próprio West (1978, p. 60). Hamilton recusa explicitamente a perspectiva associativa, pois, segundo ele, esse método não é útil para explicar os detalhes do poema e acaba por reduzir sua unidade ainda mais do que o fizeram os expoentes da geração do século XIX (p. 48).

Do ponto de vista da composição, a unidade dos *Trabalhos e Dias*, bem como da *Teogonia*, ainda que em menor grau, nem sempre gozou, entre os estudiosos de história da literatura grega, de uma aceitação favorável. Em especial, os críticos de século XIX,

não viam neles senão um emaranhado de versos justapostos sem qualquer organicidade, ou ainda um pequeno núcleo poético, ao qual se juntaram, ao longo do tempo, outros versos. Tal perspectiva levou importantes editores a colocarem entre colchetes o trecho que vai do verso 765 ao verso 828, isto é, todo o apêndice final referente aos “dias” do calendário²³; outros simplesmente o omitiram do conjunto do poema²⁴; hoje em dia sua autenticidade é ainda discutida, porém, não contestada²⁵.

Comparado aos *Trabalhos e Dias*, a unidade da *Teogonia*, de algum modo, oferece uma facilidade maior de reconhecimento, por parte do leitor moderno, uma vez que obedece a uma composição mais ou menos linear. Ao passo que nos *Trabalhos e Dias* o reconhecimento dessa unidade fica menos evidente e longe de constituir um ponto pacífico, já que a unidade do poema didático de Hesíodo sempre constituiu uma dificuldade para seus leitores, tanto antigos como modernos, por sua diversidade temática, genérica, pelo caráter episódico da composição, em suma, pelos elementos da oralidade nele articulados, como os painéis míticos, as máximas, as fábulas, as preces, os hinos.

Segundo West (1978, p. 41):

Para alguém que espera uma ordenada e sistemática progressão de idéias, ele (os *Erga*) é responsável por apresentar um texto desorientador. Os mesmos temas voltam a ocorrer várias vezes em diferentes lugares; conexões entre seções vizinhas são muitas vezes difíceis de compreender; o raciocínio é interrompido por comentários aparentemente irrelevantes, a intenção didática é suspensa aqui e ali em favor da pura descrição; e, de um modo geral, a variedade de conteúdos é tão grande que dificilmente é possível descrever o assunto do poema em uma única frase.

Ainda que possamos considerar a justaposição ou livre associação como principal elemento unificador da composição, e ainda que possamos localizá-la nos poemas de Homero, não resta dúvida de que existe uma ordem subjacente ao arranjo dos episódios que não pode ser alterada sem comprometer a entendimento do poema. No entanto, a composição em anel pode nos ajudar a entender o arranjo de maneira mais adequada, sem, contudo, negar o fator de improviso ressaltado pela justaposição. Tentarei dar uma demonstração disso apontando no texto de Hesíodo a circularidade ou composição em anel de que estou falando.

²³ Como é o caso da edição de F. Solmsen (1970, p. 82-85).

²⁴ Como na edição de U. von Willamowitz-Moellendorff, de 1928, *apud* WEST, 1978, p. 88.

²⁵ “Os Dias” são admitidos sem colchetes já na edição de P. MAZON (1947, p. 114-116); na edição de M. L. WEST (1978, p. 132-135); e na recente edição de G. W. MOST (2006, p. 149-153).

A despeito disso, não deixa de ser curioso, como sugere Verdenius, que a associação de ideias esteja presente tanto na épica quanto na poesia didática. Para exemplificar seu argumento, Verdenius nos oferece três exemplos em Homero: a) *Ilíada* XII, v. 145 seg., cena de Polipoetes e Leonteu, em que, para ele, a comparação entre os guerreiros acuados e os javalis “é introduzida como ilustração de sua maneira de atacar mas é concluída como ilustração do som da sua armadura” associado ao barulho dos dentes da fera (VERDENIUS, 1960, p. 347). b) *Ilíada* IX, v. 513 e seg., o episódio da embaixada, mais precisamente, o momento em que Fênix solicita que Aquiles ouça a prece de Agamemnon e aceite seus presentes; segundo ele, a partícula *gár* (v. 515) introduz um segundo argumento que emerge por associação (*op. cit.*, p. 348). c) *Ilíada* (IX), na altura do verso 316 e seg., para Verdenius, a ligação entre 318 e 320 se dá por associação, mas para alguns editores estes versos são interpolações, algo em que Verdenius não acredita (*op. cit.*, p. 348-349).

Além dos exemplos extraídos da *Ilíada*, Verdenius apresenta exemplos retirados dos *Trabalhos e dias* de Hesíodo, o primeiro deles se encontrando nos versos 356-362, que pertencem a uma série de conselhos sociais, inseridos no poema entre conselhos a Perses e a instrução sobre o arado e a colheita (p. 349)²⁶:

δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δε κακή, θανάτοιο δότεира·
ὄς μιν γάρ κεν ἀνὴρ ἐθέλων, ὃ γε καὶ μέγα, δῶη,
χαίρει τῷ δῶρῳ καὶ τέρπεται ὃν κατὰ θυμόν·
ὄς δέ κεν αὐτὸς ἔληται ἀναιδείῃφι πιθήσας,
καὶ τε σμικρὸν ἔόν, τό γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ.

εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ **καταθεῖο**
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο·

Doar é bom, roubar é mau e doador da morte;
pois o homem que dá de bom grado, mesmo doando muito,
alegra-se com o que tem e em seu ânimo se compraz.
Confiado na impudência, quem para si próprio furta,
mesmo sendo pouco, deste se enrijece o coração.

Pois se um pouco sobre um pouco puseres
E repetidamente o fizeres, logo grande ficarás²⁷.

Para Verdenius, Hesíodo fala da experiência com o irmão, Perses, e posiciona-se contrário a van Groningen, que não admite uma relação especial entre a situação com Perses e as recomendações desse trecho gnômico do poema (*op. cit.*, p. 350, n. 2). Nesse

²⁶ O texto grego utilizado ao longo do trabalho é aquele estabelecido por F. Solmsen e editado pela Oxford (1970).

²⁷ Tradução minha.

sentido, a condenação da rapina e a recomendação sobre a provisão, que constitui a transição dessa passagem, se dá por uma associação que liga a expressão *καταθεῖο* (361) à idéia de provisão contida em 359-562 (*op. cit.*, p. 350, n. 3). Em uma outra recomendação sobre a provisão, a transição dos versos 368-369 se articula, para Verdenius, a partir da expressão *χρηζέειν ἀπεόντος* (367), não no sentido daquilo que não há, mas no sentido daquilo que não há mais, porque acabou, nesse caso a provisão.

*χρηζέειν ἀπεόντος· ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα.
Ἄρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι,
μεσσοῦθι φείδεσθαι· δειλὴ δ' ἐν πυθμένι φειδώ.
[μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω·
καὶ τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι·
† πίστεις δ' ἄρα † ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὄλεσαν ἀνδρας.]*

Necessitar do que não se tem; nisto te exorto a pensar.
Farta-te do jarro quando o inicias e quando o acabas,
roupa o meio: parcimônia inútil poupar o fundo.
[Esteja seguro o pagamento acordado a um amigo.
Mesmo ao irmão, sorrindo, impõe uma testemunha:
† confiança e † desconfiança arruinam os homens igualmente].

O verso seguinte (370) parece pisar em um terreno diferente, mas Verdenius acredita que nós podemos reconstruir a conexão com os versos precedentes, supondo que uma associação foi anexada as palavras *δειλὴ δ' ἐν πυθμένι φειδώ* (369). Para Verdenius, o verso 371 se liga às palavras precedentes por outra associação: “você deve ter cuidado para pagar seus funcionários, mas também temos de garantir que a segurança existe para si mesma, de modo que na maturidade não exista dúvida sobre o que é devido” (*op. cit.*, p. 351). Mesmo Wilamowitz irá eliminá-los, por não se encaixarem no contexto; Verdenius, ao contrário, demonstra a ligação natural entre 370 e 371, preparando 372 e este último prepara os versos e associações seguintes: a confiança é perigosa nas amizades e casamentos; no que se refere às mulheres há ainda uma outra associação com a dissipação das provisões.

*ῥεῖα δὲ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον·
πλείων μὲν πλεόνων μελέτη, μείζων δ' ἐπιθήκη.
σοὶ δ' εἰ πλοῦτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῆσιν,
ὦδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι.*

Com facilidade Zeus concederia a muitos **abundância** infinita:
sendo muitos, maior é o **esforço**, maior o rendimento.
Se é **riqueza** o que o coração deseja em teu espírito,
age deste modo e realiza trabalho após trabalho²⁸.

²⁸ Tradução minha.

Para Verdenius, “os últimos versos dessa parte (381-382) formam a transição para a descrição dos trabalhos do campo. Eles se ligam às duas ideias principais da passagem precedente: πλούτου se refere à *ploûtos* (377), e ὄλβον (379) e ἔρδειν (382) à μελέτη (380).

Quanto à composição em anel, a primeira ocorrência pode ser notada já no Proêmio, cujo primeiro verso traz as Musas na primeira posição, e, na última posição do verso dez, o verbo *mythesaimen*, fechando o anel, marca uma proximidade entre as Musas e o poeta (MACEDO, 2010, p. 100). Uma segunda ocorrência pode ser percebida entre o Proêmio, onde Zeus é descrito como aquele que concede ou retira a fama (v. 3-4), e a passagem que antecede imediatamente o calendário dos dias (vv. 761-762), pouco antes da Fama ser divinizada no verso 764. Uma terceira ocorrência pode ser averiguada na descrição das Érides, a partir de um padrão ABBA (v. 12, 13, 14-16, 17-26):

A
εἰσὶ δύο· τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσειε νοήσας,

B
ἢ δ' ἐπιμωμητή· διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.

A
São duas. **Uma louvaria quem a compreendesse**

B
e outra (é) repreensível, porque elas dividem o ímpeto em dois.

B
ἢ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλίη· οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
ἀθανάτων βουλῆσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.

B
Uma, a guerra má e **o combate intensifica**,
funesta; nenhum mortal a estima, mas por constrangimento,
pelos desígnios dos imortais, honram a grave *Éris*.

A
τὴν δ' ἑτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νῦξ ἐρεβεννή,
θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης [τ'] ἐν ῥίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·
εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
πλούσιον, ὃς σπεύδει μ' ἄρόμεναι ἢδ' ἄφυτεύειν
οἶκόν τ' εὖ θέσθαι· ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.
καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

A

A outra, primeiro a engendrou *Noite* tenebrosa e colocou-a o Cronida que julga do alto, o que habita no éter, nas raízes da terra, e **para os homens (é) muito melhor**; essa também mesmo ao indolente incita igualmente para o trabalho, pois o outro sente necessidade de trabalho, tendo visto o rico, aquele que se apressa em lavrar e plantar e a casa beneficiar; e o vizinho inveja ao vizinho, apressando-se atrás de abundância; boa *Éris* aos mortais esta (é). O ceramista ao ceramista odeia e o carpinteiro ao carpinteiro, O mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.

E também a oposição entre *hýbris* e *dike* marca um segundo tipo de padrão ABBAAB (213, 213, 214-216, 217).

A-B

ᾠ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε **δίκης** μηδ' **ὑβριν** ὄφελλε·

A-B

E tu, Perses, ouve a **justiça** e não alimente a **insolência**

B

ὑβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρῦθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς ἐγκύρσας ἄτησιν· ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν

B

Pois a **insolência** é má para o mísero mortal, por um lado, nem o viril pode suportá-la com facilidade, por outro, é oprimido por ela quando recai em ruína; para aquilo que é justo

A-A-B

κρείσσων ἐς τὰ **δίκαια**· **δίκη** δ' ὑπερ **ὑβριος** ἴσχει

A-A-B

melhor é avançar por meios **justos**; a **justiça** sobrepõe-se a **insolência**

Além disso, o calendário agrícola começa e termina com uma evocação das Plêiades (v. 383-384; 614-616) e um apelo a Perses (v. 397; 611). Nesse sentido, Walcot teria razão em apontar a composição em anel como uma pista para compreender a estrutura dos *Érga* (WALCOT, 1966, p. 82-100). O problema da livre associação ou justaposição, a meu ver, estaria na dificuldade em explicar trechos muito detalhados, como a descrição do escudo de Aquiles na *Ilíada*, cujo caráter de improvisação pura é difícil de aceitar, ou no caso dos *Érga* a descrição das etapas dos trabalhos agrícolas, ou a descrição das peças necessárias para fabricar a charrua. A aparente frouxidão da conexão entre os episódios, muitas vezes ligados apenas por uma partícula (*gár*), pode

ser explicada pelo caráter oral mimetizado por esse poema. Assim, ela se justificaria em um contexto de apresentação oral ou, como dissemos, de performance. Como sugere J. S. Clay, “talvez, a melhor aproximação para revelar o *design* de Hesíodo seja demonstrar que os ‘ blocos de construção’ que compõem os *Trabalhos e dias* não podem ser de fato rearranjados sem destruir seu argumento” (CLAY, 2003, p.32).

C) Os gêneros literários antigos

Embora meu objetivo aqui não seja entrar na discussão teórica sobre a formação dos gêneros literários propriamente ditos, ainda que em alguns pontos isso se torne inevitável, considerando-se que um estudo sobre poesia grega antiga não pode fugir disso completamente, pois trata-se de uma poesia fortemente formalizada, tradicional, é necessário ressaltar que algumas observações sobre os gêneros podem, no caso específico deste estudo, ser vitais para a compreensão do tema proposto pela investigação, uma vez que nos permitem contemplar a poesia grega arcaica sem desconsiderar a importância da recepção na produção poética antiga e sem superestimar a ‘originalidade’ moderna. Outra perspectiva contra a qual me posicionarei aqui diz respeito à literatura grega como fenômeno endógeno, ou seja, como um fenômeno exclusivamente fabricado pelo ‘gênio’ helênico, sem qualquer relação com as demais literaturas.

Em resumo, posso dizer que a perspectiva inerente a um estudo comparativo dessa ordem implica algum grau de padronização genérica, ou melhor, a percepção de certas semelhanças de família, que sempre têm algo a nos dizer sobre seus antepassados, ainda que a não haja correspondência estrita entre eles. Talvez uma metodologia comparativa e heurística, como sugere K. Volk (2002, p. 24 e seg.), empírica e histórica, tenha mais sucesso na análise da poesia antiga do que uma teoria dos gêneros tradicional, pois, na medida em que prioriza elementos como a ocasião (cultos, festivais, declamação pública), a forma externa (livros classificados como poesia), a forma interna (verso, linguagem poética) e o conteúdo (estórias tradicionais, ficcionadas), que são as marcas do discurso poético de uma maneira geral, tal perspectiva não apenas nos noticia acerca de sua recepção, como se caracteriza enquanto processo (2002, p. 9). Para Volk, embora não seja exatamente claro o que compreendemos por gênero literário, cuja definição é controversa, parece certo que seu papel na produção e recepção da literatura antiga é evidente (p. 25). No esteio de Genette, Volk considera que “todas as espécies, todos os subgêneros, gêneros e supergêneros são classes empíricas, estabelecidas por observação do dado

histórico” (p. 35). Em suma, ela propõe, como ponto de partida de sua análise, uma poética histórica em detrimento das chamadas poéticas clássicas²⁹.

Para F. R. Adrados, a literatura grega apresenta, historicamente, uma extensão de gêneros literários que, de um lado, nascem uns dos outros e se polarizam e se definem uns por oposição aos outros; de outro, prescindindo do plano temporal, oferecem um mostruário de possibilidades existentes com caráter geral (1978, p. 160).

A relação entre Hesíodo e Homero, ou melhor, entre os poemas hesiódicos e os poemas homéricos remonta à própria antiguidade e, se não acredito que sejamos capazes de determinar uma cronologia exata, tal relação certamente difundiu-se, chegando a ser motivo de um texto que conhecemos pelo nome de *Acerca de Homero e de Hesíodo, das suas origens e do certame entre os dois* (*Peri Omerou kai Hesiodou kai tou genous kai agonos auton*), que sabemos ser tardio, mas mesmo assim é um indício de como a transmissão de uma obra pode afetar a produção poética vindoura. Entretanto, não responde à pergunta sobre a proximidade entre os poemas de Hesíodo e Homero, nem explica seu conteúdo. A perspectiva oralista, tal como foi batizada, ressalta a tradição em detrimento da autoria; a composição de improvisado mais que a obra acabada; a performance, a apresentação pública mais do que a leitura silenciosa do gabinete de estudo. No caso de Hesíodo, mais no que no de Homero, parece haver uma fusão indistinta dessas dimensões, algo que M. Trédé define assim: “Hesíodo é a transição perfeita entre Homero e a poesia dos séculos seguintes” (1997, p.62), por isso, a obra de Hesíodo não pode ser considerada como uma composição puramente oral, como entendia Parry; nem tampouco, como declara West, elas foram escritas ou ditadas por ele; mas um intermediário entre uma tradição e outra (p. 57-58). Outra diferença entre Hesíodo e Homero reside no interesse do autor dos *Trabalhos e dias* em instruir o irmão, por meio de estórias, fábulas, máximas, descrições técnicas, enfim, por meio de um conjunto de saberes que permitam ao irmão, Perses, agir de acordo com as determinações de Zeus, sabendo o quê fazer, quando e como. A ‘agricultura’, nesse sentido, se refere ao ‘como’, e a forma de calendário ao ‘quando’. Essa é uma inovação em relação à poesia épica tradicional e constitui um traço tipicamente hesiódico.

Sem perder de vista que os estudos sobre a composição oral, sobretudo depois de Parry e Lord, nos permitem suspeitar de imediato da necessidade demasiado moderna da unidade fechada de uma obra acabada. Em outras palavras, a explicação da unidade do

²⁹ Refiro-me às poéticas prescritivas como aquelas de Aristóteles e Horácio, cf. Miguel A. G. Gallardo (, p. 09-27) e L. C. Lima (2002, p. 253-289).

poema hesiódico pelo viés temático, seja ele mono ou multitemático, tem sido bastante criticada³⁰. Para alguns, a poesia oral é de cunho completamente tradicional, não havendo espaço para a criação individual; para outros, a improvisação de acordo com cada ocasião refuta a possibilidade de algo como ‘originalidade’ ou ‘autoria’; há ainda aqueles que acreditam na substituição das práticas mnemônicas pela escrita, consideradas completamente antagônicas. Contudo, sem deixar de admitir o forte caráter tradicional da poesia hesiódica e seus inúmeros traços orais, ou seja: a importância da performance, das fórmulas, dos epítetos e das repetições, não acredito na separação radical entre oral e escrito, tal como Havelock defende. Por isso, não gostaria de confundir poesia didática com poesia sapiencial ou enciclopédia tribal. Aos poucos retomarei a discussão com a chamada teoria oralista; por ora, gostaria de ressaltar algumas objeções colocadas pelo texto de Hesíodo: primeiro, Hesíodo parece ter vivido na fronteira do período de alfabetização ou difusão maciça da escrita; segundo, pode ser que seja o primeiro poeta a demonstrar um maior grau de consciência poética, esboçando, portanto, um traço de individualidade, marcado em seu texto pelo uso da primeira pessoa do singular; terceiro, Hesíodo pode já ter lançado mão do auxílio da escrita para introduzir ou re-introduzir em seus poemas, de acordo com a ocasião, expansões ou reduções do corpo do poema durante as apresentações³¹.

Até aqui já se pode perceber pelo menos dois graus de distanciamento de Hesíodo em relação a Homero, o primeiro de ordem temática: a ‘agricultura’ não tem em Homero a importância que tem em Hesíodo; o segundo de ordem ética, pois não parece haver nos poemas homéricos uma intenção propriamente didática: ainda que o discurso de certos personagens possa ser tomado como ensinamento, isso está longe de constituir o caráter vigente desses poemas, cuja temática é a dos grandes feitos dos antepassados. Algum cuidado é aqui necessário, afinal, se é difícil, para não dizer impossível, determinar se Hesíodo é anterior ou posterior a Homero, se teve ou não acesso aos mitos e literaturas do Oriente Próximo, o fato é que Hesíodo constitui um autor importante para os Gregos e, posteriormente, para os romanos.

D) A poesia didática

³⁰ R. Hamilton nos oferece um excelente quadro das correntes interpretativas anglo-saxônicas e germânicas do século XX d.C., a propósito da composição hesiódica (1989, p. 47 e seg.)

³¹ Essa é a hipótese fundamental de West sobre a composição do poema (1978, p.41-59).

O que é poesia didática? Para P. Toohey, a poesia didática pode ser definida por três características principais: uma “intenção didática”; uma “voz única que instrui”; e um “destinatário da instrução”. Segundo K. Volk, às três características definidas por Toohey, devem somar-se mais duas: uma “consciência poética” e uma “simultaneidade poética”, que tentarei explicitar mais abaixo: por enquanto, eu gostaria de me ater a uma caracterização geral, antes de aprofundar alguns pontos. Por muito tempo, a poesia didática foi interpretada como um tipo de épica, afinal, ela utilizava-se de inúmeros recursos já consagrados pela poesia épica, como o uso do hexâmetro, das fórmulas, epítetos, repetições e painéis míticos. No entanto, a poesia didática se diferencia da épica tradicional na medida em que expressa uma explícita intenção didática, e possui um destinatário. Para Volk, não se pode confundir a poesia didática com o suposto uso didático da poesia em um ambiente onde a oralidade é mais marcante.

Ao que tudo indica, o gênero didático foi estabelecido por Hesíodo, ou seja não que o aedo beócio tenha sido seu “inventor”, mas, de acordo com essa tradição, parece ter sido ele a estabelecer em *Trabalhos e dias* o primeiro modelo de composição didática, em sua extensão, variedade temática e composição episódica, um modelo distinto tanto da épica tradicional, como da literatura sapiencial do Oriente próximo, embora incorpore características de ambas. Teria sido Hesíodo a estabelecer a “constelação professor-aluno”, fundamentada na relação entre a voz didática que ensina e o destinatário desse ensinamento; em outras palavras, há no poema de Hesíodo uma intenção didática explicitamente determinante, que servirá de modelo aos poetas didáticos posteriores. Segundo P. Toohey, de Hesíodo a Opiano a principal característica da Poesia Didática é instruir sobre algum tema ou temas concretos, como, por exemplo, a agricultura, a astronomia, a caça e a pesca etc (TOOHEY, 1996, p. 2).

Portanto, “voz que instrui”, “destinatário da instrução”, “multiplicidade temática” e “composição episódica” são basicamente, na visão de Toohey, os elementos que definem a poesia didática e seu sucesso entre os leitores antigos. Com base nisso Toohey pôde estabelecer o que chamou de arqueologia da estética didática; para ele, a poesia didática se organiza em seis gerações ou fases: a primeira, também chamada de fase oral, compreende Hesíodo (*Trabalhos e dias*) e alguns Pré-socráticos, como Xenófanes, Parmênides e Empédocles, dos quais temos apenas fragmentos. A segunda é constituída pelos alexandrinos, sobretudo Aratos (*Phaenomena*) e Nicandro (*Theriaca* e *Alexipharmaca*); a terceira por Cícero (tradução do poema de Aratos) e Lucrécio (*De*

rerum natura); a quarta por Ovídio (*Fastos*) e Virgílio (*Geórgicas*); a quinta por Horácio (*Arte Poética*); a sexta é representada por Ovídio (*Arte de amar*).

Antes disso, uma outra classificação havia sido proposta por M. Patin em seus *Estudos sobre Poesia Latina*, a qual não estabelece uma genealogia exatamente, mas classifica os poemas em dois grupos, os poemas didáticos naturais e os poemas didáticos artificiais: os poemas didáticos naturais são aqueles que verdadeiramente desejam instruir os homens, os artificiais são pretextos para jogos de imaginação (PATIN, 1868, p. 284-285). Entre estes últimos estão os poemas filosóficos e científicos (*op. cit.*, 292).

Com todo o risco que a generalização implica, a classificação de Toohey ressalta mais detalhes e, por isso, pareceu-me mais apropriada, ainda que em muitos pontos discutível. O que Toohey e Patin têm em comum é o fato de que ambos compreendem a poesia didática como uma corruptela da poesia épica, donde a classificarem como épica didática, e não um gênero autônomo.

No entanto, acredita-se hoje em dia que o gênero didático tenha tido um lugar de destaque entre os gêneros mais difundidos da antiguidade, ao lado da épica, com a qual compartilha certas “semelhanças de família” e com a qual é muitas vezes confundido, quando não subordinado. Para alguns o gênero didático não constitui um gênero literário propriamente, pois de Aristóteles a Horácio não há nenhuma menção ao gênero didático nas Poéticas tradicionais³², ao contrário, na *Arte Poética*, Aristóteles nega o estatuto de poeta a Empédocles, considerado-o um “naturalista”, um “fisiólogo”, em oposição a Homero, este sim considerado um “poeta” (I, 1447 b 16-20). As únicas menções ao gênero didático são extraídas de um fragmento de forte cunho aristotélico nomeado *Tractatus Coislinianus* e de uma *Ars Grammatika*, atribuída a Diomedes, ambos do século IV d.C. aproximadamente.

Para outros ele é, como vimos acima, apenas uma corruptela da épica tradicional, sendo que essa perspectiva se fundamenta, em geral, em uma passagem da *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, onde Hesíodo, Homero, Aratos, Nicandro e outros são citados como exemplos de poetas épicos (X, 51-56); também essa é a perspectiva de Werner Jaeger ao caracterizar os poemas de Hesíodo em sua monumental *Paidéia*; mais modernamente a perspectiva de não separação entre a poesia épica e a poesia didática é

³² Entre os antigos a visão mais difundida orienta-se por meio de três critérios comuns para definir os gêneros poéticos: 1º) A Métrica (Hexâmetro: épica; Elegíaco: elegia; Trimetros: tragédia); 2º) O Conteúdo (a épica, p. ex., lida com heróis e deuses, ‘reis e batalhas’); 3º) Um fundador (um *euretés*, um *primus inventor* explicitado por seu sucessor). Para Dalzell, a dificuldade moderna em lidar com o gênero didático se dá em função da precariedade do instrumental teórico utilizado pela crítica especializada.

defendida por M. Gale (1994), que considera superior o valor crítico dos testemunhos de Aristóteles e Quintiliano, em detrimento do *Tractatus Coislinianus*.

Há os que defendem sua autonomia. Embora já possamos perceber, desde 1868, com a publicação da obra de M. Patin, um esforço esparso em discutir o gênero didático, somente nos últimos trinta anos essa perspectiva ganhou um fôlego crítico mais consistente, graças aos trabalhos de A. Dalzell (1996) e K. Volk (2002). Tanto Dalzell, quanto Volk defendem essa autonomia com base em duas fontes consideradas marginais, ambas do século IV ou V d.C. aproximadamente, um texto anônimo de forte cunho aristotélico que classifica a poesia em dois ramos: um ramo mimético (narrativa e drama) e um ramo não-mimético (história e didática) e um outro denominado *Ars Grammatika*, atribuído a Diomedes.

O texto anônimo, cujo título é *Tractatus Coislinianus*, constitui, segundo R. Janko, a segunda parte da *Arte Poética* de Aristóteles³³, enquanto para Volk, é uma obra baseada em um tratado peripatético do período helenístico atribuído a Teofrasto ou a Andrônico de Rodes. Na poesia didática, como um gênero não-mimético, o poeta fala, ele próprio, sem a interferência de personagens, e essa inovação marca a distinção entre a poesia didática e a poesia épica tradicional. Volk retrata as transformações sofridas pelo gênero didático até que seja reconhecido como tal. Embora não seja nomeado, muitas vezes é inconsciente, como se houvesse um acordo entre o autor e o leitor, um horizonte de expectativa, isto é, um gênero. No mesmo sentido, o texto de A. Dalzell investiga as associações genéricas, para definir os tipos de poesia didática e o tipo de leitores implicados na leitura do poema, dito de outro modo, mesmo que as poéticas não mencionem o gênero didático nomeadamente, a intertextualidade presente nesses poemas aponta para outra direção.

Nesse momento é oportuno retomar a discussão sobre os elementos constitutivos do poema didático para discutir as duas características enunciadas acima. Lembro que os critérios utilizados por Volk para estabelecer o gênero didático problematizam a classificação de Toohey, no sentido de que avançam duas posições. Toohey havia proposto três características básicas, vale lembrar, “intenção didática”, “voz” e “destinatário”, enquanto a definição de Volk adota quatro características básicas: 1) a “intenção explicitamente didática”, aspecto também apontado por Toohey; 2) a “constelação professor-aluno”, que funde a segunda e a terceira características; 3) a

³³ JANKO, 1987, p. 42-55.

“consciência poética”; e 4) a “simultaneidade poética”, com as quais nos ocuparemos agora.

A “intenção didática” é caracterizada no texto pelo endereçamento do poema, Hesíodo dedica os *Trabalhos e dias* a Perses; Virgílio dedica as *Geórgicas* a Mecenas; Aratos dedica os *Phaenomena* a um estudante; Lucrécio dedica o *De rerum natura* a Mêmio; e Ovídio dedica a *Arte de amar* a todos que desejam aprender sobre essa arte. Desse ponto de vista, nem a *Ilíada* de Homero, nem a *Teogonia* de Hesíodo são poemas didáticos.

A segunda característica é igualmente marcante; como já dissemos, é um dos elementos que tornam a poesia didática algo diferente da poesia épica tradicional, isto é, o falante do texto ensina um estudante ou estudantes através do poema ele mesmo. De todos os aspectos esse é sem dúvida o mais debatido pelos especialistas (VOLK, *op. cit.*, p. 37).

A terceira característica, é que o poeta fala, ele próprio, enquanto poeta e apresenta o que está dizendo como poesia. É o aspecto que distingue épica de didático uma vez que a “objetividade épica” não deixa muito espaço para a reflexão do papel do falante como poeta ou para natureza poética de suas palavras. Os escritores latinos fazem isso explicitamente, ao passo que os gregos o fazem por meio de uma invocação às Musas. Por exemplo, Hesíodo (*Erga*, v. 1-2, 654-662); Empédocles (Frag. B, 1-3, 4, 11, 23, 35, 131); Aratos (*Phaen.* 16-18).

O quarto, diretamente relacionado ao terceiro, é a “simultaneidade poética”, que se relaciona à mimetização da performance executada por parte tanto daquele que canta, como daquele que ensina, e que engendra a impressão de que o poema está em andamento, daí o uso constante de evocativas imagens de jornadas e metáforas como carros e barcos (VOLK, *op. cit.*, p. 40).

Será apenas mais tarde, com Virgílio, no século I a.C., que o tema da agricultura será retomado por um poeta como seu tema principal, retomado e ampliado em sua extensão: como sabemos, as *Geórgicas* são compostas em quatro livros de proporções significativas. Uma peculiaridade que também acomete o poema de Virgílio, assim como o poema de Hesíodo, é a resistência da crítica em abordar a temática da agricultura; segundo A. Dallzel, um simples levantamento bibliográfico demonstraria que à *Eneida* e depois às *Éclogas* correspondem 90% dos artigos indexados pelo *L' Année Philologique*, enquanto apenas 10% se ocupam das *Geórgicas* (1996, p. 105).

No entanto, isso não é suficiente para tornar o tema menor, mas apenas para reforçar a existência de uma lacuna comum aos estudos gregos e latinos que pode ser interessante retomar. Mas vale lembrar que há uma diferença significativa entre gregos e romanos no que respeita a abordagem do tema agrícola, pois entre os romanos a agricultura já havia se tornado uma temática recorrente, pelo menos um século antes de Virgílio. Sobre a agricultura foram escritos verdadeiros tratados técnicos, como aquele de Cato, o mais antigo texto em prosa da literatura romana, intitulado *De agri cultura*, escrito entre o século III e II a.C.; e aquele de Varrão, *De re Rustica* ou *Libri rerum rusticarum*, como também é chamado, datado do primeiro século, segundo nos informa o precioso estudo de M. Trevizam, sobre a literatura agrária latina (2006, p. 86 e seg.).

Capítulo Segundo

INSTRUÇÃO E AGRICULTURA: OS ANTECEDENTES DA POESIA HESIÓDICA

1) Antes das Musas

A) Os antecedentes da poesia hesiódica

Se até aqui as questões que levantei são de ordem genérica no mais das vezes, talvez seja necessário começar a pontuar de maneira mais precisa as amarras de minha argumentação. Para que não soe desarticulada e não se perca de vista o que de mais importante este trabalho tem a apresentar, faz-se mister indicar de que maneira o tema da agricultura e a problemática em torno do gênero literário se comunicam. É necessário, portanto, que se tome uma posição, ainda que provisória, sobre sua especificidade. Em última instância, é necessário que se esclareça a tese para a qual apontam essas primeiras observações. Antes de prosseguir, me deterei um pouco mais sobre isso. Quando nos debruçamos sobre os *Trabalhos e dias*, somos levados a pensar sobre a constituição do cosmos por ele apresentada, em função do grau de comprometimento de sua poesia com a tarefa de localizar o lugar do homem dentro do processo cósmico no qual ele se encontra inserido. Em uma palavra, trata-se de definir de que maneira a noção de ciclo nos permite considerar as experiências humanas como um índice desse processo. Não basta, nesse sentido, aceitar que as coisas estão em movimento contínuo, precisamos compreender esse movimento como uma realidade com a qual a condição humana precisa se haver para determinar seu estatuto e suas contingências. Ao discutir o caráter oral da poesia arcaica esbarramos com um primeiro indício desse movimento, pois a circularidade constituída pela composição em anel nos remete a exigência de um constante retorno ao ponto de origem da enunciação. Quando definimos a temática agrícola como nosso objeto primeiro é porque essa temática simboliza por excelência a ideia dos ciclos que se alternam continuamente. E se retomamos os sentidos da Terra é para fazer alusão ao princípio estabelecido por essa divindade no processo de constituição da ordem e da desordem que determina o plano da concepção de mundo, tal como Hesíodo a determina em seus poemas. Por fim, se retomamos a discussão sobre os gêneros literários antigos, em especial o gênero didático é porque tal gênero especializou-se desde seu surgimento a abordar o caráter cíclico da natureza, donde sua predileção por práticas agrícolas e

observações astronômicas. Mais do que isso, seu aspecto didático reafirma a importância da repetição como fundamento do processo de aprendizagem. Em última instância, a própria condição humana, tal como nos permite vislumbrar o poema de Hesíodo, se encontra totalmente comprometida com essa idéia de circularidade. Apesar da amplitude dos dados coligidos no primeiro capítulo e de sua aparente superficialidade, o que procurei fazer foi construir um ponto de partida a partir do qual a leitura dos *Trabalhos e dias* pudesse ser retomada de uma perspectiva cuja prioridade repousasse sobre o caráter fundamentalmente cíclico, tanto dos eventos cósmicos, quanto dos eventos humanos. E se julgo agora necessário comparar o texto de Hesíodo a outros textos, não é por mero deleite de erudição, mas porque acredito que a percepção cíclica do tempo encontrava-se profundamente disseminada nas mais diversas culturas cujo ponto máximo de organização permitiu o surgimento da cidade e a formulação de um calendário que permitisse conceber o momento adequado para executar cada ação, conservando a maior quantidade de energia empenhada para obter o melhor resultado possível. No caso em questão, Hesíodo instrui Perses a reconhecer o caráter cíclico da ordem estabelecida por Zeus e a partir daí ser capaz de respeitá-la e de agir segundo sua lei. Para os poetas didáticos, tanto alexandrinos quanto latinos, Hesíodo representou uma espécie de modelo a ser seguido, já que muitos de seus episódios e temas reverberam na história da literatura clássica de maneira evidente, sendo considerado por muitos o inventor desse gênero literário, em parte associado à poesia épica homérica, em parte associado à tradição lírica, mas, se recuarmos nossa perspectiva para o leste, seremos capazes de reconhecer nas tradições literárias do Oriente Próximo, ainda que de maneira dispersa e nem sempre evidente, inúmeros aspectos que em Hesíodo já se encontram sintetizados. Por isso, pareceu-me importante tentar estabelecer uma relação entre os *Trabalhos e dias* e as tradições épica e sapiencial, a partir da qual reafirmarei a posição de Hesíodo no quadro histórico da literatura grega e ao mesmo tempo espero lançar alguma luz sobre o problema da circularidade. Nesse sentido, o mais pertinente a fazer é buscar nos antecedentes hesiódicos os primeiros indícios ou elementos que permitiram a Hesíodo elaborar seu poema a partir de uma noção geral e ao mesmo tempo agregar uma diversidade de fontes que à primeira vista podem parecer desarticuladas.

Segundo nos conta West, foi em 1934 que se tentou pela primeira vez aproximar os *Érga* da literatura sapiencial do Oriente próximo (WEST, 1978, p.34), sem muito sucesso, afinal, apenas algumas décadas depois as inscrições em cuneiforme gravadas nas placas de barro puderam ser decifradas, revelando aspectos em muitos pontos

semelhantes à experiência grega e apontando entre elas certas proximidades. No entanto, como aceitar tais semelhanças, ou ainda, como justificá-las diante da acusação de anacronismo? Teriam tais elementos orientais tomado forma durante o período micênico, sendo preservados pelos Jônios? ou teriam sido formulados pelos próprios Jônios, porém tardiamente? ou ainda teriam chegado a Beócia por outra via? Tanto West quanto Walcot advogam a favor dessa última alternativa, porém eles diferem quanto à rota de sua transmissão. Para Walcot a transmissão teria partido do litoral norte da Síria, passado por Chipre, depois para Cálcis, na Eubéia, ou para as Cíclades e em seguida para a Beócia (WALCOT, 1966, p. 118-123). Já para West, a transmissão também teria se dado a partir da Síria e em seguida passado por Chipre, porém, depois teria chegado a Creta, seguido para Delfos e por fim a Beócia (WEST, 1978, p. 23-30, n. 4). Para mim, se considerarmos verdadeiro o dado autobiográfico apresentado por Hesíodo no corpo do poema, refiro-me a vinda de seu pai para a Beócia, tendo saído de Cime, uma colônia eólica na Ásia menor, não vejo porque não admitir a possibilidade de que talvez essas tradições não fossem completamente alheias a Hesíodo. No limite, tanto a tradição épica quanto a tradição sapiencial teriam surgido na Ásia e somente posteriormente penetrado no continente grego.

A análise do poema de Hesíodo, entretanto, não suscita apenas a possibilidade de fontes sapienciais, mas de maneira igualmente inextricável a da tradição épica como fonte. A comparação com os poemas Homéricos, como sabemos, é motivo de uma longa tradição crítica que desde o início esforçou-se por demonstrar a subordinação dos poemas de Hesíodo aos poemas de Homero, começando pela datação cronológica. A opinião mais comum entre os estudiosos é a de que os poemas Homero sejam mais velhos que os de Hesíodo, seja como for, os poemas de Homero tal como nos foram transmitidos, parecem apresentar um grau mais adiantado de fixação. Mas não seria demais ressaltar que ambos, Hesíodo e Homero, compartilharam de uma mesma tradição de poesia oral. Assim como o dialeto homérico, o dialeto hesiódico é artificial, ele congrega elementos dóricos, jônicos e eólicos; além disso, segundo Edwards, cerca de 75% das fórmulas encontradas nos *Érga* ocorrem na tradição iliádica (EDWARDS, 1971, p. 31); e também, como na poesia homérica, a poesia hesiódica lança mão de repetições internas. Especificamente no caso dos *Trabalhos e dias*, há repetições de grupos de versos e de frases: nove repetições de versos, trinta e duas repetições de frases antes da cesura, sessenta e quatro repetições de frases depois da cesura, uma repetição de frase no meio do verso e pelo menos três repetições totais ou parciais em uma posição diferente do verso. Essa

estimativa, igualmente mensurada por Edwards (*op.cit.*, p. 40), reforça o laço entre os dois primeiros grandes poetas gregos. Recapitulando, se até aqui fui capaz de recolher elementos suficientes para que nos localizemos dentro da história crítica da recepção do poema de Hesíodo e se consegui apresentar minimamente um esboço do poema em seu conjunto, isto é, me atendo à sua estrutura, composição e temática, talvez seja necessário agora aprofundar um pouco mais dois aspectos específicos, porém, a meu ver relacionados: o modelo da Instrução adotado por Hesíodo nos *Érga* e a escolha da temática agrícola.

Eu gostaria de adiantar, no entanto, que a questão não se limita a mensurar a influência de uma literatura sobre a outra, não se trata de uma contabilidade de créditos e débitos literários, ao contrário, trata-se de buscar na fronteira entre essas diferentes tradições aquilo que nos permite perceber o trânsito cultural e literário. Nesse sentido, não buscarei com base em uma exposição meramente cronológica estabelecer o que Hesíodo deve a Homero ou às tradições literárias do Oriente Próximo, mas apontar o que elas parecem compartilhar.

Acredito que a comparação entre essas tradições literárias nos permitirá perceber que o papel da agricultura no estabelecimento da condição humana não é uma exclusividade hesiódica, mas encontra-se difundida nas muitas culturas existentes desde o Egito e a Mesopotâmia até a Anatólia. É claro que uma comparação termo a termo não seria possível, sobretudo sem o recurso ao aparato lingüístico, no entanto, podemos contar com as recentes e bem comentadas traduções dos textos sapienciais, uma vez que nosso recorte se restringe a questões de ordem temática. Embora seja igualmente necessário lembrar que muito desse material se restringe ao uso ritualístico, como no caso do poema sobre a luta entre o deus da tempestade e o dragão, recitado durante o *Purulli*³⁴; ou a recitação do *Ennuma Elish* (poema da criação babilônico) durante o *Akitu*³⁵; o mesmo ocorre com o poema cananeu a Baal e a cerimônia de Edfu no Egito (BERNABE, 1979, p. 29-30). Mesmo que não possamos avançar para além da pura especulação, eu suspeito que o poema de Hesíodo participa dessa atmosfera ritualística de uma maneira talvez mais intensa do que qualquer outro exemplar da literatura grega. Estou convencido de que a agricultura como tema poético extrapola a simples descrição de procedimentos técnicos para produzir alimentos, abarcando todo um modelo religioso de vida e sociedade. Dito de outro modo, a temática agrícola pode remontar em última instância aos antigos cultos

³⁴ Festival anual hitita cujo nome parece significar “festival da terra”.

³⁵ Principal festival mesopotâmico.

de fertilidade e fecundidade surgidos muito antes do estabelecimento dos gregos nos Bálcãs, e talvez tenha sobrevivido na Grécia em meio às concepções religiosas associadas à continuidade cíclica entre vida, morte e ressurreição.

Seria forçado, é claro, atribuir aos *Trabalhos e dias* uma concepção explícita de imortalidade da alma, no entanto, isso não exclui o fato de que o poema de Hesíodo já esboça uma preocupação com a vida após a morte. O mito das “raças”, narrado logo após o mito de Prometeu e Pandora, nos dá alguma notícia sobre isso. Voltarei a esse assunto no próximo capítulo, por enquanto gostaria de ressaltar que o almanaque agrícola, que ocupa a maior parte do poema, também toca nessa questão do ciclo recorrente, primeiro por meio da forma de calendário, buscando estabelecer um conjunto de sinais que permitam reconhecer o ciclo das estações, imagem com a qual Hesíodo concebe a *Díke*, que juntamente com *Eunomia* e *Irene*, filhas de Zeus e Thêmis, constituem as *Hórai*, “que cuidam dos campos dos perecíveis mortais”³⁶. Os ciclos de renovação parecem encontrar na terra a melhor ilustração de seu movimento: simbolizada em seu aspecto materno, a terra é a fonte da vida. E a atividade agrícola, enquanto uma dádiva da terra à manutenção da vida humana, carrega a exigência da observação de seus ciclos, a fim de que seus frutos possam ser colhidos em abundância e no momento oportuno.

Entre os gregos a dimensão religiosa da prática agrícola nos remete a Deméter, em cujo mito o desaparecimento e posterior retorno da sua filha, Perséfone, pode ser associada à passagem do inverno para a primavera e, até onde podemos saber, exerceu um papel fundamental nos cultos de mistérios celebrados em Eleusis, aplicando à vida humana a mesma noção cíclica constatada na natureza. Mas, de acordo com a tradição hesiódica dos *Érga*, Deméter parece simbolizar a fertilidade dos campos cultivados, ao passo que *Gaia*, a Terra, considerada como “a mãe” de tudo (v. 563), guarda para si a primazia sobre a fertilidade. O caráter materno da terra não deve aqui ser dissociado da temática agrícola, pois a terra como mãe, responsável pela nutrição e pela abundância, parece ter sido venerada desde o Neolítico e, muito embora não possamos reconhecer entre os povos distintos uma divindade comum, única, o fato é que a função da fertilidade se encontra inextricavelmente associada ao estabelecimento da condição humana, na medida em que é a terra que produz o alimento. Nesse sentido, acredito que possamos compreender as diferentes divindades relacionadas à fertilidade e à fecundidade como possuindo uma origem comum associada em primeiro lugar à Terra, tendo paulatinamente

³⁶ *Teogonia* v. 903.

experimentado um processo de antropomorfização que resultou na divisão dessas atribuições a mais de uma divindade. Dependendo de como compreendemos o termo micênico Po-ti-ni-ja (*pótnia*)³⁷, a história dessa especialização, se é que podemos tratá-la assim, pode remontar ao período do Bronze. Já entre os povos da Anatólia e do Oriente próximo uma “mãe” parece ter sido cultuada por sumérios, acádios, babilônicos e mais tarde por hititas, enquanto em Hesíodo, Gaia parece ocupar essa posição, mas ao mesmo tempo representa o local de morada, a fonte de alimento e a genitora tanto dos deuses quanto dos homens, e nesse sentido ela ainda reúne em si mesma os atributos da fecundidade e da fertilidade, à maneira das “mães” ou “senhoras” asiáticas, que trazem a seu lado um “senhor” ou um consorte³⁸. A história grega, pelo menos depois de 1952, ano em que Ventris e Chadwick publicaram os primeiros trabalhos sobre o linear B micênico, precisou ser profundamente revisada, afinal demonstrou-se uma continuidade entre as civilizações egéias e anatólias, durante o período do Bronze, mais efetiva do que se supunha até então. A decifração da escrita micênica revelou o parentesco da misteriosa escrita contida nas placas de barro cozido com as demais chamadas línguas indo-européias. Se até então o marco da datação histórica era estabelecido com relação ao evento da guerra de Tróia, a partir daí ele precisou ser recuado em quase um milênio, mergulhando as origens gregas num passado mais remoto e de difícil acesso. Como se sabe, o conteúdo das placas não nos permite ir muito longe na especulação, pois elas se concentram quase que exclusivamente no âmbito administrativo dos palácios, embora possamos também averiguar a existência de placas contendo inscrições sobre oferendas rituais e alguns nomes de divindades, mas nenhum texto literário foi descoberto (CHADWICK, 1977, p. 36-57) .

B) Agricultura e instrução na poesia homérica

Quando nos debruçamos sobre a história da literatura grega é impossível não nos remetermos imediatamente a Homero e à poesia épica, pois, por mais complexo que isso possa ser e por mais problemas que isso possa suscitar, não acredito que possamos de fato compreender a literatura grega sem tomar suas obras como ponto de partida. A *Ilíada* e a *Odisseia* permeiam direta ou indiretamente aquilo que tradicionalmente chamamos de

³⁷ PALMER, 1998 (1963), p. 238-245.

³⁸ O Ciclo de Inanna, deusa suméria da fertilidade, chamada pelos acádios de Dumuzi, constitui um excelente exemplo disso, cf. WOLKSTEIN e KRAMER (1983).

literatura no ocidente. Independentemente de terem sido compostos por uma ‘escola’ de cantores tradicionais ou por um poeta específico chamado Homero, de terem sido escritos, ditados, cantados por ele ou não, é inegável o débito que a cultura ocidental, como um todo, tem com estes poemas. Eles não se limitam a fornecer paradigmas do ponto de vista literário, mas também nos oferecem um quadro de costumes morais e religiosos da sociedade grega do período arcaico.

Na tradição épica, representada pela *Ilíada* e pela *Odisseia*, é inquestionável a supremacia de Zeus sobre todos os deuses, e embora *Gaia* seja tomada como uma divindade pela qual se estabelece um juramento³⁹, nem de longe ela parece ocupar a importância que desempenha no cosmos de Hesíodo. Aparentemente, mesmo a agricultura parece não ser tomada como uma atividade, por excelência, destinada ao herói homérico. No entanto, ela não está completamente ausente. Na *Odisseia*, por exemplo, creio que somos capazes de verificar pelo menos uma passagem onde a agricultura é mencionada (*Odisseia*, XVIII, 366-381); e na *Ilíada* – em um trecho muito comentado do canto VI (vv.142-149), onde Glauco se apresenta a Diomedes como um “homem que se nutre dos frutos da terra” e como tal, sujeito a tombar pelo chão, como as folhas das árvores – a metáfora vegetal utilizada para caracterizar as gerações humanas e sua condição básica não deixa de chamar a atenção, embora seja menos . Não encontramos apenas alusões à agricultura presentes em Homero, encontramos também, sobretudo na *Ilíada*, alguns aspectos que podem ser associados a um modelo didático.

No canto XVIII da *Odisseia*, já de volta à Ítaca, com a ajuda de Atena, Eumeu e Telêmaco, Odisseu assume a forma de um velho e, passando-se por um mendigo cretense, infiltra-se no palácio, onde os pretendentes estão instalados, para observar e colocar à prova seus servos, enquanto isso acaba sendo alvo das provocações de Iro, um mendigo, que, incitado pelos pretendentes, inicia um duelo com Odisseu-mendigo, e, derrotado Iro, um deles, Eurímaco, zomba do vencedor. A zombaria de Eurímaco é significativa, ele oferece ao vencedor da luta, Odisseu, alimento, roupas e sapatos em troca de sua servidão, a ser cumprida nos trabalhos do campo, mas o pretendente não acredita que sua proposta será aceita, pois acredita que o mendigo aprendeu a viver na preguiça, preferindo segundo Iro diz “andar por aí a pechinchar tudo com que possas encher esse ventre insaciável” (v. 362-364). Ao ouvir a proposta maledicente do pretendente, Odisseu lhe diz as seguintes palavras:

³⁹ *Il.* VI, 104 e 278; XV, 36; XIX, 259.

Se ambos, Eurímaco, aposta firmássemos para uma ceifa
na primavera, que é o tempo em que os dias mais longos se tornam,
dentro do campo de feno, estando eu com uma foíce recurva
e tu com outra mão, a apostar no rude trabalho,
ambos sem nada comer até à noite – e que o feno abundasse! –
ou se, em vez disso, uma junta de bois, dos melhores, nos fosse
dado guiar, corpulentos e fartos, de pêlo brilhante,
da mesma idade e igual força, de nunca dobrada pujança,
em quatro jeiras de campo, e os torrões aos arados cedessem,
certo haverias de ver como um sulco direito eu traçara.
Ou, caso o filho de Crono mandasse, hoje mesmo, uma guerra
de qualquer parte, e um escudo eu tivesse, assim como duas lanças,
e um capacete de bronze, que às fontes bem junto me fosse,
certo haverias de ver como à frente de todos brigara,
mas, és de todo arrogante e no peito tens ânimo duro.

(*Od.* XVIII, 366-381. Trad. Carlos Alberto Nunes)

Embora não constitua uma função de importância propriamente menor, o pretendente se refere aos ‘trabalhos do campo’ como sendo função de um servo, e nesse sentido, a zombaria se funda justamente na suposta inferioridade da tarefa, o que é desmentido pelo desafio lançado por Odisseu-mendigo a Eurímaco, afinal ele requer tanta força e coragem quanto a guerra⁴⁰.

Além dessa referência na *Odisseia*, uma outra que ocorre na *Ilíada*, chama a atenção porque como dissemos, ela se serve de uma metáfora vegetal para caracterizar o homem em uma cena de combate entre o Tídamo Diomedes e o Lício Glauco, no canto marcado pelo encontro entre Heitor e Andrômaca.

Mas, se, ao contrário, é humano e te nutres dos frutos da terra,
Chega-te, e logo hás de ver-te, por certo, no extremo funesto

(*Ilíada*, VI, v.142-143; 145-149. Trad. Carlos Alberto Nunes)

As gerações mortais assemelham-se às folhas das árvores,
Que, umas, os ventos atiram no solo, sem vida; outras brotam
Na primavera, de novo, por toda a floresta viçosa.
Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira.

(*Ilíada*, VI, v. 145-149. Trad. Carlos Alberto Nunes)

⁴⁰ Essa não será a única vez na história da literatura antiga em que ‘trabalhos do campo’ e ‘guerra’ aparecem relacionados, essa relação aparecerá nas obras de Xenofonte, o *Econômico* e a *Ciropeia*, e constituirá uma das diretrizes políticas do império romano durante o período augustano, como sugere a dedicatória das *Geórgicas* de Virgílio a Mecenas, ministro de Augusto.

Quanto aos aspectos didáticos atribuídos aos poemas de Homero, o exemplo mais difundido está no canto da embaixada ao acampamento de Aquiles, o canto IX, onde Fênix, um dos embaixadores, tenta dissuadir Aquiles a regressar ao campo de batalha, utilizando-se do argumento de que fora enviado por Peleu, pai de Aquiles, como seu tutor

por Peleu fui mandado seguir-te, no dia
em que de Ftia te enviou para o filho de Atreu, Agamémnone,
ainda na infância, igualmente inexperto nas guerras penosas
e nos discursos das ágoras, onde heróis se enaltecem.
sua intenção foi que viesse contido, porque te ensinasse
como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática.

(*Ilíada*, IX, v. 438-443. Trad. Carlos Alberto Nunes)

Outra ocorrência encontrada na *Ilíada* pode ser igualmente elucidativa a esse propósito, ao final do poema, no canto XXIII, dedicado ao funeral de Pátroclo, durante os jogos em sua homenagem, mais precisamente durante a corrida de cavalos, o sábio Nestor dedica ao filho Antíloco conselhos sobre como se portar na corrida. Embora seja uma passagem longa, pareceu-me pertinente reproduzi-la aqui.

Os corredores de pêlos brilhantes apresentou, logo, Antíloco,
filho notável de velho Nestor, majestoso monarca
que de Neleu descendia. Os cavalos que o carro lhe tiram
eram da raça de Pilo. Achegou-se-lhe o pai para dar-lhe
orientação judiciosa, conquanto prudente ele fosse:
“ainda moço, meu filho, aprendeste de Zeus e Posido,
que te são muito afeiçoados, as regras de eqüestre corrida.
Não necessito, por isso, falar-te com muitas minúcias,
que em torno à meta voltar te é bem fácil. Contudo, são lerdos
teus dois cavalos, razão por que temo qualquer desventura.
Em recompensa, se os outros aurigas dispõem de parelha
mais desenvolta, a eles todos excede em férteis recursos.
Deves, portanto, meu caro, valer-te de todos os meios
que te ditar o intelecto; a perder não me venhas o prêmio
na derrubada das árvores, mais vale o jeito que a força;
é a habilidade, somente, que em mar tempestuoso permite
ao timoneiro seu frágil batel conduzir com firmeza.
Com arte, assim, vence o auriga prudente os demais contendores.
O que nos seus corredores confia e no célere carro,
sem reflexão se permite dar voltas de um lado para o outro;
vagam, por fim, pelo estádio, os cavalos; é inútil contê-los.
Mas, quem dispõe de corcéis inferiores, de tudo se vale:
firme na meta, contorna-a de perto, sem nunca esquecer-se
de, quando for necessário, afrouxar-lhes as rédeas de couro,
mas de contínuo os domina, a olhar sempre os que vão na dianteira.
Ouve um sinal de confiança, que, certo, não há de esquecer-te:
Um tronco seco se eleva uma braça, ali, fora da terra,
Ou de carvalho ou de pinho, que a chuva estragar não consegue,
por duas pedras mui alvas ladeado, no ponto preciso
onde se estreita o caminho, que daí para diante é mais amplo.
Provavelmente assinala o sepulcro de alguém morto há muito,
se não for marco de pista ali posto por homens de antanho.

Lá, pôs a meta o divino Pelida de pés muito rápidos.
Rente a esse tronco os cavalos e o carro habilmente dirige,
inclinação para a esquerda imprimindo no corpo, por cima
do parapeito traçado. O corcel da direita procura
estimulá-lo com gritos, soltando-lhe a rédea vistosa;
mas que o da esquerda perpassasse tão perto da meta, que tenhas,
quase, a impressão de que o cubo bem feito da roda, na pedra
vai esbarrar. Mas evita, ainda mesmo de leve, tocá-la;
danificar poderias o carro e ferir os cavalos,
o que vergonha te fora e prazer aos demais causaria.
Sê, pois, prudente, meu filho, e com muita cautela procede.
Se conseguires, guiando os cavalos, passar essa meta,
não haverá quem te alcance e, ainda menos, consiga adiantar-se-te,
mesmo de Aríone, o forte cavalo de Adrasto, o levasse,
de rapidíssimo curso e de origem divina, ou os cavalos
de Laomedonte, os melhores, por certo, que em Tróia se criaram”.
Pós haver dado conselhos preciosos ao filho dileto,
volta a sentar-se o Neleio Nestor entre os fortes Aquivos.

(*Ilíada*, XXIII, v. 301-350. Trad. Carlos Alberto Nunes)

Embora tenhamos sido capazes de apresentar até aqui uma série de semelhanças entre a poesia homérica e a poesia hesiódica, é preciso notar suas dessemelhanças com a mesma especificidade. Do ponto de vista formal as dessemelhanças são mínimas e quase sempre constituem uma variação de uma fórmula tradicional, sendo que com poucas exceções o vocabulário também pertence ao repertório homérico, no entanto, do ponto de vista ético, parece haver uma discordância acentuada entre Hesíodo e Homero.

Homero assinala, por meio de *mákar*, uma distinção entre homens e deuses⁴¹, porém, não exclui a possibilidade de que certos homens, ou determinados tipos de homem, sejam agraciados com dádivas exclusivas dos “imortais”⁴². Por sua vez, o sentido de *ólbos* em Homero caracteriza uma prosperidade material, isto é, uma abundância de recursos (riquezas, alimentos etc.), quase sempre concedida aos homens por um deus⁴³. Os usos de *mákar* e *ólbos* em Homero, portanto, desempenham um papel fundamental na esfera religiosa, sua marca determina a relação entre homens e deuses, estabelecendo um trânsito entre o humano e o sagrado, por meio da participação daquilo que é divino no que é humano. A “prosperidade” (*ólbos*) é, em geral, uma dádiva dos deuses a certos homens, ao passo que a “bem-aventurança” (*makaríá*) é restrita apenas aos deuses que

⁴¹ *Ilíada*: I, vv. 339, 406, 599; IV, v. 127; V, vv. 340, 819; VI, v. 141 etc.; *Odisseia*: I, v. 82; IV, v. 755; VIII, vv. 281, 306, 326; IX, vv. 276, 521; XII, vv. 61, 371, 377 etc.

⁴² *Ilíada*: III, v.182; XI, v. 68; *Odisseia*: I, v. 217; V, v. 306; VI, vv. 154-158; XI, v. 483; XVII, v. 165.

⁴³ *Ilíada*: XVI, v. 596, XXIV, vv. 536, 543; *Odisseia*: III, v. 208; IV, v. 208; VIII, v. 413; XIII, v. 42 etc.

são caracterizados justamente pela não necessidade de comer o pão e beber o vinho⁴⁴. A necessidade de comer é traço fundamental da condição humana, não dos deuses.

Enquanto em Homero parece haver certa continuidade entre mundo humano e mundo divino, ou ao menos uma proximidade maior, em Hesíodo essa continuidade se desfaz quase que completamente. Segundo Cornelis de Herr, o mundo da épica homérica, quando os homens se moviam e falavam com os deuses, e podiam ser comparados com eles, é remoto em Hesíodo (HERR, 1968, p. 19). No entanto, certos elementos da condição humana permanecem muito semelhantes, o caráter mortal e temporal é uma prova disso. Como se verá mais abaixo o porquê, os homens da geração de Hesíodo foram privados da companhia dos deuses. O poema de Hesíodo deixa entrever por meio da estória das cinco gerações que o declínio dessas gerações se associa à incapacidade humana em conter a *hýbris*, isto é, o “excesso”, a “desmedida”, a “violência”. Ao todo, *mákar* ocorre oito vezes ao longo dos *Trabalhos e dias*, e como se pode ver nos versos abaixo, em nenhuma situação ele ocorre qualificando um homem, como se os homens não pudessem atingir essa “bem-aventurança”, mas apenas os deuses, os daimones e os semi-deuses:

v. 136: ἤθελον οὐδ' ἔρδειν **μακάρων** ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
nem queriam sacrificar nos sagrados altares dos **bem-aventurados**,

v. 139: οὐκ ἔδιδον **μακάρεσσι** θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.
Não ofereciam aos deuses **bem-aventurados** que detêm o olimpo

v. 706: [εὖ δ' ὄπιν ἀθανάτων **μακάρων** πεφυλαγμένος εἶναι.]
[guarda bem o temor dos imortais **bem-aventurados** .]

v. 718: τέτλαθ' ὀνειδίξειν, **μακάρων** δόσιν αἰεν ἔόντων.
Ouses censurar: concedem-na os **bem-aventurados** que são sempre.

v. 730: μὴ δ' ἀπογυμνωθεῖς· **μακάρων** τοι νύκτες ἔασιν.
Nem se estiveres nu. As noites pertencem aos **bem-aventurados**.

v.141: τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι **μάκαρες** θνητοῖς καλέονται,
estes são chamados pelos mortais de hipocτόnios bem-aventurados

⁴⁴ *Ilíada*, V, 339.

v. 171: ἐν **μακάρων** νήσοισι παρ' Ἰκεανὸν βαθυδίην,

nas ilhas dos **bem-aventurados**, junto do Oceano profundo,

v. 549: ἄηρ πυροφόροις τέταται **μακάρων** ἐπὶ ἔργοις,

uma névoa se estende pelos campos férteis dos **bem-aventurados**,

Do mesmo modo, *ólbos* e seus derivados aparecem oito vezes no poema, às vezes marcando, como em Homero, uma concessão dada pelos deuses,

v. 172: ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν

heróis afortunados, aos quais um fruto doce como o mel

v. 281: γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς·

sabendo, prosperidade lhe dá Zeus de vasto olhar

v. 379: ῥεῖα δέ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον·

com facilidade Zeus concederia a muitos prosperidade infinita;

Noutras a “prosperidade” ocorre em oposição à “miséria”, mas de uma maneira geral, sempre relacionada à esfera material:

v. 321: εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔληται,

Pois se alguém toma também com as mãos pela violência grande riqueza

v. 319: αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίη, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.

A vergonha se liga à miséria, a confiança à prosperidade.

v. 326: ἀνέρι τῷ, παῦρον δὲ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.

Desse homem, e por pouco tempo o acompanha a prosperidade.

v. 637: οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,

não fugia da abundância, da riqueza e da prosperidade,

v. 826: τάων **εὐδαίμων** τε καὶ ὄλβιος ὅς τάδε πάντα

Feliz afortunado também é aquele que todas estas coisas,

Em Hesíodo, a “felicidade” estabelece os contornos da condição humana, ressaltando o caráter precário e fugaz do homem, mas resguardando àquele que souber compreender os desígnios de Zeus, cuja vontade estabeleceu a “justiça” como principal valor, uma existência menos violenta, o esforço do trabalho criando, ao menos, a possibilidade de se livrar da fome. Mesmo que isso seja só uma possibilidade, Hesíodo parece ter esperança de que a vontade de Zeus há de cumprir-se. Embora tenhamos sustentado em algum momento que, em relação a Homero, o mundo dos deuses e o mundo dos homens havia se afastado consideravelmente um do outro, talvez tenhamos que suspender o juízo sobre isso, afinal, a leitura atenta dos poemas de Hesíodo revela uma curiosa relação dos homens com a esfera do sagrado. Em Hesíodo, o respeito pelos deuses constituiu um *éthos* mais austero e sóbrio, por conseguinte, uma “felicidade” limitada ao ter pouco e com muita dificuldade, isto é, apenas o necessário para sobreviver e poder cumprir com os ritos sacrificiais devidos aos deuses, gerarem descendentes e se alimentarem dos frutos da lavoura. A poesia de Hesíodo tem um caráter didático, isto é, ela almeja ensinar alguma coisa a alguém, essa forte intenção didática, embora possa ser percebida indiretamente nos poemas de Homero, é claramente delineada nos *Trabalhos e dias*. As lições ensinadas dizem respeito ao comportamento e aos hábitos culturais que fornecem à sociedade ou às sociedades, de uma maneira geral, seu estoque de tradições e fórmulas utilizadas por um grupo social para avaliar a ação dos indivíduos que o compõem. Em outras palavras, o conteúdo do poema aponta para a formulação de um *éthos* comum.

Como espero ter demonstrado até aqui, os poemas de Hesíodo, quando apreciados mais de perto, revelam uma complexidade surpreendente e, ao mesmo tempo, chamam a atenção por sua extensão reduzida e suas peculiaridades poéticas. Eles nos fazem pensar na ocasião de sua performance, no significado da escolha de um destinatário e no caráter autobiográfico adotado pelo poeta como elemento de universalidade.

C) Agricultura e instrução na poesia sapiencial do Oriente Próximo

A região do Oriente Próximo desenvolveu as primeiras civilizações cuja capacidade técnica tornou possível ao homem domesticar a vegetação selvagem e ampliar seu controle sobre as condições geográficas, além disso, desde o período proto-dinástico, aproximadamente 3200 a.C., os sumérios desenvolveram um tipo de escrita que

conhecemos como o cuneiforme⁴⁵. Como se sabe, esse tipo de escrita foi compartilhado pelos inúmeros povos que se revezaram no poder nessa região: sumérios, acádios, babilônios, elamitas, hititas e assírios e muitos dos textos que sobreviveram até nossos dias possuem inúmeras versões, o ciclo de *Gilgamés*, por exemplo, possui uma versão suméria, uma acádia, uma hitita, uma hurrita e uma ninivita (BOTTÉRO, 1998); existem coleções de provérbios bilíngües, inscritos em sumério e acádio (LAMBERT, 1960); entre os textos literários hititas encontramos mitos de fundo anatólico, mesopotâmico, cananeu e hurrita (BERNABE, 1979); ou seja, mais do que um celeiro agrícola do mundo antigo, essa região é um celeiro de povos e culturas, que se atravessam e se misturam continuamente. De qualquer modo, placas de barro contendo conteúdo literário não são anteriores à primeira dinastia de Ur (2900 – 2330 a.C.) e sua circulação só se intensificará posteriormente, durante o período Médio-babilônico (1600 – 1100 a.C.). Da mesma época, mas na outra ponta do Crescente, no Egito, encontramos inúmeros exemplares de um gênero literário muito curioso, as Instruções, algumas delas remontando ao período da terceira dinastia, isto é, ao século XXVII a.C., como as *Instruções de Kagemni* e as *Instruções de Hordedef*. No entanto, as *Instruções de Ptahhotep*, proveniente da quarta dinastia, vale dizer, do século XXV a.C., nos fornecem a melhor comparação com os *Trabalhos e dias* de Hesíodo, por tratar-se de um pai instruindo seu filho, e em algumas recensões um sábio instruindo um ignorante. Longe de serem desprezíveis, os 667 versos das *Instruções de Ptahhotep* não estão isolados dentro da tradição literária egípcia, pois possuímos inúmeras obras desse gênero, as *Instruções de Merikare*, as *Instruções de Amenemhet*, as *Instruções de um homem ao seu filho*, as *Instruções de Sehetipibre*, a *Instrução educacional de Ani*, a *Instrução educacional de Amennakhte*, a *Instrução de Amen-em-Opet* e as *Instruções de Onchsheshonqy* (WEST, 1978, p. 8-12). Em breve retomaremos um trecho específico de uma dessas Instruções para que possamos mais tarde compará-la à Instrução de Perses. Por enquanto, me parece necessário ressaltar o motivo que determinou a escolha dessas tradições como ponto de comparação com a poesia hesiódica: elas, assim como a tradição hesiódica, não só se reportam a um momento crítico de suas respectivas civilizações, como reafirmam intensas trocas culturais entre si, formulando uma espécie de literatura da fronteira, não uma literatura

⁴⁵ Embora os sumérios já tenham desenvolvido um tipo de escrita em aproximadamente 3400 a.C., os primeiros textos literários só apareceram por volta de 2600 a.C., e as cópias mais antigas datam de 1900 a 1600 a.C.

universal, mas uma literatura consolidada na experiência conjunta de diferentes povos e sociedades. Uma literatura que de modo algum é autóctone.

Para que possamos relacionar a tradição grega à tradição sapiencial do Oriente Próximo, talvez fosse necessário, como faz West, pensar em três hipóteses ou fontes: a) um desenvolvimento autóctone; b) uma descendência direta da tradição indo-européia; ou c) uma migração originária do Oriente Próximo para a Grécia durante o período Micênico (WEST, 1978, p. 26). No entanto, para West, a influência do Oriente Próximo sobre Hesíodo pode ser aferida indiretamente, mas isso não significa que um particular tipo de literatura o influenciou, por isso ela deve ser considerada a partir de uma difusão geral, o quer dizer, em outras palavras, que não podemos forçar a evidência para relacionar a tradição grega à tradição oriental (*Op. Cit.*, p. 27-28).

Talvez fosse oportuno recolher na tradição literária do Oriente próximo alguns exemplos do que venho tentando falar. Como foi dito acima, o modelo da Instrução parece ter conhecido uma longa fortuna na antiguidade, e, dentre todas, a que mais chama a atenção é a *Instrução de Amen-em-Opet*, onde um escriba instrui seu filho a conter a raiva, ser honesto nos discursos e relações, e, mais do que isso, ela também contém ainda alguns preceitos de natureza agrícola. Vejamos um pequeno trecho:

*Cap. 6 das Instrução de Amen-em-opet*⁴⁶

Não desloques os marcos dos limites dos campos
nem tires da posição a corda de medir.
Não ambiciones um lote de terra
nem invadas os limites (da terra) de uma viúva⁴⁷.
O sulco trilhado desgasta-se com o tempo
e quem o tapa no campo,
enganado por falsas promessas,
será apanhado pela força da Lua.
Identifica quem faz isso na terra,
ele é um opressor do fraco,
um inimigo determinado a destruir tua existência,
a vida é arrancada por seu olho.
Sua casa é uma ameaça à cidade,
seu celeiro será derrubado,
sua riqueza será tomada das mãos de seus filhos,
suas posses serão dadas a outro.
Guarda-te de derrubar os limites dos campos
para não seres arrebatado pelo medo.
Agrada-se o deus com a punjança do senhor
que determina os limites dos campos.
Aspira a que tua existência seja justa,
respeita o Senhor de Tudo.

⁴⁶ Trad. Emanuel Araújo (2000), p. 266-267.

⁴⁷ *Provérbios*, 22: 28 e 23: 10.

Não destruas o sulco de outro,
 é melhor para ti conserva-lo em bom estado.
 Ara teus campos e (neles) acharás o que necessitas,
 terás o pão de teu próprio solo sulcado.
 Melhor é uma medida a ti dada pelo deus
 do que cinco mil (tomadas) fraudulentamente:
 elas não ficam (nem) um dia no depósito ou no celeiro,
 não prestam para encher uma bilha de cerveja,
 um instante é sua permanência no celeiro
 ao romper a aurora sumiram (de vista).
 Melhor é a pobreza na mão do deus
 do que a riqueza em um depósito;
 melhor é o pão com o coração em paz
 do que a riqueza com sobressalto⁴⁸.

Nota-se a proximidade entre o teor desse trecho e o poema de Hesíodo, nele se vê a importância da agricultura para o homem e sua relação com a vida justa que ela proporciona.

2) A Instrução de Perses⁴⁹

A) O Proêmio

Μοῦσαι Πιερίηθεν, αἰοιδῆσι κλείουσαι,
 δεῦτε, Δι' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι,
 ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε
 ῥητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλαιο ἔκητι.
 ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, 5
 ρεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
 ρεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὅς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
 κλύθι ἰδῶν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας
 τύνη· ἐγὼ δὲ κε Πέρση ἐτητυμα μυθησαίμην. 10

Musas da Piéria, com cantos glorificando
 eia, aqui, falai de *Zeus*, vosso pai hineando.
 Por ele, os homens mortais (são) igualmente mal-afamados e afamados,
 conhecidos e desconhecidos, por causa do grande *Zeus*.
 Pois, fácil, (ele) fortalece, e fácil o que tornou forte arruína, 5
 facilmente o brilhante nele mingua, e o invisível (ele) revela,
 facilmente (ele) endireita o tortuoso e murcha (humilha) o arrogante,
Zeus fremente, o que altíssimas moradas habita.
 Escuta, vendo e ouvindo, com justiça endireita as sentenças
 tu. Eu a Perses (só) desejo falar coisas sensatas⁵⁰. 10

⁴⁸ *Provérbios*, 15: 16-17.

⁴⁹ As traduções que seguem são de minha responsabilidade.

⁵⁰ Tradução minha.

Muitas coisas chamam a atenção nesse Proêmio. O fato de Hesíodo referir-se às Musas como sendo da Piéria e não do Hélicon ou do Olimpo é no mínimo curioso, pois nos remete ao local de nascimento das Musas e seu parentesco com Mnemosyne, em uma espécie de alusão à *Teogonia*, mas ao mesmo tempo marca um distanciamento desta quanto a seu conteúdo. De um lado, as Musas heliconíades e as Musas olímpíades são invocadas quando o poeta se põe a cantar sobre eventos cosmogônicos ou genealogias divinas, portanto, sobre temas aos quais enquanto humano o poeta não tem autoridade para cantar, por outro lado, como nos *Trabalhos e dias* o que se pretende desde o início é ensinar a Perses coisas pragmáticas sobre a vida justa e os trabalhos do campo, faz-se necessário marcar uma distinção. A relação estabelecida entre a primeira palavra do verso 1 e a última do verso 10 é igualmente significativa, pois caracteriza uma composição em anel, reforçando o caráter oral da poesia hesiódica, ou ao menos ela aponta para a importância dessa tradição de poesia sobre sua própria composição, revelando uma série de recursos estilísticos como a figura etimológica formada pelo primeiro pé dos versos 2 e 3, a anáfora dos versos 5, 6 e 7, o quiasmo nos versos 3-4 e 7 e as rimas em 1-2 e 5-8, constituindo um repertório variado de figuras de retórica; em suma, ele está repleto de aspectos literários significativos. Mas, mais do que isso, esse proêmio congrega elementos de fundo ritualístico, como a ocorrência de κλῦθι na primeira posição do verso 9, encerrando a invocação de Zeus (1-8) com uma prece (9-10), possivelmente associada, pelo menos em um primeiro momento, ao contexto dos hinos homéricos, cuja estrutura se articula justamente como uma invocação seguida de um mito ou narrativa relacionada à divindade que se invocou e à qual se dirigirá no final uma prece, um pedido, normalmente introduzido pelo imperativo χαίρε⁵¹. Embora não deixe de ser curioso que apenas o hino a Ares (h. Hom. 8, v.9) compartilhe com o proêmio dos *Érga* a ocorrência de κλῦθι. Segundo Ph. Rousseau, Verdenius, em oposição a West e Janko, já havia logrado estabelecer que seu uso no contexto da epopéia se restringe à introdução de uma prece (ROUSSEAU, 1996, p. 103). Nesse sentido, a brevidade do Proêmio dos *Trabalhos e dias* em relação àquele da *Teogonia* é algo que reforça essa interpretação, sendo que, para J. S. Clay, a invocação dos *Erga* constitui exatamente uma prece, enquanto que a invocação da *Teogonia* constitui um hino, e nisso concordam com ela C. Calame e Ph. Rousseau (CLAY, 2003, p. 76, n.95). Seja como for, o proêmio, em estreita conexão com

⁵¹ h. Hom. 5, v. 292; h. Hom. 6, v.19; h. Hom. 10, v. 4 (Afrodite); h. Hom. 27, v. 21 (Ártemis); h. Hom. 11, v. 5 (Atena); h. Hom. 13, v. 3 (Deméter); h. Hom. 7, v. 58 (Dionísio); h. Hom. 4, v. 579 (Hermes) etc.

a estória das Érides, oferece em conjunto uma espécie de antecipação dos temas principais e um roteiro sintetizado do percurso a ser seguido pelo poema.

O encadeamento entre o proêmio e a estória das Érides parece ser mais consistente do que em geral admitimos, e, como mostrou Philippe Rousseau, a exaltação da potência e da justiça de Zeus contida nos dez primeiros versos se conecta ao tema das duas lutas marcando uma tensão que não só será constante no poema, como também caracteriza a divindade invocada. No proêmio, Zeus é aquele que dá e aquele que toma, aquele que fortalece e que arruína, o que endireita o torto e o que verga o arrogante (ROUSSEAU, 1996, p. 94 e seg.). Na mesma medida em que Zeus tanto abençoa quanto pune, do mesmo modo há uma Éris benéfica ao homem e outra maléfica, uma leva ao trabalho e outra ao conflito e à violência generalizado. A temática da justiça de Zeus e sua apreensão é o que permite ao homem seguir por um ou outro caminho, assim como a escolha de um ou outro determina o grau de abundância ou de penúria ao qual se submete o homem. O que fica claro é que a prece dirigida a Zeus no proêmio aponta para uma determinação ética envolvendo a justiça e o trabalho no campo. Enfim, o Proêmio anuncia a justiça como determinação de Zeus aos homens, implicando algum tipo de punição àqueles que a infringem. Esse enunciado é reforçado pelo recurso a um “eu” que ensina e aconselha a um destinatário específico as conseqüências da infração, no caso, Hesíodo e Perses. A intenção didática do poema é reafirmada recorrentemente por meio de repetidas alusões ao destinatário do conteúdo do poema (vv. 27, 106-107, 213, 274, 286, 298-299, 396-397, 403, 611, 633, 641). Entretanto, Hesíodo não restringe suas ἐτήτυμα a um único homem, ele as estende a todos os homens, quer sejam reis, quer não. Por isso, o poema aponta uma segunda pessoa, genérica, à qual as máximas e conselhos são destinados (vv. 306, 335, 367, 372, 381, 408, 618), mas nos levando a crer que a generalização se respalda na universalidade atribuída à segunda pessoa, muitas vezes apontada por um simples pronome. Nesse sentido, não tenho nenhuma razão para destituir Perses da posição de destinatário principal do poema, tampouco acredito ser necessário demonstrar a veracidade histórica da querela entre Hesíodo e seu irmão Perses, basta que ela sirva de ponto de partida para o ensinamento.

Apenas a título de comparação, o proêmio dos *Trabalhos e dias* se parece na extensão com os proêmios da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas se distingue deles na medida em que a voz do poeta deixa de ser anônima e se estrutura, como já se adiantou acima, à maneira dos poemas líricos de estrutura ternária, o que nos permite retomar a importância da composição oral para a tradição hesiódica, algo que também pode ser averiguado pelo

efusivo uso de partículas usadas na amarração dos episódios e no número de advérbios a nos sugerir o caráter presente dos eventos narrados ou dos ensinamentos proferidos, conferindo-lhes uma idéia de que estão sendo compostos na medida em que estão sendo cantados, invertendo, assim, a lógica da pura manutenção e transmissão de conteúdos imutáveis⁵².

B) O primeiro episódio

Οὐκ ἄρα μῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν
 εἰσὶ δὺν· τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσαι νοήσας,
 ἣ δ' ἐπιμωμητὴ· διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.
 ἣ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
 σχετλίη· οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης 15
 ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
 τὴν δ' ἑτέραν προτέραν μὲν ἐγείνατο Νύξ ἑρεβεννή,
 θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
 γαίης τ' ἐν ῥίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
 ἣ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρεν· 20
 εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζων
 πλούσιον, ὅς σπεύδει μὲν ἀρώμεναι ἠδὲ φυτεύειν
 οἶκόν τ' εὖ θέσθαι, ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
 εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.
 καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τεκτων,
 καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰδοῖς αἰδοῶ. 25
 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῷ,
 μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι
 νεῖκε ὅπι πεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἑόντα.
 ὦρη γὰρ τ' ὀλίγη πέλεται νεϊκέων τ' ἀγορέων τε 30
 ὦτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται
 ὦραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτῆν.
 τοῦ κε κορεσσάμενος νεῖκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις
 κτήμας· ἐπ' ἀλλοτρίοις. Σοὶ δ' οὐκέτι δεῦτερον ἔσται 35
 ὦδ' ἔρδειν· ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος
 ἰθείησι δίκης, αἶ τ' ἐκ Διὸς εἰσὶν ἄρισταί.
 ἦδη μὲν γὰρ κληρὸν ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
 ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
 δωροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι. 40
 Νῆπιοι, οὐδε ἴσασιν ὅσω πλέον ἤμισυ παντὸς
 οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδελῷ μέγ' ὄνειρα.
 Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν.
 ῥηιδίως γὰρ κεν καὶ ἐπ' ἤματι ἐργάσσαιο,
 ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἑόντα· 45
 αἰψὰ κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,
 ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.

Então, uma espécie única de *Érides* não há, mas sobre a terra
 São duas. A uma louvaria quem a compreendesse,
 E outra (é) repreensível, porque elas dividem o ânimo em dois.
 Uma, por certo, a guerra vil e o combate intensifica,
 Funesta; e nenhum mortal a estima, mas por necessidade 15
 Pelos desígnios dos imortais, honram a grave *Éris*.
 A outra, primeiro engendrou *Noite* tenebrosa

⁵² Refiro-me ao recorrente uso de αὖθι, τοι, γάρ, νῦν e δεῦτε ao longo de todo poema.

E estabeleceu-a o Cronida, que julga do alto e habita no éter,
 Nas raízes da terra, e para os homens (é) muito melhor;
 Esta também o indolente incita igualmente para o trabalho 20
 Pois ele sente necessidade de trabalho, tendo visto o outro,
 o rico, aquele que se apressa em lavrar e plantar
 E a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho
 Apressado em buscar abundância; boa *Éris* aos mortais esta (é).
 O ceramista ao ceramista odeia e o carpinteiro ao carpinteiro, 25
 O mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
 Tu, oh Perses, estas coisas incutes em teu ânimo
 Que a *Éris* malfazeja não te mantenha o ânimo afastado do trabalho,
 Tornando-te um espectador da ágora, espreitando litígios.
 Pois pouco proveito advém dos litígios e das deliberações 30
 Para aquele que não tenha em abundância dentro de casa, o vital depositado,
 que a terra produz no tempo certo, o trigo de *Deméter*.
 Deste tendo sido saciado, (tu) amplias litígios e conflitos
 Sobre os bens alheios. Não mais será possível a ti uma segunda vez
 Assim agir; agora então decidamos imediatamente o litígio 35
 Com justas sentenças, elas, sendo de *Zeus*, são as melhores.
 Nós já dividimos o patrimônio, mas uma grande parte
 (tu) levaste roubando, muito agradando aos senhores
 Comedores de presentes, os quais desejam julgar esta sentença.
 Tolos, não sabem quanto a metade é mais do que o todo, 40
 Nem quanto na malva e no asfódelo há uma grande utilidade⁵³.

Relativamente extenso, esse trecho do poema anuncia os temas principais a serem retomados tanto nos episódios míticos do poema, quanto no extenso almanaque agrícola, do qual nos ocuparemos após estabelecer os fundamentos da condição humana. Seu início de antemão já nos remete a algo que no passado serviu para colocar em dúvida sua própria autenticidade, pois modifica a versão apresentada na *Teogonia*, onde apenas uma *Éris* é mencionada, mas como ressalta West (1978, p. 43), talvez isso apenas sirva para ressaltar outro traço da poesia oral, qual seja, a variação pressuposta em uma execução pública, na qual o poeta é livre para ampliar ou sintetizar os episódios na medida em que os apresenta segundo as exigências da ocasião da performance, inclusive acrescentando coisas próprias. Eu particularmente prefiro interpretar essa divergência como um expediente relacionado ao caráter literário do poema, isto é, por meio dessas divergências e quebras de expectativa o poeta insere na tradição novos elementos, que podem temporariamente ser considerados originais, mas apenas na medida em que se distanciam do tradicionalmente reconhecível pelos ouvintes, sem, no entanto, romperem completamente com essa mesma tradição.

O trabalho de que fala Hesíodo, atribuído à boa *Éris*, nos leva ao âmago temático dessa investigação, pois foi nas raízes da terra que Zeus escondeu o que é vital para os

⁵³ Tradução minha.

homens, e a menção aos trabalhos de Deméter logo em seguida nos força a pensar que a agricultura constitui aquilo que é realmente importante para o homem, na medida em que fornece os alimentos sem os quais só a fome restaria ao homem. Os conselhos de Hesíodo a Perses apontam nesse sentido, exaltando o trabalho e difamando as discussões infundadas nos tribunais, como aquela entre os dois irmãos.

Esse trecho também se mostra interessante na medida em que apresenta um *basileús* muito distinto daquele encontrado na epopéia homérica, pelo menos se pensamos no modelo da realeza iliádica, cujo estatuto social vai além do de mero juiz de contendas na ágora. Muito diferente também será o tratamento dado por Hesíodo ao qualificar esses *basileús* como comedores de presentes e tolos desprovidos de bom senso, por não saberem que o que é justo é melhor para o homem do que aquilo que excede a medida. O último verso desse trecho não só sintetiza a posição moral de Hesíodo sobre a justiça, como se vale de uma analogia vegetal para expressá-la, e, nesse sentido, a malva e o asfódelo são signos de uma vida simples e uma alimentação frugal, já que não excedem os limites de uma vida justa, mantidos com muito trabalho e pouco luxo. Algo que Perses parece desconhecer ou mesmo ignorar. Ao mesmo tempo esse verso prepara o episódio seguinte, a estória de Prometeu e Pandora, objeto do próximo capítulo, na medida em que ajuda a estabelecer o sentido do termo *bíos*, como aquilo que é vital para os homens, isto é, o alimento, basicamente o grão de trigo.

O esforço para adquirir o alimento necessário impõe regras a serem observadas, pois há um tempo certo exigido pelo cultivo para que os frutos da plantação possam ser colhidos em abundância, e é a esse propósito que serve o calendário agrícola, estabelecido dentro do ciclo das estações, cada uma delas marcada por trabalhos específicos, passíveis de serem antecipados por determinados sinais naturais e astronômicos cujo conhecimento Hesíodo considera necessário, pretendendo por isso mesmo instruir Perses a respeito deles. Assim ele será capaz de se ocupar com o que verdadeiramente importa e deixar de lado as injustiças que cometeu ao subornar os juízes em favor de suas demandas, retomando o caminho da boa Éris e deixando de lado os litígios infundados que só fazem levar à guerra vil e aos combates funestos.

C) O epílogo

Αἶδε μὲν ἡμέραι εἰσὶν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειαρ·
αἱ δ' ἄλλαι μετὰδουποι, ἀκήριοι, οὐ τι φέρουσα.
ἄλλος δ' ἀλλοίην αἰνεῖ, παῦροι δὲ ἴσασιν.
ἄλλοτε μητριῇ πέλει ἡμέρη, ἀλλοτε μήτηρ.
τάων εὐδαιμῶν τε καὶ ὄλβιος ὅς τάδε πάντα
αἰδῶς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,

822

ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων. 828

Estes certamente são dias de grande utilidade para os que vivem sobre a terra; 822
Outros, porém, são intermediários, inofensivos, e não trazem nada
Uns aos outros aconselham tornar-se diferente, mas poucos sabem.
Ora mostra-se madrastra, ora o dia mostra-se mãe.
Feliz e também afortunados é aquele que, todas essas coisas dos dias
Sabendo, trabalha irrepreensível perante os imortais
Interpretando as aves e evitando transgressões⁵⁴. 828

De todos os trechos do poema esses versos são os mais difíceis de interpretar, pois sua dificuldade não reside apenas na organização sintática das orações, eles suscitam problemas de ordem semântica. O último verso, por exemplo, fala sobre interpretar as aves, mas o que isso significa exatamente? Ele estaria se referindo à prática de consultar o voo ou as entranhas das aves pra predizer o futuro ou estaria apenas se reportando ao fato de que a observação das aves migratórias poderia ajudar na preparação dos trabalhos agrícolas, funcionando como uma espécie de indicativo natural da mudança das estações e portanto um elemento a ser considerado na elaboração de um calendário que indicasse o momento adequado para realizar as tarefas? Aliás, esse trecho encerra justamente o famoso calendário dos dias funestos e propícios a inúmeras atividades, algo que poderíamos considerar como relevante no que se refere ao tema da agricultura. Afinal o conhecimento trazido por esses saberes permite ao homem trabalhar e prosperar sem mácula perante os deuses, algo que ainda de maneira rudimentar poderia funcionar como um fechamento para o poema. Nesse caso, os conselhos agrícolas de Hesíodo a Perses têm justamente a função de propiciar essa felicidade e essa abundância, permitindo que, mesmo em meio às limitações da condição humana, possa-se obter o mínimo que garanta uma sobrevivência honrada aos camponeses, sem deixar de garantir o tributo devido aos deuses e evitando os conflitos desnecessários.

⁵⁴ Tradução minha.

Capítulo Terceiro

OS SENTIDOS DE GAÏA

1) Introdução

O cerne do presente capítulo consiste em investigar os sentidos de *Gaïa*, a Terra, a partir dos poemas de Hesíodo, a *Teogonia* e os *Trabalhos e dias*, este último de maneira mais específica, pois, as duas teses, que se interconectam e servem de eixo para a investigação como um todo, se encontram nesse poema articuladas de maneira muito significativa, sobretudo a segunda tese, que teremos a oportunidade de investigar com cuidado mais adiante. Por enquanto, precisamos nos ater à primeira tese ou eixo, que consiste em afirmar a existência de uma continuidade entre a temática cosmológica e a temática agrícola, algo que se fundamenta, como espero demonstrar, na especificidade do processo de antropomorfização dos deuses do panteão pan-helênico. Apenas a título de antecipação, a segunda tese ou eixo, aponta para outra continuidade, uma continuidade entre a “agricultura” e o “casamento”, dois dos três fatores determinantes da condição ctoniana da humanidade, ambos associados à Terra⁵⁵. Porém, este será o tema do próximo capítulo. Primeiro é preciso apresentar uma caracterização geral de *Gaïa* e em seguida uma

⁵⁵ A condição humana, segundo a representação dos poemas hesiódicos, além dos dois fatores acima citados, “agricultura” e “casamento”, apresenta um terceiro fator: a realização do “sacrifício”, costume religioso amplamente estudado e debatido, mas do qual se tratará aqui apenas na medida em que ajudar a esclarecer acerca dos dois primeiros fatores, intrinsecamente relacionados à Terra, portanto, focos do presente estudo. De qualquer modo, É. Durkheim, nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, ao procurar diferenciar o fenômeno religioso da religião acaba por esbarrar em inúmeras definições, mas, ao que parece, há uma compreensão geral da religião como um conjunto de crenças e ritos, entre os quais figuram os sacrifícios, embora haja religiões sem sacrifício (2009, p. X-XI; e *Cap. I*, p. 3 e seg.). No esteio de Durkheim, porém de maneira objetivamente mais específica, existe o ensaio *Sobre o Sacrifício*, de M. Mauss e H. Hubert, que a partir dos resultados da comparação dos sacrifícios hebraicos, gregos e indianos, estabelece uma distinção entre sacrifício e consagração, especifica o lugar do sacrificante e determina tipos de sacrifícios de acordo com os tipos de vítimas sacrificadas, vegetais e ou animais (2005, p. 15 e seg.); mais especificamente sobre os sacrifícios gregos existe em inglês o *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, de W. Burkert, em especial o primeiro capítulo, “Sacrifice, Hunting and Funerary Rituals”, onde, além de uma definição geral de sacrifício, se estabelece uma relação entre sacrifício, caça, práticas funerárias e sexo (1997, p. 1-82); também de Burkert existe o clássico *Greek Religion*, cuja primeira parte do segundo capítulo é dedicada aos rituais (2011, p. 55-79); ainda em inglês e um pouco mais recente que os estudos de Burkert, há o *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, de M. L. West, (2003, p. 38-42), um excelente resumo dos pontos mais característicos do sacrifício grego; em francês há o estudo pormenorizado do pensamento e do vocabulário religioso feito por J. Rudhardt, *Pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (1992, p. 249-298); e por último, porém não menos importante, está o conjunto de textos organizado por M. Detienne e J.-P. Vernant, traduzido para o inglês por Paula Wissing com o título: *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, em especial, o ensaio de Vernant, “At Man’s Table: Hesiod’s Foundation Myth of Sacrifice (1989, p. 21-86).

caracterização específica a partir dos poemas de Hesíodo, de maneira que possamos elaborar uma genealogia dos sentidos de *Gaia* e a partir daí reavaliar a leitura dos poemas de Hesíodo à luz dessas teses.

Com a primeira das duas teses, que engloba cosmologia e agricultura, eu gostaria de chamar a atenção para os seguintes sentidos de *Gaia*: (1) como deusa primordial e primeira governante; (2) como “Mãe”; (3) como “parceira” de *Ouranós*, o Céu; (4) como “conselheira” e (5) como “adversária” de Zeus; com a segunda tese, cujo escopo trata da herança ctoniana, a ‘ambiguidade’ e o ‘excesso’, transmitida aos filhos da Terra, em especial, aos homens, espero ressaltar, a partir dos *Trabalhos e dias*, a natureza dessa herança e no que ela se opõe à ordem (*kósmos*) de Zeus e qual sua implicação na vida dos homens.

Nesse sentido, um estudo sobre a Terra, *Gaia*, em Hesíodo, se justifica na medida em que ajuda a esclarecer o caráter ao qual a Justiça (*Dike*), filha de Zeus, se opõe e pretende conter, em última instância, pode lançar alguma luz sobre a estrutura dos poemas hesiódicos⁵⁶. Em outras palavras, um estudo sobre *Gaia*, na medida em que reforça a conexão entre os poemas de Hesíodo, esclareceria sobre o lugar do homem nos cosmos hesiódico e restituiria à tradição literária de temática agrícola sua importância poético-religiosa originária.

Até o presente momento – à guisa de introdução ao estudo dos “sentidos de *Gaia*”, em Hesíodo, principal objetivo desse estudo e desse capítulo em particular – esforcei-me por apresentar alguns elementos literários relacionados ao poema “didático” de Hesíodo, os *Trabalhos e dias*, minha principal fonte literária. Contudo, considerando a relação de complementaridade entre os dois principais poemas de Hesíodo, seria impossível não nos reportarmos à *Teogonia* em alguns momentos decisivos, como, por exemplo, no episódio de Prometeu e o roubo do fogo, que determina de uma vez por todas a condição humana em oposição à condição dos deuses. Como disse Jenny Strauss Clay, “quando os *Trabalhos e dias* faz alusão à *Teogonia*, enfatiza tanto as diferenças e interconexões entre os dois poemas como traz à tona simultaneamente suas diferentes, mas complementares, perspectivas, que devem ser integradas em um todo maior”⁵⁷. Pelo menos duas alusões

⁵⁶ A oposição entre *hýbris* e *dike* como eixo interpretativo dos poemas de Hesíodo foi elaborada mais recentemente por J.-P. Vernant, sobretudo em “O mito hesiódico das raças. Ensaio de análise estrutural”. In. *Mito e pensamento entre os Gregos* (2002, p. 28 e seg.).

⁵⁷ A perspectiva de complementaridade entre os *Trabalhos e dias* e a *Teogonia* é defendida por J. Strauss Clay, em seu *Hesiod's Cosmos*, de acordo com o qual os poemas se iluminam um ao outro, “Thus, when the *Works and Days* alludes to the *Theogony*, it emphasizes both the differences and interconnections

são muito importantes: 1) o episódio das *Érides* (v. 11-26), logo no início do poema, onde se faz alusão ao catálogo dos filhos e netos da Noite (v. 211-232), inclusive inserindo uma variação⁵⁸; e 2) os episódios acerca da disputa entre de Zeus e Prometeu (*Teog.* v. 535-616; *Érga* v. 42-105). Primeiramente, procurei expor no primeiro capítulo os elementos mais propriamente literários relacionados à poesia hesiódica, tais como: a estrutura do poema, sua variação temática, sua composição, os gêneros literários dos quais o poeta/aedo parece ter se apropriado para elaborar seu poema, ele próprio tomado como modelo, posteriormente, por toda uma tradição literária muito apreciada na antiguidade, embora pouco reconhecida hoje em dia, classificada pelos alexandrinos como poesia didática; além disso, procurei estabelecer uma relação de parentesco, no limite, uma intertextualidade, entre a poesia hesiódica e a épica homérica, por um lado, e, por outro, entre os poemas de Hesíodo e as tradições sapienciais do Oriente Próximo, tendo como base a continuidade da temática agrícola.

A) Gaia entre o matriarcado e o arquétipo

Em função da importância evidente, e não sem razão, que de uns tempos para cá vem ganhando o estudo das divindades femininas, precisamos, antes de avançar, tecer algumas breves considerações metodológicas. Embora não possamos nos demorar sobre isso, pois seria fugir demais ao tema proposto, eu gostaria de apresentar uma espécie de nota crítica acerca de duas correntes de interpretação acerca do Feminino nas ‘civilizações’ pré-históricas, uma de cunho arqueológico e outra de cunho psicológico. Acho importante essa nota porque embora não possamos aqui desenvolver uma discussão apropriada sobre essas correntes interpretativas, é inegável que muitas de suas proposições poderiam elucidar de que maneira *Gaia* parece se associar às mães de fertilidade asiáticas e às mães dos caçadores paleolíticos. Embora saibamos que seria impossível demonstrar por meio textual essa continuidade, é igualmente difícil ignorar as coincidências associadas às divindades femininas, principalmente às divindades cuja função é garantir a fecundidade e a fertilidade dos seres.

between the two poems and simultaneously brings to the surface their divergent but complementary perspectives that must be integrated into a larger whole” (2003, p. 06).

⁵⁸ Essa alusão, especificamente, foi apresentada e discutida por F. Solmsen no *Hesiod and Aeschylus*: para ele, o episódio das *Érides* faz uma menção ao catálogo dos filhos da Noite (p.80-81), mas, mais do que isso, Solmsen também relaciona o catálogo da Noite aos males dispersados do jarro de Pandora (p. 82-83).

O primeiro trabalho a chamar a atenção para o matriarcado pré-histórico foi publicado em 1861, por J. J Bachofen⁵⁹, porém, apenas em meados do século XX é que essa perspectiva ganhou fôlego, em parte, com a publicação dos trabalhos de Marija Gimbutas, cujo objetivo principal é mostrar, por meio da evidência arqueológica, a existência de uma organização matriarcal que, segundo a arqueóloga lituana, se desenvolveu na Europa continuamente desde o período Paleolítico, passando pelo Neolítico até a idade do Bronze, quando veio a sofrer uma modificação radical em sua estrutura familiar, social e religiosa⁶⁰.

A outra perspectiva que ajudou a fomentar o interesse pelas divindades femininas foi o desenvolvimento da teoria psicológica dos Arquétipos do inconsciente coletivo, oriunda do pensamento de C. G. Jung, e da qual a obra de E. Neumann, *A Grande Mãe*, representa o exemplo mais contundente. Para Neumann, o arquétipo do “Grande Feminino”, ou, mais especificamente, o arquétipo da “Grande Mãe”, com a qual *Gaia* estaria associada, constitui na história da consciência humana o aspecto mais primitivo de sua formação: “o desenvolvimento psicológico que procuramos seguir – independentemente do desenvolvimento histórico de povos e culturas determinadas – começa com um estágio “matriarcal”, em que o arquétipo da Grande mãe e o inconsciente dirige o processo psíquico do indivíduo e do grupo” (NEUMANN, 1999, p. 84). Dito de outro modo, *Gaia* não seria apenas o arquétipo de uma divindade primitiva, mas o arquétipo da própria noção coletiva do inconsciente, onde, segundo essa perspectiva, se ancora toda e qualquer noção fenomenológica do sagrado. De qualquer modo, embora muito instigantes essas duas correntes ou perspectivas, precisamos focar no caso específico de *Gaia*, tal como ela nos é apresentada na poesia de Hesíodo. Dito isso, podemos voltar nosso foco para o objeto específico do estudo.

B) *Gaia* e a literatura grega.

⁵⁹ Mesmo admitindo como sendo fantástica, W. Burkert considera a teoria de Bachofen ingênua, porque ela desconsidera o caráter terrível e violento associado às deusas primitivas do matriarcado, em suas palavras, “essas deusas são caracteristicamente selvagens e perigosas: elas são as únicas que matam, que exigem e justificam sacrifício” (BURKERT, 1997, p. 80); no entanto, “antes da metade do século XIX, todos estavam convencidos de que o pai era o elemento essencial da família; não se concebia sequer que pudesse haver uma organização familiar cuja pedra angular não fosse o poder paterno. A descoberta de Bachofen veio derrubar essa velha concepção” (DURKHEIM, 2009, p. XII).

⁶⁰ O grande problema ligado a essa corrente interpretativa, que, diga-se de passagem, também foi imputado à tese de Bachofen, é creditar ao matriarcado uma suposta era de paz, ao passo que as culturas patriarcais do Bronze antigo que o substituíram trouxeram consigo a guerra. As principais críticas à hipótese dos *kurgans* (túmulos), formulada por Gimbutas, vieram dos trabalhos de C. Renfrew (ELIADE e COULIANO, 2003, p. 189-190).

Ao longo da história da literatura grega *Gaia* é mencionada umas poucas vezes, se comparada a Zeus, Afrodite, Apolo, Dioniso, enfim, aos deuses do panteão olímpico, e, com exceção dos poemas de Hesíodo, onde seu papel é evidentemente central, a deusa Terra tem uma importância secundária ou inexistente no plano literário, ainda que o mesmo não seja verdadeiro no plano das tradições folclóricas da religiosidade popular, onde resquícios de velhos cultos e tradições oraculares podem ter sobrevivido. Como a verificação desses elementos só pode ser feita de maneira indireta, ou por comparação etnológica, não podemos senão especular sobre eles. De qualquer modo, no caso dos poemas de Hesíodo, há uma forte indicação da relevância de *Gaia* que podemos explorar abundantemente se relacionarmos os sentidos que aparecem nos poemas hesiódicos às demais ocorrências literárias, que, embora poucas e dispersas, podem, enquanto unidades, lançar luz à questão.

Gaia é mencionada por Homero em algumas passagens, em geral por ocasião de um juramento, ou como testemunha de um pacto⁶¹, ou ainda como mãe do gigante Tício⁶²; ela também é mencionada no interior da tradição dos hinos homéricos: o hino 30, que se acredita ser de elaboração muito tardia, é justamente dedicado a ela, e nele *Gaia* é caracterizada como a ‘mãe de todos’, a ‘de firmes fundações’, a ‘mais antiga’, a ‘fonte de alimento’, a ‘que dá os grãos’, a ‘esposa do Céu’, enfim, uma lista de características que encontram em Hesíodo sua primeira articulação e ao mesmo tempo podem servir para indicar uma identificação entre *Gaia*, Réia e Deméter⁶³. Ésquilo também a menciona em duas ocasiões, primeiro, em um contexto normativo, associando-a a *Thêmis* (*Norma*) que, aliás, segundo o tragediógrafo, é apenas outro nome da deusa Terra⁶⁴; segundo, em um contexto oracular, ainda associada à *Thêmis*⁶⁵. Píndaro, em seus *Epinícios* faz referência à *Gaia* em sua condição de mãe⁶⁶. Desse modo, como podemos observar, os diversos sentidos atribuídos à *Gaia* parecem encontrar nos poemas de Hesíodo uma fonte comum, ou, como podemos especular, houve uma fonte comum à qual tanto Hesíodo como os demais poetas depois dele tiveram acesso, e aos poucos foi se perdendo, na medida em

⁶¹ *Ilíada* III, 104, 278; XV, 36; XIX, 259.

⁶² *Odisseia* XI, 576.

⁶³ Além do hino 30, há outro, o hino 14, dedicado à Mãe dos deuses, e que, embora não mencione *Gaia* especificamente, pode ser utilizado para reforçar a conexão entre as Mães gregas e as mães asiáticas, do tipo de Cibele, rodeada de animais selvagens.

⁶⁴ *Prometeu acorrentado*, 210.

⁶⁵ *Eumênides*, 2

⁶⁶ *Olímpica* 7, 37; *Pítica* 9, 60.

que a antropomorfização dos deuses pan-helênicos substituiu ou simplesmente absorveu as divindades disformes, mantendo suas funções e apagando sua imagem.

2) A Deusa *Gaia*

A deusa *Gaia*, ou *Gê*, a “Terra”, ocupa na constituição do *kósmos* (mundo) de Hesíodo uma posição de destaque, sem dúvida alguma, pois não se trata apenas de uma divindade primordial, ela também atende como morada dos seres e ao mesmo tempo como origem e fonte de sobrevivência para um ser específico: o homem. No entanto, quando nos debruçamos sobre o panteão grego do período clássico, constatamos que ela não aparece entre os deuses olímpicos, isto é, entre os deuses de maior destaque na vida cotidiana e no calendário anual das festas religiosas das “cidades”, além disso, não conhecemos nenhum templo exclusivo dedicado à “Terra”, nem sabemos se chegou a existir um culto a *Gaia* propriamente dito, porque, se houve, ele permaneceu no âmbito familiar do *oïkos* (da fazenda), nunca tendo se consolidado como um culto público, urbano (DELCOURT, 1955, p. 22). Em resumo, sua importância parece ter sobrevivido apenas indiretamente, na reminiscência de alguns aspectos da religião popular absorvidos nos ritos associados a Deméter e Dioniso, ritos relacionados à fecundidade e à fertilidade, em última instância, ao casamento e à agricultura. Fora isso, a “Terra”, na medida em que propicia o alimento necessário à sobrevivência humana, permaneceu, na memória literária do gênero didático grego, associada, pelo menos desde Hesíodo, à temática agrícola⁶⁷. Apesar disso, o significado de *Gaia* no contexto dos poemas hesiódicos aponta para uma possível continuidade na história da religião grega, cujas raízes são pré-helênicas e, talvez, pré-históricas; e, ao mesmo tempo, aponta para um evento transformador em seu processo de desenvolvimento, algo que modificou de uma vez por todas o quadro de uma soberania da “Deusa”, substituindo o matriarcado por um patriarcado⁶⁸. De acordo com ELIADE (2010, p. 46), sabemos que essa transformação teve início na Grécia durante o período do Bronze Recente, concomitantemente à chegada dos primeiros indo-europeus na península balcânica, no início do segundo milênio, e se desenvolveu lentamente

⁶⁷ Muito embora essa associação entre temática agrícola e divindade feminina da fecundidade e da fertilidade já seja bem conhecida das tradições literárias do Oriente Próximo, desde a época médio-babilônica, algo entre 1600 e 1100 a. C. (ELIADE, 2010, p. 50 e seg.)

⁶⁸ É preciso que se diga, entretanto, que essa substituição não excluiu todos os aspectos do matriarcado, ao contrário, conservou alguns de seus aspectos mais importantes, absorvendo-os e integrando-os às suas próprias estruturas e necessidades (ELIADE, 2010, p. 57 e seg.)

através do “período das trevas” e do “período arcaico”, até apresentar o caráter relativamente coeso do panteão pan-helênico, resultado de uma longa e profunda miscigenação das religiões minóico-micênicas, das quais a poesia de Homero e Hesíodo ainda são nossas maiores fontes textuais⁶⁹. Tal processo, diga-se de passagem, caracterizado por um antropomorfismo bastante específico, sobre o qual precisaremos nos posicionar mais abaixo, relegou os deuses da natureza a um segundo plano, tornando eminente a figura de Zeus, um “senhor” celeste, detentor da soberania e do poder, em oposição às divindades relacionadas à produção, isto é, às divindades ctônias⁷⁰. Nesse sentido, para compreendermos o significado mais amplo de *Gaia*, precisaremos tentar localizá-lo a partir do processo de formação do pensamento religioso grego, que opôs ctônios a celestes, deuses a homens, mas, mais do que isso, precisaremos fazê-lo tendo como parâmetro a *aristeia* de Zeus. Afinal, este é o evento determinante da cosmogonia hesiódica, e podemos, inclusive, dividir a história do cosmos em três momentos: o antes, o durante e o depois da ascensão de Zeus e sua conseqüente ordenação e governo do universo. No curso da investigação que segue, utilizaremos essa tripartição para organizarmos a exposição dos sentidos de *Gaia* nos poemas de Hesíodo especificamente. Mas antes disso, faremos uma pequena digressão sobre o caráter ‘materno’ das divindades primitivas, afinal o ser ‘mãe de todos’ parece ser o sentido mais antigo e significativo de *Gaia*.

A) As “Mães” dos Caçadores

Muito antes de *Gaia* ter sido chamada de “mãe” pelos gregos, a figura materna já aparecia nos relevos e pinturas das grutas e cavernas ocupadas por caçadores coletores do Paleolítico superior e acredita-se que a representação antropomórfica das imagens esteja associada a um tipo de magia de reprodução, do mesmo modo que as imagens de caçadas ou de animais, como bisões ou cavalos, esteja associada a magias de caça. De acordo com

⁶⁹ Segundo G. Nagy, quatro elementos são constitutivos do pan-helenismo: 1) a organização dos jogos olímpicos; 2) o estabelecimento do oráculo de Apolo em Delfos; 3) a difusão do alfabeto vinculada a um forte movimento de fundação de colônias por todo Mediterrâneo até o Mar Negro; 4) a poesia homérica e hesiódica (1992, p. 37).

⁷⁰ Embora a hipótese da trifuncionalidade do mundo indo-europeu, proposta pela primeira vez por G. Dumézil, nos pareça um pouco defasada hoje em dia, na medida em que o próprio estruturalismo foi em parte ultrapassado e na medida em que o estudo etimológico dos nomes dos deuses, base do estruturalismo de Dumézil, não levou, no caso grego, a um maior esclarecimento sobre a complexidade da sociedade dos deuses, assim como subordinou a terceira função às funções da soberania e da guerra, _ela recupera, na visão de P. Lévêque, todos os poderes da Terra fecunda e fértil (1985, p. 121).

Pierre Lévêque, as imagens femininas simbolizam as ‘mães dos caçadores’, isto é, divindades cuja função é controlar as forças elementares da fecundidade, garantindo a abundância de alimento, por meio da reprodução dos animais da floresta, e a abundância de filhos, por meio da cópula; nesse sentido a caça seria uma espécie de duplo do sexo, constituindo atividades fundamentais para a sobrevivência dos caçadores, ambos ocorrendo sob os cuidados da ‘Grande Mãe’, que em geral aparece associada a uma figura masculina, que P. Lévêque acredita ser um ‘senhor dos animais’, por vezes representado vestindo a pele de um animal, por vezes portando chifres ou mesmo associado ao que hoje se acredita serem representações de fenômenos celestes, de onde associar esses ‘senhores dos animais’ ao céu. Deste modo, as produções plásticas dos caçadores podem nos levar a interpretações contraditórias, mas, mesmo assim, é inegável a possibilidade de uma ligação entre o imaginário artístico das representações humanas e animais e uma religião paleolítica, fundada nos poderes animais, nas mães de fecundidade e no senhor dos animais (LÉVÊQUE, 1996, p. 18 e seg.), em suma, em divindades ou poderes que garantam a reprodução dos animais e dos homens, estabelecendo por meio da *hierogamia* uma renovação cíclica da natureza. Além disso, a continuidade dos costumes funerários entre Neandertais e sapiens não só aponta para uma possível crença em algo após a morte, como reforça a primazia da deusa mãe sobre os outros poderes, na medida em que a inumação devolveria o morto à sua origem, isto é, a terra. O morto, por sua vez, se tornaria um antepassado e, a partir de então, passaria a funcionar como uma espécie de fio condutor entre os poderes da natureza e o homem. Em resumo, portanto, os poderes da natureza estão relacionados aos animais, às grandes mães e ao ‘senhor dos animais’. A existência de santuários comunitários, geralmente grutas ou cavernas, por vezes suntuosamente decorados, são significativos também, uma vez que reforçam a ligação entre a ‘mãe’ e a ‘terra’.

Mas é somente após a revolução neolítica e o advento da domesticação das plantas que as figuras antropomórficas estereotipadas de “mulheres” com seios fartos e ancas largas, chamadas de “Vênus”, às vezes grávidas, às vezes sentadas em tronos ou portando um chifre, se tornam mais comuns e sua associação com a ‘terra’ mais estreita.

B) As mães asiáticas

Por volta de 8000 a. C. tem início na região do Crescente Fértil uma significativa transformação dos meios de vida: aos poucos os caçadores coletores cedem espaço aos

agricultores-pastores, e, com isso, a caça, elemento determinante das religiões paleolíticas, aos poucos abre espaço para uma nova estrutura espiritual, mas, embora muitos de seus aspectos tenham sido absorvidos pelos neolíticos, a substituição da caça pela agricultura irá reforçar o papel das divindades de fecundidade, como a ‘Mãe dos caçadores’, transformando-as em mães de fertilidade. O caráter naturalista, antes ligado à floresta, agora se ligará ao campo e concomitantemente novos complexos míticos, associados ao ciclo vegetativo, se tornam extremamente difundidos. Por toda região sírio-palestina, passando pela Mesopotâmia, Egito e Anatólia, existem fases correspondentes dessa revolução neolítica. No nono milênio surge o que os arqueólogos chamam de cultura *natufense*, cujos homens ainda concebem o divino na forma de um animal e veneram as forças da fecundidade humana e inumam seus mortos; no milênio seguinte, conhecido por neolítico pré-cerâmico, as inumações permanecem idênticas, porém já se percebe um primeiro desenvolvimento da criação de gado; no sétimo milênio, também chamado de pré-cerâmico, algo ocorre, pois multiplica-se o número de estatuetas de Terras-Mães; e finalmente, entre o sexto e o quinto milênios, a deusa Mãe, representada em pingentes, estatuetas e seixos gravados, domina os sítios e abunda no que se acredita serem santuários coletivos e familiares. Em síntese, duas características chamam a atenção nessa última fase do neolítico: primeiro, as representações animais, tão típicas do paleolítico, dão lugar às figuras antropomórficas; segundo, surge a imagem da ‘mãe terrível’, associada ao ciclo vegetativo que, segundo P. Lévêque, pode ser explicado através da cólera da Mãe-Terra, ou segundo suas palavras: “A cólera da Terra-mãe, violada ou lesada nos seus afetos ou no seu orgulho e que se desencadeia ao ponto de se tornar uma Mãe terrível até que se apazigue e faça reaparecer a vegetação, é a explicação mais simples, sejam quais forem as causas desta irritação. Foram exumadas representações destas Mães-terríveis, com rosto demoníaco, em Çatal Höyük e na Palestina, a partir de 4500, assim como – em plena idade do bronze – nas ruínas de um santuário em Micenas” (1996, p. 53). Na Suméria, Inana é violada pelo jardineiro Shukallituda; na Grécia, a deusa violada será Deméter, tanto na versão Eleusina, quanto na versão da Acadiana, onde ela é chamada de Erínis; dois outros mitos podem ser associados a este: o rapto da deusa-filha pelo senhor infernal e a morte do filho-deus. Vale lembrar que a *hierogamia* relacionada à renovação e à fecundidade, cultuada pelos paleolíticos, se manterá entre os neolíticos, reforçando a ideia de uma família sagrada, onde a Mãe detém a primazia em relação ao deus masculino, que às vezes aparece vestido de animal, ou na forma de uma criança. Na Anatólia, a tríade sagrada mais comum é

formada pela Deusa, pela menina deusa e pelo menino deus, e essa formação é comum em Chipre, em Creta, na Grécia e nos Bálcãs. Em resumo, na medida em que a agricultura se torna mais importante, as mães de fecundidade se tornam Mães de fertilidade e cada vez mais se associam à Terra, que, desde então, rege os poderes de fecundidade, fertilidade, morte e renovação da natureza (LÉVÊQUE, 1996, 35-68)

C) As mães minóico-micênicas

Não se pode negar a dificuldade de investigar o contexto religioso minoico-micênico, sobretudo porque nossos registros desses períodos são muito restritos e, em geral, se limitam à iconografia, uma vez que os documentos escritos, embora existentes no caso micênico, trazem poucas informações de cunho religioso e, no caso minoico, sua escrita permanece não traduzida. Por outro lado, o conjunto de indícios iconográficos – sinetes, anéis, afrescos, estatuetas votivas depositadas em grutas e cavernas – não deixa dúvida de que, em ambos os casos, a figura de uma divindade feminina representada por vezes sentada sobre um trono, com os seios expostos em uma atitude votiva, com os braços levantados e não raramente associada a animais, sobretudo serpentes, é abundante. No caso minoico, pode-se afirmar que um culto dedicado à renovação natural, encarnada por animais selvagens, e ao ciclo vegetativo está ligado a uma Deusa-Mãe e à família sagrada do tipo neolítico.

3) Gaia e a *aristéia* de Zeus

A história do mundo contada por Hesíodo na *Teogonia* gira em torno da figura de Zeus, de sua linhagem, de sua astúcia, de seus feitos em batalha e das uniões que o levaram a tornar-se senhor dos demais deuses. Do mesmo modo, nos *Trabalhos e dias*, mais explicitamente até do que na *Teogonia*, Hesíodo suplica a Zeus, “troveja-acima” (*hýpsibremétes*), logo nos primeiros versos do *proêmio* (v. 8-9), que ouça e atenda seu anseio de ensinar a Perses sobre as “leis” estabelecidas pelo Cronida e sobre a necessidade imperativa aos homens, sejam eles reis ou camponeses, artesãos ou comerciantes, de obedecê-las, de modo que não os aflijam os males que vagueiam pela terra e pelo mar. Nesse sentido, talvez se pudesse dizer que a *Teogonia* seria anterior aos *Trabalhos e dias*, pois nela o que nos é contado reporta-se a um período anterior ao nascimento de Zeus, passando por ele e prolongando-se até sua ascensão ao poder, e, portanto, diz respeito a

um “antes” e um “durante”, enquanto que nos *Trabalhos*, Zeus já se encontra no trono e, por isso, está associado a um “depois”⁷¹.

É muito significativo, que Zeus esteja associado aos elementos da tempestade, suas armas são o “trovão” (*bronté*) e o “raio” (*kerounós*), fabricadas pelos três ciclopes, filhos de Terra (*Gaia*) e Céu (*Ouranós*), Trovão (*Bróntes*), Relâmpago (*Sterópes*) e Clarão (*Árges*). Elas serão decisivas nos confrontos diretos, tanto na titanomaquia, quanto na tifomaquia, mas, por enquanto, eu gostaria apenas de ressaltar o quanto é curiosa essa associação de Zeus à tempestade, pelo fato de que estórias sobre um deus da tempestade que se torna soberano dos deuses após turbulentas batalhas e processos de sucessão estão presentes em muitas literaturas antigas, a mais famosa e explorada talvez sendo a estória de Marduk, que conhecemos através da epopeia babilônica da criação, o *Enuma Elish*. Porém, existem inúmeras outras estórias de deuses da tempestade que se tornaram senhores, os achados em Ras Shamra (Ugarit), datados da idade do Bronze (1356-1175 a.C.), revelam um culto a Baal, filho de El e igualmente um senhor da tempestade; mais ao sul, os mesopotâmicos também conheceram uma divindade da tempestade chamada Adad, menos importante, contudo, que seus equivalentes semitas. Entre os indo-europeus, há também uma variedade de deuses da tempestade, entre eles o Júpiter latino (*Iuppiter*) e o Indra das tradições hindus; já as tradições hititas de fundo hurrita, difundidas na Anatólia, falam de Teshub, filho de Kumarbi, que, após vencer o gigante de pedra *Ullikummi*, com a ajuda de *Ea*, sucede ao pai no trono. Enfim, as divindades do céu, associadas à tempestade, entre as quais se enquadra Zeus, experimentaram um truculento processo de chegada ao trono, e o que torna a estória de Zeus contada nos poemas de Hesíodo significativa para a presente investigação é a relação que Zeus estabelece com o aspecto ctônio do qual o mundo hesiódico está nitidamente impregnado, donde a importância de compreendermos o papel de *Gaia* em sua história. Por isso, vamos primeiro discutir os sentidos da Terra, antes do nascimento de Zeus.

A) *Gaia* antes do nascimento de Zeus (*Teogonia*, v. 01-452)

⁷¹ O receio de afirmar de maneira categórica que a *Teogonia* seja anterior aos *Trabalhos* reside no fato de que o *Proêmio* da *Teogonia* nos oferece no verso 13 indícios para pensar que o poema pode ter sido composto posteriormente, pois Zeus já é considerado “porta-égide” (*aigiókhos*), reforçando a perspectiva de que o longo trecho destinado às primeiras gerações divinas serve para apresentar a linhagem de Zeus. O que não nos impede de adotarmos essa cronologia na investigação que segue, uma vez que ela nos permitirá explorar as alusões entre os poemas de Hesíodo de uma maneira que facilitaria a exposição dos argumentos da tese.

Antes do nascimento de Zeus, de acordo com o relato da *Teogonia*, pode-se dizer que não houve no ‘universo’ um governo propriamente dito, pois, em termos de poder, nenhum dos deuses que o antecederam, isto é, o pai e avô, são explicitamente qualificados como ‘portador da égide’⁷², ou ‘o que rege do alto’⁷³, ou ainda ‘rei dos deuses’⁷⁴, portanto, nem Cronos, nem *Ouranós* governaram exatamente, e, assim, somente depois do nascimento de Zeus haverá uma ‘ordem’ das coisas⁷⁵. O que não significa que os poderes e forças primordiais permanecessem passivos, ao contrário, antes da ‘ordem’ de Zeus os acontecimentos cósmicos são marcados por excessos e ambiguidades violentas, basta lembrar que *Ouranós* não permitia que os filhos saíssem de dentro do ventre da mãe, *Gaia*⁷⁶, e Cronos os devorava tão logo nasciam⁷⁷. Mas como bem lembrou FLORES JUNIOR, “se podemos entender o poder como designação de atribuições, a própria Terra é quem primeiro o exerce” (1992, p. 25), algo que se confirma nos versos 126 a 128 da *Teogonia*:

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ
 Οὐρανὸν ἀστερόενθ’ , ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ,
 ὄφρ’ εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.

“Terra primeiro gerou, igual a ela,
 o estrelado Céu, a fim de encobri-la por inteiro,
 para ser, dos deuses venturosos, assento sempre estável.”⁷⁸

Uma primazia primitiva da deusa Terra sobre os deuses do céu, ainda que temporária, parece fortalecer a perspectiva da continuidade que um pouco acima suscitamos em relação às mães dos caçadores e agricultores da pré-história; porém, o sentido de *Gaia* que mais evidencia essa continuidade é o de “Mãe”, pois reforça as funções de fecundidade e fertilidade a ela associadas.

A própria *Teogonia*, em última instância, pode ser compreendida como um grande catálogo genealógico da Terra⁷⁹, onde a própria história do universo se confunde com a

⁷² *Teogonia*, v. 11, 25, 52, 966, 1022.

⁷³ *Teogonia*, v. 529.

⁷⁴ *Teogonia*, v. 886.

⁷⁵ Mesmo sendo dito de Cronos “ter a honraria real” (v. 462) e ser “rei” (v. 476), seus atos não condizem com os de um rei justo, inclusive, por isso, ele não foi capaz de manter-se no poder.

⁷⁶ *Teogonia*, v. 155-159.

⁷⁷ *Teogonia*, v. 459-460.

⁷⁸ Trad. Christian Werner.

⁷⁹ Embora não possamos deixar de reconhecer a importância da descendência do *Kháos*, parece inegável a prioridade dada à descendência de *Gaia*

história de sua família ou simplesmente de sua prole. G. W. Most, em sua recente tradução, nos apresenta na *Introdução* uma divisão do poema que se articula justamente em torno dos descendentes da Terra (2006, p. xxvi-xxviii) e como podemos ver essa descendência ocupa nove das quinze sessões, sendo que uma delas versa sobre o conflito entre Zeus e os Titãs, os primeiros filhos da Terra com o Céu. Ou seja, dois terços do poema tratam direta e indiretamente de *Gaïa*. O que se ressalta com isso é o caráter fecundo de *Gaïa*, que primeiro, sem nenhum parceiro, gerou *Ouranós*, o Céu, como os versos acima indicam, em seguida, tomando-o como parceiro, *Gaïa* dará à luz a segunda geração de seres, que serão chamados de Titãs. Porém, é preciso que se ressalte que além do Céu, *Gaïa* engendra, sem o elemento masculino, as Grandes Montanhas (*Oúrea makrá*) e o Mar (*Póntos*)⁸⁰. Tendo como parceiro *Ouranós*, a Terra gera os titãs e as titânides: Oceano, Coió, Creio, Hipérion, Jápeto, Cronos, Teia, Reia, Norma, Memória, Febe e Tetís; em seguida, os ciclopes: Trovão, Relâmpago e Clarão; e depois os hecatônquiros: Coto, Briareu e Giges⁸¹. Estes últimos desempenham na titanomaquia um papel fundamental, de que em breve iremos tratar. Voltando ao sentido materno de *Gaïa*, sua excessiva fecundidade pode ainda ser reforçada pelo episódio da castração de *Ouranós* por Cronos, pois não podemos nos esquecer de que das gotas de sangue do membro decepado respingadas sobre a Terra nasceram as Erínias, os Gigantes e as ninfas chamadas Mélias (*Teog.* 180-187):

φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρός
 ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι
 ἐξοπίσω: τὰ μὲν οὐ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός:
 ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,
 πάσας δέξατο Γαῖα: περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν
 γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
 τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσίν ἔχοντας,
 Νύμφας θ' ἄς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

...os genitais do caro pai
 com avidez ceifou e lançou para trás, que fossem
 embora. Mas, ao escapar da mão, não ficaram sem efeito:
 tantas gotas de sangue quantas escapuliram,
 Terra a todas recebeu. Após os anos volverem-se,
 gerou as Erínias brutais e os grandes Gigantes,
 luzidios em armas, com lanças nas mãos,
 e as ninfas que chamam mélias na terra sem fim.⁸²

⁸⁰ *Teogonia*, v. 129 e 132.

⁸¹ *Teogonia*, v. 45, 147, 154, 421, 644.

⁸² Trad. Christian Werner.

O excesso de fecundidade da Terra é descrito quase sempre em termos de violência e de brutalidade, que, aliás, caracterizam essa segunda geração de deuses, bem como os demais filhos que *Gaia* engendra com outros parceiros, como o Mar, com quem ela gerará: Nereu, Taumas, Fócis, Cetó e Amplaforça⁸³. Não podemos deixar de lembrar que dessa prole, isto é, dos filhos que a Terra tem com o Mar, nascerão os monstros (híbridos), destinados a serem adversários dos deuses e dos semi-deuses (heróis), eles próprios híbridos como os monstros, mostrando que o excesso, além da violência e da brutalidade, também configura a diferença e a mistura. Com o Tártaro, *Gaia* engendrará o último e grande adversário de Zeus, o Tífon, depois disso Zeus afirmará seu poder e submeterá todos e tudo à sua ‘ordem’ ou ‘governo’.

O caráter violento e brutal do excesso ctoniano pode ser associado ao aspecto ‘terrível’ das mães asiáticas. Inclusive, o ardil que dará ensejo à castração de *Ouranós* é urdido pela própria Terra, que também produz a ferramenta a ser utilizada na castração (*Teog.* v, 160-173):

στεινομένη: δολίην δὲ κακὴν τ' ἐφράσσατο τέχνην.
αἴψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος
τεῦξε μέγα δρέπανον καὶ ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν:
εἶπε δὲ θαρσύνουσα, φίλον τετιημένη ἦτορ:

παῖδες ἐμοὶ καὶ πατρός ἀτασθάλου, αἶ κ' ἐθέλητε
πείθεσθαι, πατρός κε κακὴν τισαίμεθα λώβην
ὑμετέρου: πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα.

ὦς φάτο: τοὺς δ' ἄρα πάντας ἔλεν δέος, οὐδέ τις αὐτῶν
φθέγγατο. θαρσήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης
ἄψ αὖτις μύθοισι προσήυδα μητέρα κεδνήν:

μητερ, ἐγὼ κεν τοῦτό γ' ὑποσχόμενος τελέσαιμι
ἔργον, ἐπεὶ πατρός γε δυσωνύμου οὐκ ἀλεγίζω
ἠμετέρου: πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα.

⁸³ *Teogonia*, v. 237-239

ὦ ς φάτο: γήθησεν δὲ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη:

constrita, e planejou ardiloso, nocivo stratagemas.
De pronto criou a espécie do cinzento adamantos,
fabricou grande foice e mostrou-a aos caros filhos.
Atiçando-os, disse, agastada no caro coração:

“Filhos meus e de pai iníquo, caso quiserdes,
obedecei: vingar-nos-íamos da vil ofensa do pai
vosso, o primeiro a armar feitos ultrajante”

Assim falou; e o medo pegou a todos, e nenhum deles
falou. Com audácia, o grande Crono curva-astúcia
de pronto com um discurso respondeu à mãe dedicada:

“Mãe, isso sob promessa eu cumpriria,
o feito, pois desconsidero o inominável pai
nosso, o primeiro a armar feitos ultrajantes”.
Assim falou; muito alegrou-se no juízo a portentosa Terra⁸⁴.

Além de reforçar o caráter brutal e ardiloso dos planos da Terra, essa passagem reforça o caráter materno de *Gaia*, pois não só ela os chama de filhos, como Cronos, ao responder a ela, a chama de Mãe. Tal como as mães asiáticas, ela é belicosa, vingativa, manipuladora, enfim, traços que a ‘ordem’ de Zeus não tolerará sem a eles opor-se. Em última instância, a fecundidade da Terra, por associar-se ao excesso, será, por Zeus, submetida a limites mais estreitos. No caso humano, podemos adiantar que ela se dará somente mediante o ‘esforço’ e o ‘trabalho’ constantes.

B) Gaia, durante a aristeia de Zeus (Teogonia, v. 453-937)

A história da ascensão de Zeus ao trono é, como sabemos, marcada pela necessidade de combates de força e de astúcia, e desde o início se encontra associada à Terra-mãe e seus ardis. Embora *Gaia* nunca deixe de ser reconhecida como ‘mãe’, dois outros sentidos vinculados a ela chamam a atenção, sobretudo porque, de algum modo, eles se associam às ‘mães’ asiáticas e às mães minóico-micênicas, refiro-me aos sentidos de ‘sábua conselheira’ e ‘oráculo’, ambos relacionados à Justiça, sobretudo o sentido de oráculo, porque realça uma tradição apresentada nas *Eumênides*, de Ésquilo, onde Terra e Norma (*Thêmis*) se aproximam, enquanto divindades oraculares, e, assim, aproximando os oráculos dos preceitos de sabedoria e justiça, essa perspectiva interpretativa abre

⁸⁴ Trad. Christian Werner.

caminho para a compreensão da dimensão religiosa da prática agrícola, pois, na medida em que a agricultura ensina a Justiça, ela própria se reveste da aura oracular de uma divindade ctoniana da fecundidade e da fertilidade, como *Gaia*.

Como a *Teogonia* deixa bem claro, Cronos é avisado com antecedência, pela Terra e pelo Céu, do destino que lhe esperava: ser destronado por um de seus herdeiros, o que faz com que ele se decida a devorar os filhos que vão nascendo de Réia (*Teog.* v. 463-467):

πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
οὐνεκά οἱ πέπρωτο ἔῳ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι
465καὶ κρατερῷ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς:
τῷ ὃ γ' ἄρ' οὐκ ἀλάος σκοπιήν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
παῖδας ἐοῦς κατέπινε

Pois escutara de Terra e do estrelado Céu
que lhe estava destinado ser subjugado por seu filho –
embora mais poderoso, pelos planos do grande Zeus.
Por isso não mantinha vigia cega, mas, observador,
engolia os filhos;⁸⁵

Quando Réia busca ajuda dos pais para livrar-se desse sofrimento, suplicando-lhes que planejem um artil contra Cronos, a Terra e o Céu “lhe apontaram tudo o que estava destinado a ocorrer”, (*Teog.*, 475:

καὶ οἱ πεφραδέτην, ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι) acerca de Cronos e Zeus.

Como ‘conselheira’, a importância de *Gaia* para a *aristeía* é ainda mais significativa: primeiro são seus conselhos que fazem Cronos se voltar contra *Ouranós*, do mesmo modo que, por seus conselhos, Cronos comete excessos e termina por ser destituído por Zeus. Durante a *aristeía*, em dois momentos, os conselhos de *Gaia* são decisivos para o resultado dos combates. Primeiro no episódio da Titanomaquia (v. 617-721), quando, não parecendo haver solução para o conflito depois de dez anos de combate, *Gaia* aconselha Zeus a libertar os hecatônquiros e dar-lhes néctar e *ambrosía*, conseguindo assim vencer os Titãs (*Teog.* v. 617-628):

Βριάρεω δ' ὡς πρῶτα πατήρ ὠδύσσατο θυμῷ
Κόττω τ' ἠδὲ Γύη, δῆσεν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ

⁸⁵ Trad. Christian Werner.

ήνορέην ὑπέροπλον ἀγώμενος ἠδὲ καὶ εἶδος
καὶ μέγεθος: κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης.
ἔνθ' οἱ γ' ἄλγε' ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
εἶατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης,
δηθὰ μάλ' ἀχνύμενοι, κραδίη μέγα πένθος ἔχοντες.
ἀλλὰ σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
οὐς τέκεν ἠύκομος Ῥεῖη Κρόνου ἐν φιλότῃτι,
Γαίης φραδμοσύνησιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὖτις:
αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε
σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι

Assim que o pai teve ódio no ânimo por Obriareu,
Coto e Gíges, prendeu-os em laço forte,
irritado com a virilidade insolente, a aparência
e a altura; e alocou-os embaixo da terra largas-rotas.
Lá eles, que sofriam sob a terra habitando,
estavam sentados na ponta, nos limites da grande terra,
há muito angustiados com grande pesar no coração.
Mas a eles o Cronida e outros deuses imortais,
os que Réia bela-coma pariu em amor por Cronos,
graças aos conselhos de Terra, levaram de volta á luz:
ela tudo lhes contara, do início ao fim,
como com aqueles vitória e triunfo radiante granjear.

Os conselhos de *Gaia* foram não somente ouvidos como decidiram em favor de Zeus o final da brutal batalha. Note-se que o caráter violento dos hecatônquiros e sua assustadora força provêm do fato de serem filhos da Terra, reforçando a ideia de que o principal caráter de *Gaia* é a *hýbris*, que ela transmite a todos os filhos. Quando por fim termina a sucessão de conflitos entre Zeus e os filhos da Terra, os Titãs e o Tífon, isto é, entre olímpianos e ctonianos, novamente *Gaia* surge como ‘conselheira’ e exorta os demais deuses a elegerem Zeus como rei dos imortais (*Teog.* v. 881-885):

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάτων κρίναντο βίηφι,
δὴ ῥα τότε ὦ τρυνον βασιλευμένῃ ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
ἀθανάτων: ὃ δὲ τοῖσιν ἐὰς διεδάσσατο τιμάς..

Mas após a pugna cumprirem os deuses venturosos
e com os Titãs as honrarias separarem à força,
então instigaram a ser rei e senhor,
pelo conselho de Terra, ao Olímpio Zeus ampla-visão –

dos imortais; e ele bem distribuiu suas honrarias.⁸⁶

Por último, os conselhos de *Gaia* no que concerne aos casamentos de Zeus são igualmente decisivos, pois, graças a eles, o Cronida desposou *Mêtis* (Astúcia) e engoliu-a, para que não gerasse com ela_ aquele que seria o rebento que o destronaria, sendo, assim, capaz de manter-se no poder (*Teog.* v. 890-893):

αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδὺν
Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
τῶς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν
ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετῶν.

e com contos solertes depositou-a em seu ventre
graças ao conselho de Terra e do estrelado Céu:
assim lhe aconselharam, para a honraria real
outro dos deuses sempiternos, salvo Zeus, não ter.

C) *Gaia* depois da *aristeía* (*Érga kai Hemérai*, v. 01-823)

Depois de entronado, Zeus estabelece uma ‘ordem’ para o mundo, em suma, um cosmos no qual a Justiça (*Dike*), sua filha com *Thêmis* (Norma) e uma das *Horai* (estações), simboliza a lei e vontade do grande rei dos imortais. Nesse contexto, porém, as funções de fecundidade e fertilidade, que até então eram desempenhadas pela Terra, passam a ser desempenhadas por uma outra deusa ‘mãe’, uma cuja própria etimologia do nome traz a palavra mãe em sua constituição: Deméter, que, de acordo com M. L. West, pode muito bem provir de *Gê méter*, isto é, “Terra mãe” (WEST, 2007, p.176, n. 42). Porém, a substituição de *Gaia* por Deméter será explorada mais a frente, porque em grande medida essa transferência precisa ser explicada à luz do processo de antropomorfização dos deuses, que por sua vez depende da fabricação do homem, cujas origens ctonianas serão tema do próximo capítulo. Por enquanto, basta dizer que o par primordial Terra e Céu será substituído pelo par Zeus e Deméter. Dessa maneira, sem entrar demasiado nessa seara, nos resta verificar, a partir dos *Trabalhos e dias*, isto é, depois da *aristeía* de Zeus, o sentido de *Gaia*.

⁸⁶ Trad. Christian Werner.

O que de imediato se pode perceber é que a Terra, nos *Érga*, deixa de lado seu tradicional aspecto personalizado, embora não deixe de ser considerada ‘mãe de todos’, como mostra o verso 563: γῆ πάντων μήτηρ, para designar o local onde vivem os mortais e donde eles retiram seu sustento⁸⁷ por meio da atividade agrícola, bem como a matéria prima a partir da qual são feitos tanto o homem como a mulher, com a diferença de que o homem, pelo menos em princípio, brota da terra, como as plantas, e a mulher é fabricada por Hefesto a partir de uma mistura de água e terra⁸⁸.

É curioso que o sentido de localidade nunca esteve ausente na *Teogonia*, basta lembrar que no episódio da castração de *Ouranós* é nas alcovas da terra que Cronos se esconde para tocar o Céu⁸⁹; é no fundo da Terra onde os Titãs permanecem até que Cronos os liberte; e, do mesmo modo, é onde estão aprisionados os ciclopes e os hecatônquiros, até que Zeus os livre de suas cadeias; nas alcovas da Terra habitam os monstros, filhos de Fórcis e Cetós⁹⁰; o próprio Zeus, ao nascer, fora escondido e alimentado pela Terra em uma gruta em Creta⁹¹. Diferentemente dos monstros, dos mortos e outras divindades, os homens habitam a superfície da Terra e será nesse sentido que *Gaia* aparecerá com mais frequência nos *Trabalhos e dias*. No que concerne à estória das raças humanas, a Terra atua também como morada dos mortos, uma vez que após a morte é a Terra que os encobre. Essa relação entre a Terra e os mortos será investigada com mais precisão também no próximo capítulo.

4) Conclusão

Se o mundo de Hesíodo é determinado, como sugere J. Strauss Clay, pela oposição entre deuses e homens, e, em última instância, pela oposição entre olímpianos e ctonianos, então *Gaia* representa, no contexto dos poemas hesiódicos, o vértice primordial dessa discórdia, merecendo, portanto, uma investigação mais cuidadosa. Afinal, aquilo que precisamente melhor caracteriza *Gaia* é o excesso, a transgressão, algo que se traduz em fecundidade excessiva, em fertilidade excessiva, em excessiva exuberância e transformação, em ardilosa astúcia. Este é um traço que ela transmite, em graus diferentes, a todos os seus descendentes. Porém, é justamente a esse caráter excessivo e transgressor

⁸⁷ *Erga*, v. 32.

⁸⁸ *Erga*, v. 61.

⁸⁹ *Teogonia* v. 174.

⁹⁰ *Teogonia* v. 297; 300-301; 334.

⁹¹ *Teogonia* v. 483.

que se opõe a vontade de Zeus, e vale lembrar que a disposição da “ordem” cósmica instituída pelo Cronida e representada por *Dike* se organiza em franca oposição à *hybris*, o elemento ctoniano por excelência.

Quarto Capítulo

AS ORIGENS CTONIANAS DA HUMANIDADE

1) Introdução

O objetivo desse capítulo consiste na retomada da hipótese das ‘continuidades’ entre ‘cosmologia’ e ‘agricultura’ e entre ‘agricultura’ e ‘casamento’, a partir do estudo das origens ctonianas da humanidade, tais como nos são apresentadas pelos mitos antropogônicos contidos nos *Trabalhos e dias* de Hesíodo, ou seja, por dois episódios especificamente: o dos cinco protótipos humanos (v. 106-201) e o episódio de Prometeu e Pandora (v. 42-105); o primeiro nos contando sobre as origens da humanidade, e o segundo, sobre sua natureza. A importância de investigarmos a condição humana apresentada no poema didático de Hesíodo consiste em aprofundar nossa perspectiva sobre a *hýbris* (excesso), caráter fundamental de *Gaia* e ao qual se opõe o governo cósmico da *díke* (justiça), estabelecido por Zeus. Porém, como sabemos, nos *Trabalhos e dias*, *Gaia* parece ter sido destituída de suas funções originárias e sido substituída por *Deméter*, no que concerne à função de senhora dos alimentos, mãe de fertilidade, nutriz. A explicação para isso, de acordo com a minha hipótese, se fundamenta na especificidade do processo de antropomorfização dos deuses.

Depois de ter apresentado, ainda que em linhas gerais, um conjunto de sentidos atribuídos à *Gaia*, divindade Mãe, espero ter sido capaz de reforçar a importância e a antiguidade dos aspectos de fecundidade e fertilidade associados a ela, bem como a relação destes aspectos e o caráter excessivo, a *hýbris*, que acompanha hereditariamente suas diversas gerações. Como ser de natureza ctoniana, o homem carrega consigo a evidência dessa origem; por isso, é tão importante compreender o episódio dos cinco protótipos humanos, pontuando em cada passagem a função da ‘terra’ em relação à *hýbris* de cada um dos protótipos. Desse modo, seremos capazes de constituir uma relação de comparação entre as origens gregas do homem e as muitas versões do oriente próximo, constatando que a “terra” gera o homem, ou uma divindade “mãe”, que o cria a partir da argila, isto é, da mistura da terra e da água, às vezes acrescentando o sangue e a carne de uma divindade imolada, como no caso da estória babilônica do dilúvio, o *Atra-hasís*⁹².

⁹² LAMBERT, W. G.; and MILLARD, A. R. London: Oxford University Press: 1969.

Seja como for, depois de investigarmos a origem hesiódica do homem e estabelecermos uma definição da humanidade, seremos capazes de compreender de maneira mais abrangente a oposição e a ambiguidade que marcam a condição humana, e, por conseguinte, compreender as especificidades e as limitações do antropomorfismo grego. Por fim, para completar essa investigação acerca das origens ctonianas da humanidade, buscar-se-á, com o episódio do roubo do fogo e a criação de Pandora, ressaltar a relação entre a alimentação e o casamento, à luz das *hierogamias* associadas à renovação dos ciclos vegetativos, papel desempenhado por muito tempo pelas mães de fecundidade asiáticas e que no caso dos gregos parece estar associado primeiramente à Terra-Mãe; mas após a *aristéia* de Zeus, como sabemos, esta função será de Deméter, como ainda teremos a oportunidade de continuar defendendo. A razão disso, como veremos, reside no fato de que a especificidade do antropomorfismo grego, diretamente associado à temática da *aristéia*, tem como resultado a criação de um modelo humano que, embora não seja capaz de fugir à *hýbris*, possa ao menos trabalhar para conter seus aspectos mais negligentes e violentos. O episódio do almanaque agrícola contém uma lista de penosos trabalhos que, incitados pelas Estações (*Horai*), pela ‘oportunidade’ (*kairós*) de executar o trabalho e pela sabedoria de reconhecer essa ‘oportunidade’, fornecem a chave para interligar o almanaque ao calendário final do poema, reconhecendo sua unidade. E, ao mesmo tempo, serve para ressaltar de que maneira a ‘Terra’, mesmo tendo perdido sua função primitiva, permanece, por meio de Deméter, uma espécie de duplo antropomórfico, associada ao destino humano, produzindo o alimento e fornecendo o modelo mais antigo de casamento, nesse sentido, fornecendo o protótipo grego de humanidade.

A) As estórias do Homem

A relação entre o homem e a terra remonta às origens humanas e, desde muito antes dos gregos, ela já havia se tornado um tema comum das literaturas do Oriente Próximo, como podemos constatar nos trechos finais do *Enuma Elish*, o poema babilônico da criação; no *Atrahasis*, talvez a antropogonia mais elaborada de que se tem notícia; ou mesmo no *Beheshit*, também conhecido como o livro do *Genesis*. Todos têm em comum o fato de os homens terem sido criados pelos deuses ou por deus a partir da mistura de terra e água, com a diferença de que nas tradições babilônicas o sangue e a carne de uma divindade imolada se juntarão ao barro na constituição humana, enquanto que no caso da

tradição hebraica será o sopro ou espírito de deus que animará o homem. Convém lembrar que, tanto em um caso quanto no outro, ao homem caberá cuidar da terra, seja como servo dos deuses, seja como governante das coisas criadas. No caso específico dos *Trabalhos e dias*, de Hesíodo, essa relação entre homem e terra se constitui nos termos de um estabelecimento da condição humana localizada entre a condição divina e a condição bestial, portanto, fundada na ambiguidade e limitada pelas instituições do sacrifício, da agricultura e do casamento. O presente capítulo tem por objetivo explicitar essa relação entre homem e terra a partir deste poema hesiódico, ressaltando sua especificidade em comparação às tradições orientais.

A tradição do *Enuma Elish* nos permite estabelecer uma ideia mais ou menos clara sobre a condição humana, mesmo se em termos comparativos esse poema se aproxima mais da *Teogonia* do que dos *Trabalhos e dias*, pois, de qualquer modo, ele nos diz que os homens foram criados para executarem as tarefas das divindades inferiores. Um fragmento da tabuleta V deixa isso enunciado: “ao homem serão confiadas vossas prestações quotidianas”; algo que será, em seguida, totalmente explicitado em uma fala de Marduk a Ea, na tabuleta VI: “eu condensarei sangue, / constituirei ossatura / e suscitarei um protótipo humano, / que se chamará Homem! / O Protótipo, o Homem / eu criarei, / para que lhe seja imposta a corvéia dos deuses / e estes possam gozar de ócio!”. Nesse contexto, os homens existem, portanto, para realizarem trabalhos e são feitos por Ea, a partir do sangue de Kingu, um deus que será sacrificado: “de seu sangue / Ea produziu a Humanidade: / impôs-lhe a corvéia dos deuses, / liberando-os”. O trabalho servil, portanto, é o que caracteriza a humanidade, segundo essa tradição. Entretanto, essa tradição não nos permite saber qual trabalho seria esse. Por outro lado, outra tradição babilônica, aquela do *Atrahasis*, pode nos fornecer uma informação um pouco mais precisa sobre a especificidade do trabalho a ser desempenhado. Dentre as tradições literárias do Oriente Próximo, aquela do *Atrahasis* é a que nos oferece mais detalhes sobre a criação do homem, embora compartilhe com o *Enuma Elish* algumas semelhanças, como, por exemplo, justificar a criação da humanidade com a condição de servir aos deuses. No poema do super-sábio, como também é conhecido o *Atrahasis*, duas classes de deuses são mencionados, os Anunnaku e os Igigu, ou os Grandes deuses e os deuses inferiores respectivamente. No princípio, aos Igigu “(coube) cavar os cursos d’água / e abrir os canais que vivificam a Terra”, no entanto, o excesso de trabalho gerou uma série de protestos entre eles que culminou com um levante, cuja conciliação viria por meio da proposta de Ea em criar o homem: “Já que Bêlet-ilû, a matriz, está aqui, / que ela fabrique

um protótipo de homem: / é ele que suportará o jugo dos deuses (?), / quem suportará o jugo dos Igigu (?), / é o homem que será encarregado de seu labor”. A Matriz recebe de Enki a argila bruta e a mistura com o sangue e a carne de Wê, imolado em plena Assembléia dos deuses, e fabrica sete pares de matrizes, sete machos e sete fêmeas, e, para consolidar a submissão humana, os deuses são aconselhados pela Matriz a conceder aos homens “o rumor da proliferação”, aí finalmente diz ela “terei desatado vossa cadeia e vos terei libertado!”.

Uma descrição dos primeiros trabalhos nos remete à temática agrícola: “eles (os homens) confeccionaram novas picaretas e enxadas, / depois edificaram os grandes diques de irrigação / para acudir à fome dos homens e à alimentação dos deuses”. A superpopulação, porém, causou inconvenientes aos deuses: devido ao tumulto e à algazarra, Enlil envia então aos homens a epidemia, depois a seca, acompanhada da fome, e, por último, o dilúvio, a fim de destruir a humanidade, que se salva graças a Enki, que envia ao super-sábio uma mensagem através de um sonho, no qual a ele é ordenado construir um barco para salvar sua vida. A versão grega do dilúvio não aparece nos *Trabalhos e dias*, nem na *Teogonia*, mas pode ser entrevista no fragmento 2 do *Catálogo das mulheres*, onde se apontam os descendentes de Deucalião⁹³, uma versão mais completa nos sendo apresentada na *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro, onde se fala que o filho de Prometeu, Deucalião, e sua esposa Pirra, filha de Epimeteu e Pandora, conseguem se salvar do dilúvio e repovoam a terra⁹⁴.

B) A especificidade e os limites do antropomorfismo grego

De acordo com Walter Burkert, com exceção da religião egípcia, tanto as religiões do Oriente Próximo, principalmente as religiões hitita e ugarítica, quanto as religiões do Egeu apresentam panteões antropomórficos, isso significando que os deuses possuem formas humanas e, mais do que isso, que eles interagem e atuam de modo humano: eles amam, sofrem, desejam, mantêm relações entre si e estão vinculados por estreitos laços de parentesco (BURKERT, 1993, p. 356). No caso grego, especificamente, os deuses ainda se reúnem em assembleias e habitam uma montanha que lhes é própria, o Olimpo, uma espécie de cidade (*pólis*) com acrópole. Em suma, os deuses podem ter contato físico com um mortal, suas feridas doem, eles podem ser levados pela paixão, ou podem

⁹³ MOST, 2007, p. 43-44.

⁹⁴ *Bibl.* I, 7, 2 e seg.

manifestar cólera, rancor e, da mesma maneira que os homens, os deuses possuem sexualidade. Contudo, tais características não nos permitem distinguir precisamente o antropomorfismo grego dos demais antropomorfismos citados acima.

De uma maneira geral, estudiosos das religiões gregas, como M. P. Nilsson e W. Burkert, parecem concordar quanto à especificidade do antropomorfismo grego, que consiste em atribuir personalidades específicas aos deuses, isto é: tal como os homens, os deuses possuem consciências individuais. Algo que, segundo Nilsson, tem seu ponto de partida no animismo (NILSSON, 1952, p. 142-143). Uma perspectiva, diga-se de passagem, aventada pela primeira vez por E. Rohde, que compreendia a *psykhé* como uma espécie de consciência individual e já entrevia em um mundo comum dos mortos como um tipo de antropomorfismo⁹⁵. Nesse sentido, homens e deuses possuem consciência individual.

Nas palavras do próprio Nilsson, “a internalização ou individuação da divindade, que marca o antropomorfismo homérico, pode ser considerado um aspecto interno, psicológico, ao passo que a visualização dos deuses compreende um aspecto externo. A especificidade do antropomorfismo grego, portanto, reside na individuação ou se quisermos na personalização” (NILSSON, 1952, p. 143).

Ainda no que se refere à personalização, W. Burkert ressalta uma particularidade da tradição grega: segundo ele, há um paradoxo em relação aos “nomes” dos deuses gregos, pois seus significados são opacos se comparados aos dos nomes dos deuses das tradições etrusca, latina, suméria, babilônica, egípcia, ugarítica e hitita (BURKERT, 1993, p. 356). As formas nominais compreensíveis parecem ter sido afastadas em função de um propósito mais específico e, ao escolher as formas cujo significado é menos compreensível, os poetas gregos, no fundo, estão buscando, por meio de um nome que salta aos olhos, uma forma de tornar a individualidade mais impressiva, o que significa que os deuses gregos não são abstrações, ideias ou conceitos, mas pessoas (BURKERT, 1993, p. 357). Por esse motivo, as divindades naturais precisam passar para um segundo plano, ou seja, e para ser mais preciso, por essa razão *Gaia* termina por transferir suas funções entre várias divindades cujo grau de antropomorfização é mais abrangente; por exemplo, sua função materna, no sentido daquela que nutre e alimenta, será transferida para Deméter.

⁹⁵ *Apud.* NILSSON, 1952, p. 139.

Para Jean Rudhardt, apesar das características que nós identificamos com a natureza humana, os deuses gregos possuem qualidades que se elevam acima da condição mortal: primeiro, os deuses são “invisíveis”, pois, embora possam assumir a forma humana, apenas alguns heróis tiveram o privilégio de contemplá-los frente a frente, na grande maioria das vezes os deuses se comunicando com os homens por meio de oráculos, presságios, eventos cósmicos e fenômenos meteorológicos; segundo, os deuses são imortais e seus poderes excedem a capacidade humana; terceiro, sua intervenção na vida humana parece dar-se indiretamente, atuando sobre as forças da natureza e sobre as Estações, sobre o curso e o agenciamento dos fatos, portanto, sobre a ocasião da qual o homem precisa tirar partido, e_ sobre as disposições interiores ou sobre a vontade dos homens (RUDHARDT, 1992, p. 85-89). Os domínios e funções sobre os quais os deuses exercem sua influência, em geral, aparecem simbolizados em seus epítetos ou em abstrações personificadas de seu séquito⁹⁶.

Em resumo, os deuses gregos têm personalidade, não são espíritos puros, uma vez que corporeidade e espiritualidade estão neles inextricavelmente associadas; todavia, os deuses não são onipotentes, não são onipresentes e não são oniscientes, donde as limitações do antropomorfismo grego. Ao que tudo indica, as personificações surgem com a poesia, são transferidas para as artes plásticas e por fim desembocam no culto (BURKERT, 1993, p. 361).

C) O vocabulário hesiódico para o Homem

O vocabulário utilizado por Hesíodo para referir-se ao homem é um indício da polaridade que separa a natureza divina da natureza humana. Os Deuses (*theoí*) são “imortais” (*athánatoi*), enquanto que os homens são “mortais” (*thnetoí*). Uma observação que precisa ser feita é que quando se fala dos homens em oposição às mulheres, isto é, do macho em oposição à fêmea, o termo comum é *anér* e seu genitivo *andrós*, ao passo que quando falamos do gênero humano, tanto homem quanto mulher, o termo é *ánthropos*. Outros adjetivos usados por Hesíodo ajudam a reforçar essa oposição entre os deuses imortais (*athánatoi theoí*) e os humanos mortais (*thnetoí ánthropoi*), dois em especial: “perecível” (*brotós*) e “de voz partilhada”, isto é, “articulada” (*mérops*). Especificamente nos *Trabalhos e dias*, esta oposição é bem marcada no verso 42, onde os deuses

⁹⁶ BURKERT, 1993, p. 359.

“esconderam” (*krypsantes*) o alimento vital (*bíon*) dos homens, vale dizer, dos seres humanos. De maneira geral, os homens são qualificados como “perecíveis”⁹⁷, “mortais”⁹⁸, “de voz partilhada”⁹⁹ em oposição aos deuses, que são “imortais”¹⁰⁰ e “bem-aventurados”¹⁰¹. Em seguida, depois dessa caracterização mínima da oposição entre deuses e homens, tratemos de retomar, a partir dos *Trabalhos e dias*, a origem e a natureza humana, de modo que possamos retomar a discussão sobre a *hýbris* e a relação entre a agricultura e o casamento.

2) A origem humana

Se a *Teogonia* nos apresenta uma perspectiva olimpiana do mundo, os *Trabalhos e dias* nos mostram uma perspectiva terrestre, focada sobre a origem humana. Contudo, como aponta J. S. Clay, no quarto capítulo de *Hesiod's Cosmos* (2003), parece haver indícios mais do que suficientes na *Teogonia* acerca de uma origem humana, ainda que permaneça, no geral, um tema marginal do poema cosmológico de Hesíodo. No caso dos *Trabalhos* o Homem e seu lugar no mundo deixam essa posição marginal e passam à frente como temática principal do poema, que não podemos nos esquecer, consiste na tentativa de ensinar a Perses sobre a *hýbris* e a *díke*, fornecendo-lhe uma demonstração mítica e pragmática do porque se deve escolher a *díke* em detrimento da *hýbris*, como afirma o verso 213 dos *Erga*: “*Oh Perses, escuta a justiça e não fomentes violência*”, pois, assim, o homem atrai para si coisas boas, ao passo que ceder à violência só traz consigo coisas terríveis. Nesse sentido, a lição mais importante do poema didático de Hesíodo é que a “*justiça sobrepuja violência*” (v. 217).

Aparentemente o mito das raças, cujo foco recai sobre as origens humanas, apresenta um padrão de declínio progressivo do homem, que vai perdendo a condição quase divina da primeira raça, a raça de ouro, até chegar à condição miserável da raça de ferro. No entanto, ao inserir a quarta raça, a raça dos heróis, Hesíodo parece quebrar a progressão do declínio. Para responder a essa objeção, J.-P. Vernant propôs uma explicação cíclica do mito, que consiste em não compreendê-lo como um símbolo de declínio, mas do ciclo baseado na oposição entre *hýbris* e *díke*, que transpassa toda a

⁹⁷ *Trabalhos e dias*, v. 3, 15, 24, 93, 214, 310, 487, 533, 686, 760, 773.

⁹⁸ *Trabalhos e dias*, v. 88, 103, 108, 123, 141, 201, 253, 458, 472, 665.

⁹⁹ *Trabalhos e dias*, v. 109, 143, 180.

¹⁰⁰ *Trabalhos e dias*, v. 16, 62, 110, 135, 199, 250, 253, 290, 309, 336, 668, 706, 725, 736, 827.

¹⁰¹ *Trabalhos e dias*, v. 136, 549, 706, 718, 729.

estrutura do poema. Em resumo, Vernant propõe que a raça de ouro, marcada pela *dike*, se opõe à raça de prata, determinada pela *hýbris*; e que a raça de Bronze se opõe à raça dos Heróis, mas de maneira inversa, pois a terceira raça é tomada pela *hýbris* e a quarta pela *dike*; na quinta e última raça, a raça de ferro, Vernant propõe subdividi-la em duas fases, entre as quais a oposição se dá: de um lado, uma fase onde bens e males se encontram misturados e, de outro, uma segunda fase, onde só há males. A interpretação de Vernant, embora muito influente, não deixa de ter problemas, pois, como sustenta Clay, pelo menos três objeções podem ser colocadas a uma tal interpretação cíclica: primeiramente, não parece haver espaço para a *dike* na raça de ouro (CLAY, 2003, p. 82), pois a tranquilidade de que goza a primeira raça não equivale à “justiça”, que Hesíodo entende como equidade; em segundo lugar, Zeus ameaça destruir a todos quando os filhos nascerem com as têmeoras brancas¹⁰², o que sugere o fim e não o reinício; e, em terceiro lugar, a interpretação cíclica solapa o caráter parenético do texto de Hesíodo (CLAY, 2003, p. 84). Seja como for, a interpretação de Vernant parece ter pelo menos dois pontos positivos, com o quais Clay concorda inteiramente, a refutação da ideia de declínio e a divisão da raça de ferro em duas fases. Vale lembrar que a posição de Vernant, embora influente, não é a única tentativa de explicação do mito; Ballabriga, por exemplo, desenvolve uma reflexão de cunho social e religioso (BALLABRIGA, 1998, p. 333), segundo a qual o mito das raças procura contar a mesma coisa que o mito de Prometeu, porém, de uma perspectiva menos aristocrática e mais popular. Outra interpretação, de fundo mais psicológico, associa as raças às idades do homem, assim, a raça de prata representaria a infância, a raça de bronze a adolescência, a raça dos heróis a maturidade e a raça de ferro a velhice¹⁰³. Dentre todas essas interpretações, aquela de J. S. Clay me parece a mais sensata, pois ela sustenta a ideia de que a fabricação dos humanos pelos deuses passa por uma experiência de tentativa e erro, onde as três primeiras tentativas falham, seja por problemas da própria linhagem ou por problemas externos, mesmo a raça dos heróis, dita a melhor de todas, representando uma falha, no sentido de que para existir é necessário que os deuses intervenham constantemente e, de acordo com Clay, “cada nova raça representou uma nova tentativa dos deuses de fabricar criaturas que pudessem ser independentes dos deuses e capazes de garantir a sua própria continuidade e ao mesmo tempo ser conscientes de sua inferioridade frente aos deuses e, portanto, capazes de adorá-los” (CLAY, 2003, p. 98).

¹⁰² *Trabalhos e dias*, v. 180-181.

¹⁰³ FALKNER 1989, *apud* CLAY, 2003, p. 84.

A) A raça de ouro

O primeiro protótipo humano, constituído de ouro, apresenta, em grupo (ou “geração”), uma vida semelhante à dos deuses: embora mortais, isto é, marcados pela mortalidade, sua existência parece transcorrer sem maiores infortúnios, pois não padecem de dores, não envelhecem, a abundância garantida pela *Terra* os exime de maiores esforços, fazendo com que possam viver em meio à riqueza e aos festins. De acordo com o texto de Hesíodo, podemos dizer que são anteriores ao governo de Zeus; ao que tudo indica, são do ‘tempo de Cronos’ (v. 111), porém, embora seja dito que foram fabricados pelos imortais, não temos no poema uma indicação clara de qual ou quais imortais participaram de sua criação. Vejamos o trecho do poema:

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὔ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.
χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν:
ὦστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀϊζύος: οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων:
θνησκον δ' ὦσθ' ὕπνω δεδμημένοι: ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην: καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον: οἱ δ' ἐθελήμοι
ἠσυχοὶ ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,—
τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται
ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἱ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἠέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,
πλουτοδόται: καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον—,

Se queres, eu te contarei resumidamente outra estória
bem e engenhosamente; e tu inculca(-o) em tuas entranhas
[como os deuses e os humanos mortais vieram a ser de mesma origem
(*homóthen*)].

Primeirissimamente, áurea geração dos mortais humanos os imortais fizeram, os que habitam olímpicas moradas. Eles eram do tempo de Cronos, quando (ele) reinava no céu; como deuses viviam, sem preocupações tendo o ânimo, longe e apartados dos esforços e da miséria; nem desgraçada velhice havia, mas, sempre as mãos e os pés com o mesmo aspecto, deleitavam-se em festins, distante de todos os males; e morriam como por sono dominados; todas as riquezas eram para eles; o campo fecundo trazia o fruto espontaneamente, abundante e isento de inveja; cordiais e gentis, eles_ partilhavam os grãos com muitos bens. [opulentos em rebanhos, queridos aos deuses bem-aventurados] Mas depois que a esta geração a terra escondeu embaixo, eles são chamados sagradas divindades terrestres: bondosos, capazes de afastar o mal, guardiões dos humanos mortais, [assim, eles vigiam tanto as sentenças, quanto as obras execráveis, vestidos de bruma, percorrendo toda a superfície da terra,] distribuidores de riqueza; também têm esta prerrogativa real¹⁰⁴.

No que se refere à *Gaia*, a raça de ouro parece ter privilégios, uma vez que de maneira abundante e espontânea, a Terra produz alimentos sem a necessidade do trabalho. A grande falha dessa primeira experiência consiste na incapacidade dos homens de ouro em se reproduzir, uma vez que a mulher ainda não existe, o que obriga os deuses a sempre estarem intervindo.

B) A raça de Prata

Bem inferior à raça de ouro é a raça de prata, que por causa da *hybris* não foi capaz de reconhecer a superioridade dos deuses, recusando-lhes os sacrifícios e atraindo, por isso, a ira de Zeus:

Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, χρυσέω οὐτε φυῆν ἐναλίγκιον οὐτε νόημα· ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῆ ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ· ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβήσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἴκοιτο, παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἠθέλον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, ἧ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἦθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυσσε χολούμενος, οὐνεκα τιμὰς οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν. αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, τοῖ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

¹⁰⁴ Todas as traduções desse capítulo são minhas.

Então, uma segunda geração, argêntea, muito pior fizeram mais tarde os que habitam olímpicas moradas, à áurea nem em talhe semelhante, nem em inteligência; mas a criança, por cem anos, na companhia da querida mãe era alimentada, brincando, muito ingênua, dentro de casa; mas quando então, eles tornando-se jovens, chegava o limiar da adolescência,] viviam por pouquinho tempo, por causa da insensatez_ dominados pelas dores; pois_ presunçoso excesso não foram capazes de afastar uns dos outros, nem servir aos imortais queriam, nem sacrificar sobre as aras sagradas dos bem-aventurados, lei entre os homens, segundo o costume. Estes, então, Zeus Cronida encolerizado encobriu, por não oferecerem honras aos deuses bem-aventurados, os que habitam o Olimpo. Mas depois que a esta geração a terra escondeu embaixo, eles são chamados pelos mortais de subterrâneos bem-aventurados, os segundos, todavia honra também os acompanha.

Embora inferiores à raça de ouro, os homens de prata possuíam honra (*timé*) e, por isso, Zeus os transforma em divindades subterrâneas, enquanto que os homens da raça de ouro foram transformados em *daímones* terrestres, cujo privilégio é distribuir riquezas e afastar o mal.

C) A raça de Bronze

Dentre todas as raças, essa terceira parece ocupar uma posição central, no que se refere à *hýbris*, pois ela é totalmente tomada por ela, e, ocupando-se exclusivamente com gritos e violências (isto é, com a guerra), essa raça se autodestrói¹⁰⁵.

Ζεὺς δ πατήρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
 χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέω οὐδ' ὁμοίον,
 ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὕβριμον· οὐδ' ἄρ' ἔστιν Ἄρηος
 οεργ' οεμελε σπονόμεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι σίτων
 ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος οεχον κρατερόφρονα θυμόν.
 [ἄπλαστοι· μεγάλη δ βίη καὶ χεῖρες ἄπτοι
 ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.]
 τῶν δ' ἦν χάλκεα μην τεύχεα, χάλκειοι δέ τε ο κοί,
 χαλκῶ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ οεσκε σίδηρος.
 καὶ τοὶ μην χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες
 βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο,
 νόνημοι· θάνατος δ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας
 οεελε μέλας, λαμπρὸν δ' οελιπον φάος ἠελίοιο.

Zeus pai outra geração de humanos mortais, a terceira, fez, brônzea, em nada semelhante à de prata, de freixos, tanto terrível quanto vigorosa; os quais se ocupavam

¹⁰⁵ Apenas a título de curiosidade, na *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro (I, 9, 26) encontramos uma referência curiosa sobre Talos, possivelmente o último representante da raça de bronze.

com atos gementes de Ares e violências, e não comiam trigo algum, mas tinham um ânimo firme, de aço. [grosseiros; grande violência e braços invencíveis nasciam dos ombros sobre os fortes membros] Tanto suas armas eram de bronze, quanto de bronze suas casas, e trabalhavam o bronze; negro ferro não havia. Eles, com efeito, subjugados_ por suas próprias mãos, desceram para a embolorada morada do frio Hades, inominados; a morte negra, mesmo estando espantados, os agarrou e deixaram a luz brilhante do sol.

Algo que vale a pena mencionar é o fato de essa raça não comer trigo, o que significa que eles não praticavam a agricultura, isso sendo significativo porque para Hesíodo o trabalho agrícola é o substituto da guerra.

D) A raça dos Heróis

Embora envolvidos em guerras, a raça dos heróis ou semi-deuses é a mais excelente, justa e valorosa das raças, e Zeus os estabeleceu nos confins da Terra, onde vivem uma vida semelhante à vida dos homens da raça de ouro, pois para eles a Terra produz alimento abundante três vezes por ano:

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
αὐτίς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται
ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.
καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,
ᾧλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
ἔς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο.
[ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε]
τοῖς δ' ἄρ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἔς πείρατα γαίης.
καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.

Mas depois que a esta geração a terra escondeu embaixo, de novo, ainda uma quarta outra, sobre a terra multi-nutriz, Zeus Cronida fabricou, _mais justa e mais valorosa, uma linhagem divina de homens heróicos, os chamados semideuses, linhagem anterior à nossa, em uma terra sem limites. E a estes mataram tanto a guerra má, quanto o terrível clamor da batalha, a uns, sob Tebas de-sete-portas, na terra Cadméia, aos que lutavam por causa dos rebanhos de Édipo, e a outros, em naus sobre o grande abismo do mar, levando-os para Troia por causa de Helena de belos cabelos. Ali, com efeito, a uns o termo da morte envolveu,

e a outros, apartados dos humanos, tendo concedido víveres e moradas, Zeus pai Cronida estabeleceu nos confins da terra. E eles, com efeito, habitam, tendo o ânimo despreocupado, na ilha dos Bem-aventurados, além do Oceano de turbilhões profundos; prósperos heróis, para eles o fruto doce como o mel três vezes produz abundante o campo fecundo.

E) A raça de Ferro

A geração do ferro é caracterizada fundamentalmente pela miséria, pela fome, pela desonra, pelo excesso, pela violência e pela injustiça, constituindo uma época em que o próprio Hesíodo se arrepende de ter nascido: “Quem dera, então, eu não estar entre os homens”, “mas, ou morrer antes, ou nascer depois” (vv. 174-175). Nesse sentido, não há possibilidade de que o homem seja agraciado com a “bem-aventurança”, e mesmo a “prosperidade” não dispensa o esforço constante do trabalho.

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γάρ δῃ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.
ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εἴτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.
οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίος οὐδέ τι παῖδες
οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ,
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.
ἄψα δ' ἠγράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας·
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεσσι,
σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὅπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἷ γε
γυράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν·
[χειροδίκα· ἕτερος δ' ἐτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·]
οὐδὲ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου
οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ· καὶ αἰδῶς
οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμείται.
ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασι
δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσῃ στυγερῶπης.
καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῶ καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φύλον ἵτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δ' ἰλείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

Quem dera, então, eu não estar entre os homens da quinta, mas, ou morrer antes, ou nascer depois. Pois, agora, a geração é de ferro; nem de dia cessam a labuta e a miséria; nem, durante a noite, de serem corroídos; os deuses lhes darão difíceis preocupações. Mas, todavia, também a estes males se misturam bens.

Zeus destruirá também esta geração de mortais humanos,
quando forem nascidos com as têmeoras brancas.
Nem o pai às crianças é semelhante, nem as crianças ao pai,
nem o hóspede ao hospedeiro e o companheiro ao companheiro,
nem o irmão um amigo será, como o era algum tempo atrás.
E rapidamente desonrarão aos pais envelhecidos,
e os censurarão, então, dizendo difíceis palavras,
os cruéis, não conhecendo a vigilância dos deuses, nem
aos envelhecidos pais retribuiriam pelos alimentos
[com a justiça do braço, um do outro pilham a cidade].
Nem gratidão alguma haverá ao de-fiel-juramento, nem ao justo,
nem ao bom, e honrarão mais o causador de males
e o homem violento; a justiça, nos braços; e respeito
não existirá, e o covarde prejudicará o homem mais valoroso,
proferindo palavras tortuosas, em juramento prometidas.
A inveja a todos os miseráveis humanos,
maledicente e malfazeja, acompanhará, horrível aos olhos.
E, então, da terra de amplos caminhos para o Olimpo,
tendo coberto a bela pele com brancas túnicas,
para junto da família dos imortais_ irmão, tendo abandonado os homens,
Respeito e Indignação; e tristes pesares serão deixados
aos homens mortais; e contra o mal não haverá resistência.

De uma maneira geral, a interpretação de Vernant acerca do mito das raças parece ainda ter ainda alguma validade, pois, mesmo se recusarmos a estrutura cíclica, não se pode negar que a oposição entre *hýbris* e *dike* permanece como uma constante do poema. O que significa que essa oposição é intrínseca à natureza humana.

3. A Natureza humana

O mito de Prometeu em Hesíodo descreve a condição humana, sua natureza, e, como se sabe, há duas versões desse episódio, uma na *Teogonia* (vv. 535-616), a outra nos *Trabalhos e dias* (42-105), sendo que ambas as versões buscam enfatizar como o casamento, a agricultura e o sacrifício passaram a fazer parte da vida dos mortais, determinando sua condição; porém, elas não são iguais. O que nos mostra como a produção de mitos hesiódica manipula e ajusta uma estória em função do contexto em que ela aparece, atendendo as expectativas de uma produção poética ainda marcada fortemente pela oralidade. Contudo podemos apontar três características principais da humanidade: 1) o estabelecimento do sacrifício; 2) a posse do fogo; e 3) a origem da mulher.

A) O Fogo, o casamento e o trabalho

A primeira característica, o sacrifício, é determinada pela partilha do animal sacrificado em Meconá, quando Prometeu espera enganar os deuses, favorecendo os homens com a obtenção das partes comestíveis do boi, deixando para os deuses ossos, vísceras e gordura, algo a que Zeus responderá com “males que aos homens mortais deviam cumprir-se” (*Teog.* 551). E, primeiramente, negou-lhes o fogo; mas, novamente em favor dos homens, Prometeu rouba de Zeus uma fagulha do fogo e a dá aos mortais, e mais uma vez Zeus responde com um ardil, pedindo a Hefesto que fabrique da mistura de terra e água uma virgem bela e sedutora, mas, ao mesmo tempo, um mal terrível, pois consigo ela traz a ambiguidade que termina por decidir o destino humano. A versão da *Teogonia* não a nomeia, mas estabelece claramente sua função: ela será a matriz de todas as mulheres e simboliza a “esposa” (*ákoitis*) do homem, que, enfim se casando, poderá gerar uma família que o possa amparar na velhice funesta e a quem possa deixar suas posses (*Teog.* 602-609). Casando-se o homem garante sua permanência no mundo, porém também assume a necessidade de trabalhar em dobro para produzir alimentos para si e para a família. A mulher, semelhante ao fogo, aquece e consome; nesse sentido, pode-se dizer que é um mal disfarçado de bem. No entanto, o poema ressalta que, ao escolher uma esposa cuidadosa, o homem pode contrabalançar o mal constante com alguns bens, ao passo que ninguém pode conseguir um mal pior do que uma má esposa.

A versão dos *Erga* enfatiza menos o tema do sacrifício e apresenta mais detalhes sobre a mulher e o casamento, dessa vez comparando a esposa não aos zangões, mas ao jarro que guarda os alimentos. Se na *Teogonia* a comparação pode ser feita com o fogo, nos *Trabalhos* é à Terra que Pandora se compara, matriz e nutriz, Pandora que traz consigo como contraponto as ambiguidades e males que assolam o homem, mas também a “esperança” que anima todo esforço e trabalho. Dito de outra maneira, o casamento enfatizado nos *Trabalhos* suscita a agricultura, a necessidade de ater-se aos sinais e às oportunidades de cuidar da terra para que ela dê frutos e a fome não assole o homem. De algum modo, o casamento proposto nos poemas de Hesíodo está longe de ser o casamento da cidade clássica, formulado a partir de uma estrutura patrilinear, e se aproxima mais do casamento do tipo ctoniano¹⁰⁶.

B) O episódio de Prometeu e Pandora nos *Trabalhos e dias*

¹⁰⁶ DARAKI, 1985, p. 118 e seg.

ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ἧσιν,
ὄττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης:
τοῦνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.
κρύψε δὲ πῦρ: τὸ μὲν αὔτις εὐς πάις Ἴαπετοῖο
ἔκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς πάρα μητιόεντος
ἐν κοῖλῳ νάρθηκι λαθὼν Δία τερπικέραυνον.
τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς:

Ἴαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπέυσας,
σοὶ τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν.
τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

ὣς ἔφατ' : ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
Ἦ φαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὄττι τάχιστα
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ᾧ πα εἴσκειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον: αὐτὰρ Ἀθήνην
ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἱστὸν ὑφαίνειν:
καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας:
ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην.

ὣς ἔφαθ' : οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι.
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσειν κλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς:
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη:
ἀμφὶ δέ οἱ Χάριτές τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ
ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ: ἀμφὶ δὲ τήν γε
ἦν ραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν:
πάντα δέ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη.
ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης
ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου: ἐν δ' ἄρα φωνὴν
θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
δώρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσεν,
εἰς Ἐπιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεΐφοντην
δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον: οὐδ' Ἐπιμηθεὺς
ἐφράσαθ' , ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μή ποτε δῶρον
δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμψειν
ἐξοπίσω, μή πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται.
αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ' , ἐνόησεν.

Mas *Zeus*, enfurecido em suas entranhas, o [*bíon*] escondeu,
porque *Prometeu* de-curvada-astúcia o enganou;
por isso, então, tramou para os humanos cuidados miseráveis:
escondeu o fogo; em seguida o bom filho de *Iapeto*
o roubou para os humanos de junto do prudente *Zeus*

no bojo da férula, despercebido de *Zeus* lançador de raios.
Enfurecido, *Zeus* que amontoa as nuvens dirigiu a palavra a ele:
“Filho de *Jápeto*, mais que todos sabedor dos desígnios,
te alegras por ter roubado o fogo e ter enganado minhas entranhas,
a ti mesmo, e aos homens que virão, grande calamidade.
A estes em vez do fogo eu darei um mal, que será por todos
apreciado no ânimo, desejando cercar de carícias seu mal.”

Assim disse, e gargalhou o pai dos homens e dos deuses;
ele incitou o mui-afamado *Hefesto* a, o mais rápido possível,
misturar terra e água, e pôr aí voz de humano
e vigor, e pra visão tornar semelhante à das deusas imortais
a forma bela e amável de virgem; em seguida a *Atena*
(incitou) os trabalhos ensinar, e tecer o polidédalo tecido;
e a áurea *Afrodite* a envolver a cabeça com graça,
desejo penoso e angústia que devora os membros;
e pôr aí tanto uma mente canina quanto um caráter dissimulado
ordenou (ele) a *Hermes*, o mensageiro matador de Argos.

Assim disse, e eles obedeceram ao soberano *Zeus* Cronida.
Imediatamente da terra modelou-a o afamado coxo
semelhante a respeitável virgem, por vontade do Cronida;
cingiu e enfeitou-a a divina *Atena* de olhos glaucos;
em volta as divinas *Graças* e a soberana *Persuasão*
puseram colares dourados no corpo; e em torno dela
as *Horas* de-belos-cabelos (puseram) uma coroa de flores da primavera;
E todos os enfeites no corpo ajustou *Palas Atena*;
aí então, em seu peito, o mensageiro matador de Argos
mentiras, palavras enganadoras e um caráter dissimulado
fabricou por vontade de *Zeus* que ressoa forte; e aí voz
o arauto dos deuses colocou, e chamou essa mulher de
Pandora, porque todos que habitam as Olímpias moradas
deram uma dádiva, sofrimento aos homens que comem pão.

Depois que concluiu o ardil árduo e irresistível,
para *Epimeteu* enviou o pai o glorioso matador de Argos,
rápido mensageiro dos deuses, levando a dádiva; e *Epimeteu*
não pensou em, como lhe disse *Prometeu*, jamais dádiva
aceitar da parte do olímpio *Zeus*, mas devolver
em seguida, para que mal algum acontecesse aos perecíveis;
mas depois que o aceitou, quando tinha o mal, compreendeu.

Pandora trama **tristes pesares** aos homens, assim como Zeus no início do episódio (v. 49) ou no final, onde nos é dito que inúmeros outros males vagam entre os homens (v. 100). No episódio das cinco gerações humanas, os deuses destinam à tribo de ferro **penosas inquietudes**. E, de maneira semelhante, o confronto entre os desígnios opostos de Zeus e Possídon trama **tristes sofrimentos** aos guerreiros¹⁰⁷.

C) A *elpís* e o jarro

Píthos tem o sentido de tonel, jarro, barril de cerâmica ou madeira, e se associa ao armazenamento de alimentos, os grãos de Deméter, sobretudo o trigo e a cevada (*bíos*), matéria prima do pão, base da alimentação caracteristicamente humana, tanto em Hesíodo quanto em Homero¹⁰⁸. Segundo West, a noção de que o que Pandora abriu foi uma caixa surge com Erasmo, a partir de uma passagem das *Metamorfoses* de Apuleio (6, 19). Duas outras ocorrências são ainda significativas, ambas em Homero, a primeira foi discutida por P. Walcot (1966)¹⁰⁹ e a segunda por West (1978)¹¹⁰, ambas parecendo apontar o bronze como material do jarro. Por causa dessa aproximação com o bronze, Walcot sugere uma aproximação entre o jarro de Pandora e a descrição que é feita do Tártaro na *Teogonia*, algo que não seria completamente sem razão¹¹¹. De todo modo, a ênfase dada por Vernant (1989) na relação entre *bíos/píthos* de um lado, e *kaká/píthos* de outro, me parece ainda extremamente relevante para a compreensão do problema do estabelecimento da condição humana e da caracterização de sua ambiguidade fundamental. Os males e as penosas tristezas liberadas, primeiro pelos desígnios de Zeus e depois pelos atos de Pandora, assolam os homens, mas a eles se misturam bens (*esthlá*)¹¹².

Πριν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἳ τ' ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν.
αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.
ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶ μ' ἀφελούσα

¹⁰⁷ *Ilíada* 13, 345.

¹⁰⁸ *Erga* 82, *Teogonia* 512; *Odisseía* 1, 349.

¹⁰⁹ *Ilíada* 5, 385-391.

¹¹⁰ *Ilíada* 24, 527-530.

¹¹¹ *Teogonia* 726-735.

¹¹² *Erga* 179.

ἐσκέδασ' : ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.
 μούνη δ' αὐτόθι Ἑλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
 ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδὲ θύραζε
 ἐξέπτη: πρόσθεν γὰρ ἐπέλλαβε πῶμα πίθιοιο
 αἰγιόχου βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο.
 ἄλλα 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 οὐτι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Antes, com efeito, viviam sobre a terra tribos de humanos
 apartadas e longe dos males, longe do penoso esforço
 e das doenças terríveis, que dão mortes violentas aos homens.
 [Pois na miséria rapidamente os mortais envelhecem.]
 Mas a mulher, com as mãos a grande tampa do jarro tendo retirado,
 os dispersou, e para os humanos tramou tristes cuidados.
 E ali apenas *Elpis* em morada indestrutível
 permaneceu dentro do jarro, debaixo das bordas, nem em direção à saída
 voou; pois_ antes baixou a tampa do jarro
 [por vontade do portador da égide, *Zeus* que amontoa as nuvens].
 Mas outras incontáveis tristezas erram por entre os humanos;
 com efeito, plena de males a terra, e pleno o mar;
 doenças para os humanos durante o dia, e durante a noite elas
 vagam espontaneamente, trazendo males aos perecíveis
 em silêncio, pois que sua voz foi suprimida pelo prudente *Zeus*.
 Assim, de modo algum é possível evitar o propósito de *Zeus*.

A dificuldade central desse trecho reside nesse verso 96, pois, afinal, como traduzir *Elpis*? Como determinar seu estatuto? Essa é uma questão difícil, e parece haver pelo menos três possibilidades de interpretação mais contundentes: ou ela é um bem; ou ela é um mal; ou ambos. No entanto, por que ela está fechada no jarro juntamente com os males? Ou ainda, por que contrariamente ao males ela ficou fechada no jarro depois que estes fugiram quando a tampa foi retirada?

Os que tomam *elpis* por um bem costumam traduzi-la por “esperança”, algo para não tornar a existência humana completamente insuportável, uma espécie de desconhecimento sobre o próprio fim, como sugere o *Prometeu acorrentado* de Ésquilo. A opinião de que *Elpis* seja um mal pode ter surgido com Platão. No entanto, esse não parece ser o caso em Hesíodo; não nos esqueçamos de que, no verso 500 dos *Erga*, a menção a uma *elpis má* sugere uma contraparte boa. Assim como há uma *éris* boa e uma má, deve haver uma *elpis* igualmente boa e má. O contexto de Hesíodo parece antes apontar para uma ambiguidade fundamental, isto é, nem totalmente boa, nem totalmente

má, mas ambas. Mesmo não sendo um mal, *Elpis* acompanha os males, pois não teria lugar na abundância, segundo a opinião de P. Mazon. Ora, *Elpis* permanece no interior do jarro, como Pandora permanece no interior da casa, no espaço doméstico. Outra maneira de responder ao por quê de *Elpis* ter permanecido no interior do jarro, seria porque os males vagam pelo exterior, como os “vagabundos” que não se dedicam ao trabalho e são obrigados a mendigar o alimento cedo ou tarde. Nesse sentido, *Elpis* conjuga os aspectos positivos e negativos da constituição humana, associando-se ao tema do sacrifício, da agricultura e do casamento.

4. Conclusão

Ambígua e efêmera a natureza humana se situa a meio caminho entre o animal e a divindade: de um lado, ela está fadada a nunca possuir pleno controle sobre seu próprio destino, nem jamais prescindir da obtenção do alimento; por outro, ela parece ser capaz de contemplar, ainda que de maneira incompleta, a ordem subjacente à natureza – isso equivale, no caso específico dos *Trabalhos e dias*, à “justiça” de Zeus – e, a partir daí, organizar um modo de vida que procure funcionar de maneira análoga a essa ordem natural. Em outras palavras, o homem vive uma existência na qual os bens e os males se encontram misturados, de onde o caráter ambíguo que o define; já a efemeridade ou transitoriedade de sua vida acentua a mortalidade de sua condição. Nesse sentido, o homem, para Hesíodo, participa tanto da natureza animal, quanto da natureza divina.

Conclusão Geral

A presente tese teve como objetivo investigar os sentidos de *Gaia*, a Terra, a partir dos poemas de Hesíodo, em especial os *Trabalhos e dias*; contudo, apenas parte da investigação foi concluída. Faltou desenvolver uma discussão mais pontual sobre a relação entre a Justiça (*Díke*) e o trabalho agrícola (*érgon*) nos *Trabalhos e dias*, de modo que ficasse claro de que maneira as exigências pragmáticas envolvidas na execução dos trabalhos do campo estão associadas ao ciclo das Estações (*Hórai*) e aos dois, aparentemente desconectados, conjuntos de máximas de sabedoria (*gnomai*), apresentados antes (v. 342-380) e depois (v. 695-764) do calendário agrícola (v. 381-617). Além disso, faltou ressaltar que a noção de “oportunidade” (*kairós*), nos *Trabalhos*, é o fundamento e, talvez, o motivo dos calendários que são apresentados ao longo do poema: o calendário agrícola (v. 381-617), o calendário de navegação (v. 618-694) e o calendário dos dias (v. 765-828), que fecha o poema. Por último, faltou apresentar uma lista mais objetiva dos sentidos de *Gaia*, justamente nos *Trabalhos e dias*, para demonstrar, de uma maneira mais explícita e menos sugestiva, qual seria exatamente a conexão entre a humanidade e *Gaia*. Embora se tenha tratado minimamente da natureza humana e de sua origem, no quarto capítulo, era preciso que fosse dada uma continuidade à discussão, afinal o destino humano está associado à Terra, em todos os sentidos: os homens têm origem na terra, sobrevivem alimentando-se de seus frutos, e terminam por serem enterrados nela quando morrem. De todos os filhos da Terra, os homens no fundo são os que lhe são mais próximos e por mais tempo dependem dela.

De qualquer modo, os resultados parciais obtidos estão longe de poderem ser considerados desprezíveis, uma vez que parecem apontar na direção esperada. Por isso, a título de conclusão, irei apresentar os resultados da investigação tal como concluída aqui e, na medida do possível, indicar o que ficou de fora e que, no entanto, deveria constituir parte da demonstração da tese, que basicamente consiste na afirmação de duas continuidades: uma entre o tema cosmológico e o tema agrícola, e a outra entre o casamento e a agricultura, ambas associadas à constituição da condição humana. Com isso, espera-se reafirmar a importância de *Gaia*, a Terra, na leitura tanto dos *Trabalhos e dias* quanto da *Teogonia*.

Como foi dito há pouco, os resultados parciais, ainda que incompletos, são bastante consideráveis, e, por isso, irei expor resumidamente seus pontos principais. No primeiro capítulo, intitulado “Elementos para a leitura dos *Trabalhos e dias* de Hesíodo”, buscou-se apresentar uma série de questões introdutórias relacionadas à tradição hesiódica. Primeiramente, constatou-se que os poemas hesiódicos se inserem em uma tradição bastante antiga de poesia épica oral, marcada pelo uso de fórmulas métricas, pelo uso de imagens ou painéis míticos, e, sobretudo, pela composição em *performance*, isto é, uma composição apresentada dramaticamente em ocasiões de celebração e festa, de onde a riqueza de variações e temas. Em suma, discutiram-se elementos da composição, da estrutura e da temática do poema, visando construir uma visão de conjunto que nos permitisse contextualizar a tradição hesiódica entre os gêneros literários antigos.

Em seguida, no capítulo dois, cujo título é “Instrução e agricultura: os antecedentes da poesia hesiódica”, buscou-se, dando continuidade à introdução, explorar a comparação entre a poesia hesiódica e a poesia homérica, de um lado, e, de outro, a entre a poesia hesiódica e a poesia sapiencial do Oriente Próximo. Nesse ponto, os poemas de Hesíodo se parecem mais com as tradições do Oriente Próximo e menos com a tradição homérica, pois, embora episódios de instrução e cenas agrícolas não estejam totalmente ausentes da *Ilíada* e da *Odisseia*, sua importância é evidentemente reduzida. Ao passo que nas tradições orientais o modelo sapiencial é muito comum e difundido, sendo ele definido por um enunciador com a explícita intenção de ensinar a um ouvinte específico sobre um conhecimento prático/moral, em geral associado ao trabalho agrícola. Com isso, pudemos constatar que o modelo da instrução, adotado por Hesíodo para exortar Perses a retomar o caminho da “justiça”, implica em aprender a cultivar a terra e a ler os sinais da natureza, para ser capaz de reconhecer as “oportunidades” de executar os trabalhos sazonais de manutenção da vida humana e assim não ser submetido à miséria, à fome e à falta de assistência na velhice.

Apenas no terceiro capítulo teve início uma investigação mais pontual sobre o que constitui o núcleo temático da tese, isto é, “os sentidos de *Gaia*” propriamente ditos. Através dele procurou-se apresentar, em primeiro lugar, um sentido cosmológico, a partir do qual um sentido mais específico foi sendo ressaltado: de divindade primordial à mãe que nutre, a Terra se caracteriza como senhora das forças de fertilidade e fecundidade. Sentido que aos poucos vai sofrendo as consequências de um processo de antropomorfização dos deuses que terminará por substituir as divindades disformes da natureza por divindades humanizadas, forçando uma redistribuição das honras ou das

funções. Assim sendo, as funções que antes eram desempenhadas por *Gaia*, ou simbolizadas pela hierogamia da Terra com o Céu, vão sendo paulatinamente transferidas para divindades olímpianas, como Deméter que, juntamente com as *Hórai*, zela pelos campos cultivados dos mortais. Nesse caso, a Terra parece experimentar um processo de despersonalização que explica o rebaixamento de sua condição de Deusa Mãe à de simples produtora de alimento.

No quarto capítulo, tentou-se mostrar, ainda que de maneira muito rápida, como os aspectos determinantes da condição humana estão necessariamente associados à natureza ctoniana, portanto, à *Gaia*. Pode-se observar que as sucessivas tentativas de fabricação do homem têm como ponto de partida a terra como elemento material, o próprio simbolismo dos metais devendo ser compreendido por esse prisma, afinal os metais são produzidos a partir da terra, ou extraídos dela. No caso das mulheres, a fabricação é bem explicitada no poema: Hefesto molda a matriz feminina (*Pandora*), a partir da qual surge a raça das mulheres, justamente da mistura de água e terra. E tanto um quanto o outro, isto é, tanto o homem quanto a mulher, experimentam a ambiguidade e a instabilidade oriundas da *hýbris* ctoniana. Em resumo, pode-se dizer que a história do mundo hesiódica nos permite aproximar o tema cosmológico do tema agrícola, por meio do vínculo entre a origem do mundo e a do homem. Por outro lado, a investigação sobre os sentidos de *Gaia* nos possibilita reforçar a centralidade da oposição fundamental entre *hýbris* e *dike* nos *Trabalhos e dias* e, ao mesmo tempo, ressaltar que essa oposição, no fundo, simboliza a luta entre os seres terrestres e os seres celestes, que define o cosmos de Hesíodo. Contudo, é forçoso ter de admitir que a demonstração dessas conclusões acabou ficando, em parte, comprometida, em função das lacunas que mencionamos acima; no entanto, volto a dizer que, mesmo sendo parciais, os resultados obtidos indicam que podemos apontar para a direção sugerida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Texto Grego

SOLMSEN, F. *Hesiodi Theogonia, Opera et dies et Scutum*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

WEST, M. L. *Hesiod: Works and days*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Traduções

FERREIRA, J. R. *Hesíodo. Teogonia, Trabalhos e dias*. Lisboa: INCM, 2005.

LAFER, M. de C. N. *Hesíodo. Os trabalhos e dias (1-382)*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

MAZON, P. *Hésiode: Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1979 (10^a ed.), 1928 (1^a ed.).

MOST, G. W. *Hesiod. Theogony, Works and days, Testimonia*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2006.

TORRANO, J. *Hesíodo. Teogonia. Estudo e Tradução*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WERNER, C. *Hesíodo. Trabalhos e dias*. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Hesíodo. Teogonia*. São Paulo: Hedra, 2013.

WEST, M. L. *Hesiod: Theogony, Works and days*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Comentários

CÓRDOVA, P. V. *Los Trabajos y los dias. Introducción, version rítmica y notas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

VERDENIUS, W. J. *A commentary on Hesiod; Works and days*, vv. 1-382. Leiden: E. J. Brill, 1985.

WEST, M. L. “Prolegomena and Commentary”. In. *Hesiod: Works and days*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Estudos (artigos, capítulos de livro e livros)

ADRADOS, F. R. “Hesíodo y sus modelos orientales”. In. *Anais do 1º Congresso ABRALIC*, vol. I, 1988.

ADRADOS, F. R. “La composición de los poemas hesiódicos”. In *Emerita*, t. LXIX, 2. (2001), 197-223.

ADRADOS, F. R. “Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas”. In. *Emerita*, t. LIV. (1986), 1-36.

ADRADOS, F. R. “Sobre los géneros literários em la literatura griega”. In. *1616*, I. (1978), 159-172.

ARAÚJO, E. *Escritos para a eternidade. A literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora UNB, 2000.

ASSUNÇÃO, T. R. “Nota sobre o *gastér* funestro e ultra-cão na *Odisseia*”. In. *KLEOS*, n 7/8, 2003/2004, p. 55-69.

BERNABE, A. *Textos literarios hetitas*. Madrid: edito Nacional, 1979.

BOTTÉRO, J. *La epopeya de Gilgamesh*. Trad. Pedro L. B. de quiroga. Madrid: Akal, 1998 (1992).

BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. N. *Losque les dieux faisaient l’homme*. Paris: Gallimard, 1993.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *The orientalizing revolution. Near eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2011 (1981).

_____. *HOMO NECANS. The Anthropology of ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trad. Peter Bing. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.

_____. *Mito e Mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2001.

CALAME, C. “Le Proème des *Travaux* d’Hésiode, prélude à une poésie d’action”. In. BLAISE, F.; JUDET de la COMBE et ROUSSEAU, Ph. (orgs.) *Le métier du mythe: lectures d’Hésiode*. Lille: Septentrion, 1996, p. 169-189.

CARRIÈRE, J.-C. “Le mythe Prométhéen, le mythe des races et l’émergence de la Cité-État”. In. BLAISE, F.; JUDET de la COMBE et ROUSSEAU, Ph. (orgs.) *Le métier du mythe: lectures d’Hésiode*. Lille: Septentrion, 1996, p. 393-429.

CHADWICK, J. *El mundo micénico*. Trad. José L. Melena. Madrid: Alianza, 1977.

CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

DALLZEL, A. "Chap. 1: The criticism of Didactic Poetry". In *The criticism of didactic poetry. Essays on Lucretius, Virgil and Ovid*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1996, p. 8-34.

DARBO-PESCHANSKI, C. "condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique". In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol 51, n. 4, (1996), 711-732.

DELCOURT, M. *L'Oracle de Delphos*. Paris: Payot, 1955.

DETIENNE, M. *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles: Latomus, 1963.

DÉTIENNE, M.; VERNANT, J. P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Formas, 2009.

EDWARDS, G. P. *The language of Hesiod in its traditional context*. Oxford: The Philological Society, 1971.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas, v. 1*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das Religiões*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FARRELL, J. "Ch. 2: Ascræum Carmen", "Ch. 4: Hesiod and Aratus". In *Vergil's 'Georgics' and the Traditions of Ancient Epic. The Art of Allusion in Literary History*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 27-60, 131-168.

FINLEY, M. *Early Greece. The bronze and Archaic ages*. New York/London: W.W. Norton & company, 1982.

FORBES, P. B. R. "Hesiod versus Perses". In *The Classical Review*, vol. 64, n. 3/4, (1950), 82-87.

FRÄNKEL, H. "III – Hesiod". In *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trad. Moses Hadas and James Wilis. Oxford: Basil Blackwell, 1975, 94-131.

GAGARIN, M. "Dike in archaic Greek thought". In *Classical Philology*, vol. 69, n. 3. (1974), 186-197.

GAGARIN, M. "Dike in Works and days". In *Classical Philology*, vol. 68, n. 2. (1973), 81-94.

GALE, M. R. "Ch. 3: The gods, the farmer and the natural world". In. *Virgil on the nature of things. The 'Georgics', Lucretius and the Didactic Tradition*". Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 58-112.

GRONINGEN, B. A. VAN. "Ch. XI: La *Théogonie* d'Hésiode", "ch. XII: Les *Travaux et les jours* d'Hésiode". In. *La composition littéraire Archaique Grecque*. Amsterdam: 1958, p. 256-282, 283-303.

GOURHAN, A. L. *As religiões da Pré-história*. Trad. Maria Inês da ranca Sousa Ferro. Lisboa: Edições 70, 1964.

HAMILTON, R. "Part II. The Works and days". In. *The Architecture of hesiodic poetry*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 47-107.

HAVELOCK, E. "Hesíodo pensador". In. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. Ordep J. Serra. São Paulo: Ed. UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 219-232.

HEATH, M. "Hesiod's Didactic Poetry". In. *The Classical Quarterly*, v. 35, (1985), p. 245-263.

HERR, C. de. *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ – ΕΥΤΥΧΗΣ*. Western: Western Austrália Press, 1968.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de janeiro: Ediouro, 2005.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

JAEGER, W. "Hesíodo e a vida do campo". In. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 85-105.

JANKO, R. "The homeric poems as oral dictated texts". IN. *Classical Quarterly*, 48, 1998, p. 135-167.

_____. *Homer, Hesiod and the hymns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

KRAMER, S. N. *History begins at Sumer*. Ne York: Falcon's Wing Press, 1959.

KRAMER, S. N.; WOLKSTEIN, D. *Inanna. Queen of heaven and earth*. New York: Harper & Row, 1983

LAMBERT, W. G. *Babilonian wisdom literature*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996 (1960): Oxford University Press, 1960.

LAMBERT, W. G.; and MILLARD, A. R. *Atra-hasis*. London: Oxford University Press: 1969

LESKY, A. *História da Literatura Grega*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

- LÉVÊQUE, P. *Animais, deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1996.
- LINS BRANDÃO, J. J. “As origens do homem: Hesíodo e o Atrahasis”. In *Scripta Clássica*, (1999), p. 31-45.
- LORD, A. B. *The singer of tales*. London: Harvard University Press, 2000.
- MACEDO, J. M. “Cap. 1: Autorreferencialidade e quebras de convenção”. In *A palavra ofertada. Um estudo retórico dos hinos gregos e indianos*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2010, p. 97-100.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2005.
- MEZZADRI, B. “La double Éris initiale”. In *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol 4, n. 1, (1989), p. 51-60.
- NAGY, G. “Homeric questions”, in *TAPA* 122 (1992), p. 17-60.
- _____. *Poetry as performer. Homer and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (1996).
- _____. “Homeric poetry and problems of multiformity: the ‘panathenaic bottleneck’”. In *Classical philology*, 96, n. 2 (2001), p. 109-119.
- NELSON, S. “The justice of Zeus in Hesiod’s fable of the Hawk and the Nightingale”. In *Classical Philology*, vol. 92, n. 3. (1997), 235-247.
- NILSSON, M. P. *A History of Greek Religion*. Trad. F. J. Fielden. New York: W. W. Norton & Company, 2013.
- PALMER, L. R. *The interpretation of Mycenaean Greek texts*. New York: Oxford University Press, 1998.
- PARRY, M. *The making of homeric verse*. New York: Arno Press, 1980.
- PATIN, M. *Etudes sur la poesie latine*. Paris: Hachette, 1868.
- PELLIZER, E. “Metremi proverbiali nelle "Opere e i giorni" di Esiodo”. In *Quad. Urb. Cult. Class.* 13. (1972), 24-37.
- PELLIZER, E. “Modelli compositivi e "topoi" sapienziali nelle "Opere e i giorni" di Esiodo”. *Studi omerici e esiodei* 1. (1972), 29-58.
- PUCCI, P. *Hesiod and the language of poetry*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. “Auteur et destinataires dans les *Travaux d’Hésiode*”. In. BLAISE, F.; JUDET de la COMBE et ROUSSEAU, Ph. (orgs.) *Le métier du mythe: lectures d’Hésiode*. Lille: Septentrion, 1996, 191-210.

ROUSSEAU, P. “Instruire a Persès. Notes sur l’ouverture des *Travaux d’Hésiode*”. In. BLAISE, F.; JUDET de la COMBE et ROUSSEAU, Ph. (orgs.) *Le métier du mythe: lectures d’Hésiode*. Lille: Septentrion, 1996, p. 93-167.

RUDHARDT, J. *Pensée Religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. Paris: Picard, 1992.

SCHAEFFER, C. F. A., *The cuneiform texts of Ras Shamra-Ugarit*. London: Oxford University Press, 1939.

SNOWDGRASS, A. *Homero e os artistas*. Trad. Luis Alberto M. Cabral e Ordep José T. Serra. São Paulo: Odysseus, 2004 (1998).

_____. *Archaic Greece. The age of Experiment*. Berkeley/Los Angeles: University California Press, 1981.

SOLMSEN, F. *Hesíod and Aeschylus*. New York: Cornell University, 1995.

SVENBRO, J. “I.2 Hésiode: la verité comme relation sociale”. In. *La parole et le marbre: aux origenes de la poésie grecque*. Lund: Studentlitteratur, 1976, p. 46-73.

THOMAS, R. “Poesia Oral”. In. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Edysseus, 2005, p. 41-71.

TOOHEY, P. *Epic Lessons. An introduction to ancient didactic poetry*. London; New York: Routledge, 1996.

TRÉDÉ, M. “HÉSIODE ET L’ÉPOPÉE DIDACTIQUE”. In *Histoire de la littérature grecque*. (ed.) Suzanne Saïde, Monique Trédé, Alain le Boulluec. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 55-62.

TREVISAM, M. “Considerações gerais sobre a poesia didática greco-latina”. In. *A Elegia erótica romana e a tradição didascálica como matrizes compositivas da Ars amatoria de Ovídio*. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 9-52. [Dissertação de Mestrado]

TREVISAM, M. *Linguagem e Interpretação na Literatura Agrária Latina*. Campinas: UNICAMP, 2006. [Tese de Doutorado]

VERDENIUS, W. J. “L’association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis”. In. *Revue des Études Grecques*, t. LXXIII. (1960), 345-361.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana A. d'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes: 2009.

VERNANT, J. P.; NAQUET, P.-V. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1989, p. 9-41.

VOLK, K. "Chap. 2: Improbable Art": The theory and practice of ancient didactic poetry". In. *The Poetics of Latin Didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford: University Press, 1994, p. 25-68.

XENOFONTE, *Econômico*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALCOT, P. "Alusion in Hesiod". In. *Revue des Études Grecques*, t. LXXIII. (1960), 36-39.

WALCOT, P. "The composition of the *Works and days*". In. *Revue des Études Grecques*, t. LXXIV. (1961), 1-19.

WALCOT, P. *Hesiod and the near east*. Cardiff: University of Wales Press, 1966.

WEST, M. L. *The east face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford [England]; New York: Clarendon Press, 1997.

_____. *Indo-european Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007.

Dicionários e Léxicos

Dicionário Grego-Português. Vol. 1-5. (coord.) Deyse Malhadas, Maria Celeste C. Dezotti, maria helena Moura Neves. São Paulo: Ateliê, 2006-2010.

Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français. A. Bailly. Paris: Hachette, 2000.

Greek-English Lexikon. With a Revised Supplement. (Org.) H. G. Lidell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.

