

Hesíodo

OS TRABALHOS E OS DIAS

(PRIMEIRA PARTE)

Introdução, tradução e comentários

Mary de Camargo Neves Lafer

3ª Edição

ILUMI~~U~~URAS

Biblioteca Pólen
Dirigida por Rubens Rodrigues Torres Filho

Título original do poema:
Erga kai Heméra

Copyright © da tradução:
Mary de Camargo Neves Lafer

Copyright © desta edição:
Editora Iluminuras Ltda.

Revisão:
Carmem Garcez
Beatris Chaves

Composição:
WS Assessoria Gráfica Ltda.

ISBN: 85-85219-22-X

1996
EDITORA ILUMINURAS LTDA
Rua Oscar Freire, 1233
01426-001 - São Paulo - SP
Tel.: (011)852-8284
Fax: (011)282-5317

ÍNDICE

Biblioteca Pólen	9
Introdução	13
Tradução	21
Os mitos: comentários	53
1 — As duas lutas	55
2 — Prometeu e Pandora	59
3 — As cinco raças	77
À guisa de conclusão	91

BIBLIOTECA PÓLEN

Para quem não quer confundir rigor com rigidez, é fértil considerar que a filosofia não é somente uma exclusividade desse competente e titulado técnico chamado filósofo. Nem sempre ela se apresentou em público revestida de trajes acadêmicos, cultivada em viveiros protetores contra o perigo da reflexão: a própria crítica da razão, de Kant, com todo o seu aparato tecnológico, visava, declaradamente, libertar os objetos da metafísica do “monopólio das Escolas”.

O filosofar, desde a antiguidade, tem acontecido na forma de fragmentos, poemas, diálogos, cartas, ensaios, confissões, meditações, paródias, peripatéticos passeios, acompanhados de infindável comentário, sempre recomeçado, e até os modelos mais clássicos de sistema (Espinosa com sua ética, Hegel com sua lógica, Fichte com sua doutrina-da-ciência) são atingidos nesse próprio estatuto sistemático pelo paradoxo constitutivo que os faz viver. Essa vitalidade da filosofia, em suas múltiplas formas, é denominador comum dos livros desta coleção, que não se pretende disciplinarmente filosófica, mas, justamente, portadora desses grãos de antidogmatismo que impedem o pensamento de enclausurar-se: um convite à liberdade e à alegria da reflexão.

Rubens Rodrigues Torres Filho

Agradecimentos

Aos meus pais, pelo fundamental. A meus irmãos Achilles, Mônica, Orestes e Arminda, pela amizade e pela prática saudável do bom-humor. A Maria Lucila, pelo carinho e pela combatividade. Aos colegas de Grego, Anna Lia, Ísis, Henrique, Torrano, Medina, Paula e Cavalcante, pelos ensinamentos e pelo apoio e, de modo muito especial, à Filomena, que solícita e solidária, socorreu-me em diversos momentos da tese que está na origem deste livro. À Maria Sylvia, pela atenção cuidadosa e pelos pertinentes comentários. Ao Rubens que, atento, leu e comentou, com sua sensibilidade de poeta, a minha tradução. À carinhosa e sutil colaboração de D. Betty, D. Gilda e Salete. Ao trabalho inestimável de Dulce Fernandes (in memoriam), Nanci Fernandes, Lia Falek e Adhemar Santa Clara. Ao apoio sempre presente da Ida e do Sr. Colli. Por outros motivos, igualmente relevantes, a Maria Lúcia, Rose, Bia, Lúdia, Valéria, Vera e Lucia. À Inês e ao Manu, pelo rico aprendizado da nossa convivência. Ao Tiago, pelo seu doce amor e pela sua contagiante energia. Por fim, sem pudor, ao Celso que, multi-estimulante em seu amor, mesclou constância e generosidade nesses anos todos.

INTRODUÇÃO

Se na *Teogonia* Hesíodo mostra como se organiza o mundo dos deuses, apresentando-nos sua genealogia, mostrando sua linhagem e como foram distribuídos seus lotes e suas honras, em *Os trabalhos e os dias*, ele nos mostra algo diferente: a organização do mundo dos mortais, apontando sua origem, suas limitações, seus deveres, revelando-nos, assim, em que se fundamenta a própria condição humana.

Neste ensaio, minha preocupação é comentar os relatos míticos que aparecem em *Os trabalhos e os dias* e mostrar como eles se interligam e, em conjunto, dão forma ao que seria a natureza humana, em oposição à natureza divina e à natureza animal.

Cabem aqui, entretanto, algumas informações prévias de caráter mais geral.

Os *Erga* são tradicionalmente divididos em duas partes¹; a primeira, que aqui traduzimos e comentamos, compreende os 382 versos iniciais e constitui uma espécie de arcabouço mítico-cosmogônico para a segunda parte do poema. Esta, por sua vez, trata de prover conselhos pragmáticos e calendários relativos à agricultura e à navegação, além de fazer admoestações morais. Apesar de serem separáveis em duas seqüências, os *Erga* são, como devemos salientar, no seu todo, o canto das Musas, seu hino à glória, ao poder e à Justiça de Zeus, e o cantor desse canto é Hesíodo, manifestamente nomeado como tal².

Hesíodo viveu na Beócia, provavelmente no final do séc. VIII ou começo do séc. VII a. C. quando escreveu este poema dirigido ao seu irmão Perses – como lemos na Invocação –, com quem o poeta estava tendo um litígio a propósito da divisão das terras e dos bens herdados do pai. Estamos, então, num contexto de pequenos agricultores, em uma terra escassa, vivendo não só um período de crise agrícola e social mas também religiosa, conforme Marcel Detienne e outros ilustres helenistas³. Não se trata, entretanto, de um tempo de trevas e obscurantismo, da “Idade Média” da Grécia, como

1 Esta divisão, evidentemente, só é adequada do ponto de vista dos nossos hábitos lógico-analíticos, já que o poema é uma unidade harmônica onde tudo o que é dito pelo poeta é por ele mesmo chamado de verdades (*etétyma*, v. 10) tanto no que se refere às narrativas míticas quanto aos conselhos práticos.

2 Cf. Torrano, “Musas e ser”.

3 Detienne, Marcel, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, Bruxelles, Latomus, 1963; conferir também Peter Green, David Claus, Mina S. Jensen, F. Solmsen etc.

querem alguns, mas sim de um período extremamente fecundo no qual podemos localizar grandes transformações econômicas, sociais e religiosas⁴, além de nos encontrarmos diante da etapa embrionária desta experiência única na História da Humanidade que foi a *pólis* grega.

Lembre-mo-nos ainda de que, apesar de próximo cronologicamente, Homero está muito distante deste poeta, tendo em comum apenas a forma do verso épico que traça a sua ligação com a tradição da literatura oral, mas a separação entre ambos se verifica tanto na postura diante da própria função poética quanto no objeto dos poemas e ainda quanto aos públicos aos quais se dirigem. Hesíodo fala de seu próprio trabalho, o de agricultor, e dirige-se a um público bem determinado que se compõe de seu irmão, de pequenos agricultores de uma determinada região da Grécia e também de alguns poucos poderosos proprietários fundiários que habitam e fazem arbitragem nos centros urbanos.

É usual fazer-se também uma aproximação dele com o profeta Amós, por compartilharem uma condição social comum e por terem escrito na mesma época, na Grécia e em Israel Bíblico, respectivamente. A comparação, no entanto, não é muito adequada já que Hesíodo, antes de ser o porta-voz dos oprimidos, é o porta-voz das musas, valendo-se, aliás, de um repertório eminentemente ético-religioso tanto no vocabulário empregado quanto nos temas narrados. O profeta Amós se distancia dele por ser efetivamente um cantor das reivindicações sociais de um povo, enquanto o nosso poeta “apenas” reivindica uma prática jurídica inspirada na Justiça de Zeus para o seu caso pessoal e, conseqüentemente, também para seus contemporâneos. É curioso lembrar que justamente Homero, que escreveu para uma elite e retirou suas narrativas de uma tradição aristocrática, foi aquele que se tornou o “educador da Grécia” em toda a sua história. É, no entanto, um dado importante e que nos ajuda a compreender a razão e a motivação de Hesíodo o fato de ele ter escrito o único poema da tradição grega a se inserir no imenso quadro da *Wisdom-literature* universal de que nos fala M. L. West⁵.

4 Finley, Moses, *Homer and Mycenae*, pp. 133-150.

5 West, M. L., “Prolegomena”, in *Hesiod. Works and days*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Aquilo que chamamos de *literatura sapiencial* é integrado por algumas obras da literatura nativa de muitas nações que se caracterizam pela preocupação em reunir literariamente preceitos, conselhos, admoestações e instruções repertoriadas por um povo quando – regra geral – está vivenciando períodos de profundas crises e de conseqüentes tentativas de reconstrução de sua sociedade e de seu patrimônio moral. O mais antigo desses textos de que temos conhecimento é um poema sumério de 285 versos chamado “Instruções de Suruppak”, escrito por volta de 2500 a. C. por um sábio que teria vivido “antes do Dilúvio” ao seu filho Ziusucha. Outros interessantes exemplos podem ser observados entre os babilônios, egípcios e hindus⁶. Na Bíblia, tal como organizada no período helenístico, são exemplos de livros sapienciais os “Provérbios” e o “Eclesiastes”.

Do ponto de vista temático, entretanto, Hesíodo encontra-se em situação de isolamento, pois é fato que não inaugura nenhuma escola dentro da tradição helênica; é ele, porém, quem inicia, na Grécia, o rico filão dos poetas que cantam em primeira pessoa.

De acordo com Louis Gernet⁷, a situação desta época, em grande parte do território helênico, se caracteriza pelo que se conhece juridicamente como um Estado de pré-Direito. Isto porque não se pode entender a arbitragem dos *basileis*⁸ como uma antecipação da justiça dos tribunais ou a de outra instância especializada em fazê-la valer. Não nos encontramos diante de um Direito arcaico, uma vez que não há função jurídica autônoma, pois, como se sabe, esta requer uma especialização, ou seja, os tribunais autônomos que julgam; e a ordem legal na Grécia, posteriormente a esse período, esteve sempre estreitamente ligada à idéia de justiça e por isso mesmo isenta de toda rigidez formalista. Gernet nos mostra ainda que na Grécia não houve nunca, como aconteceu em Roma, em termos apropriados, uma “Filosofia do Direito”, mas sim

6 M. L. West nos provê inúmeros exemplos comentados na Introdução de sua edição de *Os trabalhos e os dias*.

7 Gernet, L., “Recherches sur le développement...”, p. 81, *apud*. Ténékides in *Droit international*, pp. 487-488. Ver ainda Gernet em *Droit et pré-Droit*, pp. 175 e seg.

8 Palavra que se traduz por “reis” ou “chefes”, mas que, aqui, se refere aos grandes proprietários fundiários.

uma “Filosofia da Justiça”, cuja mais elaborada formulação nos foi legada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* e que já aparece delineada na Grécia Arcaica justamente aqui em *Os trabalhos e os dias*.

A respeito da Invocação às Musas no início do poema e para a compreensão de seu papel na mentalidade grega do período chamado arcaico, sugiro a leitura dos interessantes ensaios de J. A. A. Torrano, “Musas e ser” e “Musas e poder” no estudo introdutório à sua tradução da *Teogonia*, de Hesfodo⁹.

Para finalizar esta concisa introdução, gostaria de dizer algumas palavras sobre minha proposta de tradução para apresentá-la ao leitor e, em seguida, ensaiar em torno das narrativas míticas.

Minhas idéias sobre tradução não seguem rigidamente uma teoria sobre o assunto, mas são claramente inspiradas e extraídas dos ensinamentos teóricos e práticos de alguns autores que enumero a seguir sem qualquer preocupação com prioridades: Paulo Rónai, Walter Benjamin, Octavio Paz, Ezra Pound, José Paulo Paes, José Cavalcante de Souza, J. A. A. Torrano, Haroldo de Campos e Tércio Sampaio Ferraz Jr., entre outros. Creio que o critério de avaliação de uma tradução repousa na aceitação, pelo leitor, do enfoque adotado pelo tradutor¹⁰. Por isso vale a pena salientar algumas de minhas preocupações nesse campo, registrando que o meu critério é o da abrangência e não o da exclusão. Ao traduzir, meu compromisso estabeleceu-se tanto com o original grego, respeitando-lhe a sintaxe, a escolha das palavras, o ritmo e outras peculiaridades da língua, quanto com a língua portuguesa, respeitando-lhe igualmente a sintaxe, seus recursos sonoros e principalmente o caráter poético da transposição de um texto a outro; a tradução passa também por um certo tipo de intuição “poética” que me parece difícil de ser explicada. O poema foi traduzido verso a verso, observando a exata transposição de todas as palavras contidas no verso grego para o verso português, e nesse sentido há apenas poucas exceções: os versos 23, 24, 249, 250, 251. Sacrifiquei algumas

9 Torrano, J. A. A., *Teogonia – a origem dos deuses*.

10 Remeto aqui o leitor, especificamente, ao interessantíssimo texto de T. Sampaio Ferraz Jr., “Interpretação e tradução: uma analogia esclarecedora”, in *Introdução ao estudo do Direito*, São Paulo, Atlas, 1988.

vezes uma preferência sonora por uma fidelidade ao sentido específico do termo grego e raramente tomei o sentido contrário, embora tivesse me preocupado com a beleza e a fluidez do texto vernáculo. Minha postura diante do leitor foi a de transpor com clareza o que assim se apresenta no texto grego, sem didatismos, mas evitando o quanto possível uma sintaxe portuguesa estranha e arrevezada e me orientando pela fidelidade à letra, ou melhor, ao espírito da letra. Algumas poucas notas de caráter lingüístico e histórico-antropológico acompanham meu texto, que vem a ser a primeira tradução em versos para o vernáculo de *Os trabalhos e os dias* do qual a última tradução, aliás muito rigorosa, embora em prosa, foi feita em 1947 por Amzalak em Lisboa¹¹.

11 Moses Bemsabat Amzalak, conhecido *scholar* português cujos principais interesses eram História Econômica e História do Pensamento Econômico e que escreveu uma *História das doutrinas econômicas da antiga Grécia*, sem dúvida traduziu os *Erga* motivado pelas suas preocupações profissionais e mais interessado naquilo que chamamos de a segunda parte do poema, inserindo *Os trabalhos e os dias* na sua *História das doutrinas...* Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1947.

TRADUÇÃO

ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ

Μοῦσαι Πιερίηθεν, Δοιδῆσι κλείουσαι,
θεοτε Δι' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὀμνείουσαι·
ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
βῆτοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μέγαλοιο ἔκητι.
Ἔρα μὲν γὰρ βριάει, βέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, 5
βεία δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
βεία δὲ τ' ἰθύνει σκολιῶν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὸς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
Κλοῦθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη δ' ἰθυνε θέμιστας
τύνη· ἐγὼ δὲ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην. 10

Οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐριδῶν γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαίαν
εἰσι δὺω· τὴν μὲν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας,
ἦ δ' ἐπιμωμητή· [διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.]
Ἦ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλή· οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης 15
ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
Τὴν δ' ἑτέραν προτέραν μὲν ἔγεινατο Νύξ, ἔρεβαννή,
θῆκε δὲ μιν Κρονίδης ὑψίλυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης τ' ἐν βίλῃσι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
ἦ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔχειρεν· 20
εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζει

Invocação

Musas Piérias¹ que gloriais com vossos cantos,
vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando.
Por ele mortais igualmente desafamados e afamados,
notos e ignotos são, por graça do grande Zeus.
Pois fácil torna forte e fácil o forte enfraquece, v. 5
fácil o brilhante obscurece e o obscuro abrilhanta,
fácil o oblíquo apruma e o arrogante verga
Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças
Tu! Eu a Perses² verdades quero contar. v. 10

As duas Lutias

Não há origem única de Lutias, mas sobre a terra
duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.
Pois uma é guerra má e o combate amplia,
funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade, v. 15
pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa
e a pôs o Cronida altirregente no éter,
nas raízes da terra e para homens ela é melhor.
Esta desperta até o indolente para o trabalho: v. 20
pois um sente desejo de trabalho tendo visto

1 Hesfodo invoca as musas da Piéria e não as do Hélicon, como faz na *Teogonia* (vv. 77-79), onde as nove musas aparecem individualmente nomeadas; sabe-se que elas habitavam igualmente um ou outro local.

2 Perses, que aparece aqui nomeado, é o irmão de Hesfodo, a quem ele dirige este poema por estarem em litígio devido à divisão errônea dos bens paternos, que favorece ao primeiro.

πλούσιον, δς σπεύδει μὲν ἀρώμεναι ἠδὲ φυτεύειν
οἰκόν τ' εὖ θέσθαι· ζῆλοι δὲ τε γείτονα γείτων
εἰς ἀφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσι.
Καὶ κεραμεὺς κεραμεὶ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, 25
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

ᾠ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῷ ἐνικάτθεο θυμῷ,
μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι
νεῖκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουδὸν ἐόντα.
ᾠρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε 30
ῶ τιμι μὴ βίος ἔνδον ἐπιητανὸς κατάκειται
ὄρατος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν.
Τοῦ κε κορεσσάμενος νεῖκεα καὶ δῆριν ὑφέλλοις
κτῆμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις. Σοὶ δ' οὐκέτι δεῦτερον ἔσται
ᾠδ' ἔρδειν· ἀλλ' αἰθι διακρινώμεθα νεῖκος 35
ἰθείησι δίκης αἶ τ' ἐκ Διὸς εἰσιν ἄρισται.
Ἦδη μὲν γάρ κληρὸν ἔδασσάμεθ', ἀλλὰ τε πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.
Νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἤμισυ παντός, 40
οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ.

Κρύψαντες γάρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι·
βηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο,
ὡς τε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα·
αἰψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταβείο, 45
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.
Ἄλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἦσιν,
ὅττι μιν ἔξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης·
τοῦνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ,
κρύψε δὲ πυρ' τὸ μὲν αἰτις ἐὺς πάϊς Ἴαπετοῖο 50

o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, v. 25
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
Ó Perses! mete isto em teu ânimo:
a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste
para ouvir querelas na ágora é a elas dar ouvidos.
Pois pouco interesse há em disputas e discursos v. 30
para quem em casa abundante sustento não tem armazenado
na sua estação: o que a terra traz, o trigo de Deméter.
Fartado disto, fazer disputas e controvérsias
contra bens alheios poderias. Mas não haverá segunda vez
para assim agires. Decidamos aqui nossa disputa v. 35
com retas sentenças, que, de Zeus, são as melhores.
Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando
levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis
comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar.
Néscios, não sabem quanto a metade vale mais que o todo v. 40
nem quanto proveito há na malva e no asfódelo³.

Mito de Prometeu e Pandora

Oculto retêm os deuses o vital para os homens;
senão comodamente em um só dia trabalharias
para teres por um ano, podendo em ócio ficar;
acima da fumaça logo o leme alojarias⁴, v. 45
trabalhos de bois e incansáveis mulas se perderiam.
Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou⁵,
pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar;
por isso para os homens tramou tristes pesares:
ocultou o fogo. E de novo o bravo filho de Jápeto v. 50

3 Os versos 40 e 41 reproduzem uma máxima fundamental da cultura grega ligada à idéia de se dever “observar a medida” e também à máxima délfica “nada em excesso”. O v. 41 deve também se referir a um dos Sete Sábios, Epimênides, que precisava, segundo a tradição, apenas de malva e de asfódelo para se alimentar. (Cf. Vernant, *in As origens do pensamento grego*).

4 Para a secagem e a melhor conservação do leme do navio quando em desuso, usava-se, na Antiguidade, este processo aqui aludido.

5 No texto grego o verbo também rege um objeto direto que não aparece aí, mas apenas no v. 50: o fogo (*pyr*). Decidi conservar essa disposição para assinalar que o ocultamento do fogo se dá, de certa forma, também no nível sintático.

ἔκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόεντος
ἐν κοίλῳ νάρθηκι λαβὼν Δία τερπικέραυνον·
τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
« Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς,
χαίρεις πυρ κλέψας καὶ ἐμάς φρένας ἠπεροπεύσας, 55
σοὶ τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν·
ποῖς δ' ἐγὼ ἀντι πυρὸς δώσω κακόν, φ' κεν ἅπαντες
τέρπῳνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες. »
“Ὡς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πιατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
“Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα 60
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὄπα ἔλακειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην
ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἱστὸν ὑφαίνειν·
καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην 65
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοκόρους μελεδώνας·
ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπὶ κλοπῶν ἦθος
Ἑρμείην ἠνωγε, διάκτορον Ἀργειφόντην.
“Ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι·
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσε κλυτὸς Ἀμφιγυῆεις 70
παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς·
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη·
ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ
ὄρμους χρυσεύου ἔθεσαν χροῖ· ἀμφὶ δὲ τὴν γε
“Ὡραι καλλικομοὶ στέφον ἀνθεσι εἰαρινοῖσι· 75
πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη·
ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης

roubou-o do tramante Zeus para os homens mortais em oca férula⁶, dissimulando-o de Zeus frui-raios. Então encolerizado disse o agrega-nuvens Zeus: “Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas, apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas; v. 55 grande praga para ti e para os homens vindouros! Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal”. Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses; ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente terra à água misturar e aí pôr humana voz e força, e assemelhar de rosto às deusas imortais esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena ensinar os trabalhos, o polidedáleo⁷ tecido tecer; e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça, v. 65 terrível desejo e preocupações devoradoras de membros. Aí pôr espírito de cão e dissimulada conduta determinou ele a Hermes Mensageiro Argifonte. Assim disse e obedeceram a Zeus Cronida Rei. Rápido o ínclito Coxo⁸ da terra plasmou-a v. 70 conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida; Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a; deusas Graças e soberana Persuasão em volta do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça, com flores vernais, coroaram as bem comadas Horas v. 75 e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo. Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte

6 Este era o modo de conservar e transportar o fogo aceso, já que o interior da férula é altamente combustível e suficientemente protetor.

7 “Polidedáleo” é um helenismo formado por dois elementos dicionarizados; “dedáleo” é um adjetivo ligado ao nome Dédalo, o construtor do labirinto de Cnossos, e que significa complexo, intrincado, complicado. O prefixo *poli-*, largamente empregado em nossa língua, significa “muitos”, “múltiplos” etc.

8 O deus coxo é Hefestos.

ψεύδεά θ' αἰμυλλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ῥηθος
 ταύξε Διδὸς βουλήσι βαρυκτύπου· ἐν δ' ἄρα φωνὴν
 θῆκε θεῶν κήρυξ, δνόμηνα δὲ τήνδε γυναῖκα 80
 Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
 δῶρον ἐδώρησαν, πημ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὸν ἀμήχανον ἐξετέλεσεν,
 εἰς Ἐπιμηθέα πέμπει πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην 85
 δῶρον ἄγοντα θεῶν, ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' Ἐπιμηθεὺς
 ἐφράσαθ' ὡς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον
 δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν
 ἐξοπίσω, μὴ ποῦ τι κακὸν θνητοῖσι γένηται·
 αὐτὰρ θ' δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχε, νόησε.

Πρὶν μὲν γάρ Ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων 90
 νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνου
 νούσων τ' ἀργαλέων αἰ τ' ἀνδράσι κήρας ἔδωκαν.
 Ἄλλὰ γυνὴ χεῖρεςσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφειλοῦσα 94
 ἔσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ
 95 Μοῦνη δ' αὐτόθι Ἐλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
 ἐνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χεῶσιν, οὐδὲ θύραζε
 ἐξέπτει· πρόσθεν γάρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθου
 αἰγιόχου βουλήσι Διδὸς νεφεληγερέταο.
 Ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται· 100
 πλεῖη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλεῖη δὲ θάλασσα·
 νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἰ δ' ἐπὶ νυκτὶ
 αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
 σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.
 Οὕτως οὖν τί τῆ ἔστι Διδὸς νόον ἐξαλέασθαι. 105

mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta
 forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
 o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
 Pandora, porque todos os que têm olímpia morada
 deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão.
 E quando terminou o íngreme invencível ardil,
 a Epimeteu⁹ o pai enviou o ínclito Argifonte
 veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; Epimeteu v. 85
 não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom
 do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse
 para mal nenhum nascer aos homens mortais.
 Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
 Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos v. 90
 a recato dos males, dos difíceis trabalhos,
 das terríveis doenças que ao homem põem fim;
 mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
 dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares. v. 95
 Sozinha, ali, a Expectação¹⁰ em indestrutível morada
 abaixo das bordas restou e para fora não
 voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
 por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.
 Mas outros mil pesares erram entre os homens; v. 100
 plena de males, a terra, pleno, o mar;
 doenças aos homens, de dia e de noite,
 vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais,
 em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
 Da inteligência de Zeus não há como escapar! v. 105

9 Epimeteu é irmão e reverso de Prometeu; seu nome indica que ele tem a compreensão dos fatos só após terem eles acontecido, como podemos verificar no mito. Fala-se em "prometéia" e em "epimetéia", como formas de inteligência dos fatos.

10 *Elpis* foi traduzida por "Expectação" porque comporta mais o sentido amplo de espera (do negativo ou do positivo) do que a palavra "Esperança", que tradicionalmente aparece nas traduções (cf. p. 74 do cap. III, 2).

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.

[Ἵως ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι.]

Χρῦσεον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. 110

Οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασιλευν·
ὥς τε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ διζύος· οὐδέ τι δειλὸν

γῆρας ἐπήν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων· 115

θυήσκον δ' ὥς θ' ὕπνω δεδμημένοι· ἐσθλά δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφθρε Ζεῖδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἳ δ' ἐβλημοὶ
ἦσυχαι ἔργ' ἐνέμοντο οὐκ ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν. 119

Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, 121
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,

[οἳ βα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν,]

πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον. 126

Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέφ' οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα·
ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῆ 130
ἔτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, φ' ἐνὶ οἴκῳ·

As cinco raças

Raça de Ouro –

Se queres, com outra estória esta encimarei;
bem e sabiamente lança-a em teu peito!
[Como da mesma origem nasceram deuses e homens.]
Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas. v. 110

Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados, v. 115

morriam como por sono tomados; todos os bens eram
para eles: espontânea a terra nutriz fruto
trazia abundante e generoso e eles, contentes,
tranqüilos nutriam-se de seus pródigos bens.

Mas depois que a terra a esta raça cobriu v. 120
eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios
corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais.

[Eles então vigiam decisões e obras malsãs,
vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.] v. 125
E dão riquezas: foi este o seu privilégio real.

Raça de Prata –

Então uma segunda raça bem inferior criaram,
argêntea, os que detêm olímpia morada;
à áurea, nem por talhe nem por espírito, semelhante;
mas por cem anos filho junto à mãe cuidadosa v. 130
crescia, menino grande, em sua casa brincando,

ἀλλ' ὅτ' ἀνηθήσαι τε καὶ ἤβης μέτρον ἴκοιτο,
 παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
 ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύνατο
 ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν 135
 ἦθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
 ἦ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἦθεα. Τοὺς μὲν ἔπειτα
 Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμὰς
 οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.
 Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, 140
 τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται,
 δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
 χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέφ' οὐδὲν ὁμοῖον,
 ἔκ μελιῶν, δεινόν τε καὶ ὕβριμον· οἷσιν Ἄρηος 145
 ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες· οὐδέ τι σίτον
 ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν,
 ἀπλαστοὶ· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἀαπτοὶ
 ἔξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι·
 τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δὲ τε οἶκοι, 150
 χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.
 Καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες
 βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο
 νόνημοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔόντας
 εἴλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο. 155

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
 αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
 Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοτέρον καὶ ἀρειον,

e quando cresciam¹¹ e atingiam o limiar da adolescência pouco tempo viviam padecendo horríveis dores por insensatez; pois louco Excesso¹² não podiam conter em si, nem aos imortais queriam servir v. 135 nem sacrificar aos venturosos em sagradas aras, lei entre os homens segundo o costume. Então Zeus Cronida encolerizado os escondeu porque honra não davam aos ditosos deuses que o Olimpo detêm. Depois também esta raça sob a terra ele ocultou e são chamados hipocτόnicos, venturosos pelos mortais, segundos, mas ainda assim honra os acompanha.

Raça de Bronze –

E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea; era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares v. 145 obras gementes e violências; nenhum trigo eles comiam e de aço tinham resistente o coração; inacessíveis: grande sua força e braços invencíveis dos ombros nasciam sobre as robustas partes. Deles, brônzeas as armas e brônzeas as casas, v. 150 com bronze trabalhavam: negro ferro não havia. E por suas próprias mãos tendo sucumbido desceram ao úmido palácio do gélido Hades; anônimos; a morte, por assombrosos que fossem, pegou-os negra. Deixaram, do sol, a luz brilhante. v. 155

Raça dos Heróis –

Mas depois também a esta raça a terra cobriu, de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa,

11 Mantive na tradução a variação de concordância do verbo com o sujeito no singular e no plural como acontece no texto grego.

12 A palavra *hybris* significa “violência provocada por paixão”, “ultraje”, “golpes desferidos por alguém”, “soberba” etc. Assim, não me parece adequado traduzi-la por “Desmedida” ou por “Violência”, conforme consagrou a tradição, já que ambas refletem apenas parcialmente o sentido do original; parece-me que “Excesso” se presta melhor para traduzir esta noção em português.

ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
 ἡμίθεοι, πρότερη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαίαν. 160
 Καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ
 τοὺς μὲν ὕφ' ἑπταπόλῳ Θῆβη, Καδμηίδι γαίῃ,
 ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο,
 τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσιν ὑπὲρ μέγα λαίτμα θαλάσσης
 ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο· 165
 ἔνθ' ἦ τοὶ τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
 τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίωτον καὶ ἦβε' ὀπάσσας
 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης. 168
 Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες 170
 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
 δαβιοὶ ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
 τρεῖς ἔτεος θάλλοντα φέρει Ζεῖδωρος ἄρουρα. 173
 [τῆλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.] 169 a
 [Τοῦ γὰρ δεσμὸν ἔλυσε πα(τὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, b
 τοῖσι δ' ἄρα ν)εάτοις τιμῆ(ν καὶ κῶδος ὄπασσεν, c
 οὐδ' οὐτως κλυτὸν ἄ)λλο γένος θῆκ' (εὐρύοπα Ζεὺς d
 ἀνδρῶν οἷ) γεγῆασιν ἐπὶ (χθονὶ πούλυβοτεῖρη.) e
 Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι 174
 ἀνδράσιν, ἀλλ' ἦ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. 175
 Νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἤμαρ
 παύσονται καμάτου καὶ διζύου, οὐδέ τι νύκτωρ
 φθειρόμενοι, χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.
 Ἄλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
 Ζεὺς δ' ἰλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, 180
 εἴτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν·
 οὐδέ πατὴρ παιδεσσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες,

raça divina de homens heróis e são chamados
 semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim. v. 160
 A estes a guerra má e o grito temível da tribo
 a uns, na terra Cadméia, sob Tebas de Sete Portas,
 fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo,
 e a outros, embarcados para além do grande mar abissal
 a Tróia levaram por causa de Helena de belos cabelos, v. 165
 ali certamente remate de morte os envolveu todos
 e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada
 Zeus Cronida Pai nos confins da terra os confinou.
 E são eles que habitam de coração tranquilo
 a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo, v. 170
 heróis afortunados, a quem doce fruto
 traz três vezes ao ano a terra nutriz.

Raça de Ferro –

Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
 mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.
 Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
 cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
 destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.
 Entretanto a esses males bens estarão misturados.
 Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá, v. 180
 no momento em que nascerem com tēporas encanecidas.
 Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai; nem hóspedes a

οὐδὲ ξείνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,
 οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὥς τὸ πάρος περ·
 αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμάσουσι τοκῆας· 185
 μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεισοι,
 σχῆτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὕπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἱ γε
 γηράντεσσι τοκεθὸν ἀπὸ θραπτήρια δοίεν·
 [χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·]
 οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου 190
 οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν βεκτήρια καὶ ὕβριν
 ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς
 οὐκ ἔσται· βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρέλιονα φῶτα
 μύθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον θυμῆται·
 ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν διζυροῖσιν ἅπασιν 195
 δυσκέλαδος κακόχαρτος θυμάρτησιν στυγερῶτης.
 Καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπίον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδαίης
 λευκοῖσιν φέρεσσι καλυψαμένα χροῖα καλῶν
 ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
 Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ 200
 θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλήκη.

Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ μύθοις.
 Ὡδ' ἱρήξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
 ὕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων δνύχεσσι μεμαρπῶς·
 ἦ δ' ἔλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' δνύχεσσι, 205
 μύρετο· τὴν δ' γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν·
 « Δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρέλιον·
 τῆ δ' εἰς ἦ σ' ἂν ἐγὼ περ ἄγα καὶ ἀοιδὸν ἔοθον·

hospedeiro ou companheiro a companheiro,
 e nem irmão a irmão caro será, como já havia sido;
 vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam v. 185
 e vão censurá-los, com duras palavras insultando-os;
 cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder
 retribuir aos velhos pais os alimentos;
 [com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade]¹³
 graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo v. 190
 nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao
 homem desmedido; com justiça na mão, respeito não
 haverá; o covarde ao mais viril lesará com
 tortas palavras falando e sobre elas jurará.
 A todos os homens miseráveis a inveja acompanhará, v. 195
 ela, malsonante, malevolente, maliciosa ao olhar.
 Então, ao Olimpo, da terra de amplos caminhos,
 com os belos corpos envoltos em alvos véus,
 à tribo dos imortais irão, abandonando os homens,
 Respeito e Retribuição; e tristes pesares vão deixar v. 200
 aos homens mortais. Contra o mal força não haverá!

A Justiça

Agora uma fábula falo aos reis mesmo que isso saibam.
 Assim disse o gavião ao rouxinol de colorido colo
 no muito alto das nuvens levando-o cravado nas garras;
 ele miserável varado todo por recurvadas garras v. 205
 gemia enquanto o outro prepotente ia lhe dizendo:
 “Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte;
 tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;

13 Os versos entre colchetes são aqueles que nem todos os editores de Hesfodo
 aceitam, assim, este verso é aceito por M. L. West e não o é por P. Mazon,
 o mesmo acontecendo com o v. 223 e v. 108. Por não estar fazendo estabeleci-
 mento de texto, preferi manter a cautela dos colchetes.

δεῖπνον δ', αἴ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἢ μεθήσω.
 Ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερῖζειν· 210
 νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἰσχεσιν ἄλγεα πάσχει ».

Ὡς ἔφατ' ὠκυπέτης Ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.
 ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε·
 ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ· οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς 215
 ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς
 ἐγκύρσας ἀάτησιν· ὀδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν
 κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει
 ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
 Αὐτίκα γάρ τρέχει Ὀρκος αἶμα σκολιῆσι δίκησιν·
 τῆς δὲ Δίκης βόθος ἔλκομένης ἦ κ' ἄνδρες ἄγῳσι 220
 δωροφάγοι, σκυλιῆς δὲ δίκης κρῖνωσι θέμιστας·
 ἦ δ' ἔπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν
 [ἡέρα ἔσσαμένη κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα]
 οἷ τε μιν ἐξελάσῳσι καὶ οὐκ ἰθεῖαν ἔνειμαν.
 Οἷ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν 225
 ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
 τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
 εἰρήνη δ' ἀνά γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
 ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται ἐδρύοπα Ζεὺς·
 οὐδέ ποτ' ἰθυδικῆσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς θηπιδεῖ 230
 οὐδ' ἀάτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται·
 τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὖρεσι δὲ δρυς
 ἄκρη μὲν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
 εἰροπόκοι δ' ὄβριες μαλλοῖς καταθεβρίθασιν·
 τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἑοικότα τέκνα γονεῦσι· 235
 θάλλουσιν δ' ἀγαθοὶσιν διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηδῶν

alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.
 Insensato quem com mais fortes queira medir-se, v. 210
 de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame”.
 Assim falou o gavião de vôo veloz, ave de longas asas.
 Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies!
 O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso
 facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona v. 215
 quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado
 é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe-se a Excesso
 quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.
 Bem rápido corre o Juramento por tortas sentenças
 e o clamor de Justiça, arrastada por onde a levam os homens v. 220
 comedores-de-presentes e por tortas sentenças a vêem!
 Ela segue chorando as cidades e os costumes dos povos
 [vestida de ar e aos homens levando o mal]
 que a expulsaram e não a distribuíram retamente. v. 225
 retas, em nada se apartando do que é justo,
 para eles a cidade cresce e nela floresce o povo;
 sobre esta terra está a paz nutriz de jovens e a eles
 não destina penosa guerra o longevidente Zeus:
 nem a homens equânimes a fome acompanha nem v. 230
 a desgraça: em festins desfrutaram dos campos cultivados;
 a terra lhes traz muito alimento; nos montes, o carvalho
 no topo traz bálanos e em seu meio, abelhas;
 ovelhas de pêlo espesso quase sucumbem sob sua lâ;
 mulheres parem crianças que se assemelham aos pais; v. 235
 sem cessar desabrocham em bens e não partem

νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει Ζεῖδωρος ἄρουρα.
 Οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακῆ καὶ σχέτλια ἔργα,
 τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται ἐδρύοπα Ζεὺς·
 πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα, 240
 ὅς τις ἀλιτραίῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάεται·
 τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
 λιμὸν ὄμοι καὶ λοιμὸν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί,
 οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἶκοι
 Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου· ἄλλοτε δ' αὖτε 245
 ἢ τῶν γε στρατῶν ἐδρὸν ἀπώλεσεν ἢ δ' γε τεῖχος
 ἢ νέας ἐν πόντῳ Κρονίδης ἀποτείνυται αὐτῶν.
 ὦ βασιλῆες, ὁμείψθε δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ
 τῆνδε δίκην· ἐγγὺς γάρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες
 ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῆσι δίκησιν 250
 ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.
 Τρὶς γὰρ μύριοι εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
 ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων·
 οἳ βα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
 ἡέρα ἐσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν. 255
 Ἥ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα,
 κυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἳ Ὀλυμπον ἔχουσι·
 καὶ β' ὅπότε ἂν τίς μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων,
 αὐτίκα παρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι

em naves, pois já lhes traz o fruto a terra nutriz.
 Àqueles que se ocupam do mau Excesso, de obras más,
 a eles a Justiça destina o Cronida, Zeus longevidente.
 Amiúde paga a cidade toda por um único homem mau v. 240
 que se extravia e que maquina desatinos.
 Para eles do céu envia o Cronida grande pesar:
 fome e peste juntas, e assim consomem-se os povos,
 as mulheres não parem mais e as casas se arruñam
 pelos desígnios de Zeus olímpio; outras vezes ainda v. 245
 ou lhes destrói vasto exército e muralha ou
 navios em alto-mar lhes reclama o Cronida.
 E também vós, ó reis, considerai vós mesmos
 esta Justiça, pois muito próximos estão os imortais
 e entre os homens observam quanto lesam uns aos outros v. 250
 com tortas sentenças, negligenciando o olhar divino.
 E trinta mil são sobre a terra multinutriz
 os gênios de Zeus, guardiães dos homens mortais;
 são eles que vigiam sentenças e obras malsãs,
 vestidos de ar vagam onipresentes pela terra. v. 255
 E há uma virgem, Justiça, por Zeus engendrada,
 gloriosa e augusta entre os deuses que o Olimpo têm
 e quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando,
 de imediato ela junto ao Pai Zeus Cronida se assenta

γηρύετ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὄφρ' ἀποτείσῃ 260
 δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων οἷ λυγρὰ νοεῦντες
 ἄλλη παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.
 Ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους,
 δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε·
 οἷ γ' αὐτῶ κακὰ τεύχει ἀνήρ ἄλλω κακὰ τεύχων, 265
 ἢ δὲ κακῆ βουλή τῶ βουλευσάντι κακίστη·
 πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας
 καὶ νῦ τάδ', αἷ κ' ἐθέλησ', ἐπιδέρκεται, οὐδὲ ἐ λήθει
 οἷν δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἔέργει.
 Νῦν δὴ ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος 270
 εἶην μήτ' ἐμὸς υἱός· ἐπεὶ κακὸν ἀνὴρα δίκαιον
 ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει.
 Ἄλλὰ τά γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα.
 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι,
 καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. 275
 Τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρόνιων,
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
 ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη 280
 γίγνεται· εἰ γάρ τις κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορευοῖ
 γινώσκων, τῶ μὲν τ' ὄλβον διδοὶ εὐρύοπα Ζεὺς·
 θεὸς δὲ κε μαρτυρήσῃ ἐκὼν ἐπίορκον δμύσσας
 ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀσθβῆ,
 τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται·
 ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων. 285

e denuncia a mente dos homens injustos até que expie v. 260
 o povo o desatino dos reis que maquinam maldades e
 diversamente desviam-se, formulando tortas sentenças.
 Isto observando, alinhai as palavras, ó reis
 comedores-de-presentes, esquecei de vez tortas sentenças!
 A si mesmo o homem faz mal, a um outro o mal fazendo: v.265
 para quem a intenta a má intenção malíssima é.
 O olho de Zeus que tudo vê e assim tudo sabe
 também isto vê, se quiser, vê e não ignora
 que Justiça é esta que a cidade em si encerra.
 Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser v. 270
 e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
 quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.
 Mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!
 Tu, ó Perses, lança isto em teu peito:
 A Justiça escuta e o Excesso esquece de vez! v. 275
 Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:
 que peixes, animais e pássaros que voam
 devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
 aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;
 pois se alguém quiser as coisas justas proclamar v. 280
 sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
 mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
 mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;
 deste, a estirpe no futuro se torna obscura,
 mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor. v. 285

Σοί δ' ἐγὼ ἐσθλά νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
 Τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
 βηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
 Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρώτα θεοὶ προπάρουθεν ἔβηκαν
 ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
 καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἴκηται, 290
 βηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἔουσα.
 Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήση
 φρασσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω·
 ἐσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς εἰ εἰπόντι πίθηται· 295
 ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων
 ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ.
 Ἄλλὰ σὺ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς
 ἐργάζεο, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς
 ἐχθαίρη, φιλέη δὲ σ' εὐστέφανος Δημήτηρ 300
 αἰδοίη, βίτου δὲ τεῖν πιμπλήσῃ καλιήν·
 λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῶ σύμφορος ἀνδρὶ·
 τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὃς κεν ἀεργὸς
 ζῶη, κηφήνεσσι κοβούροις εἴκελος δργήν,
 οἳ τε μελισσῶν κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ 305
 ἔσθοντες· σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν,
 ὃς κέ τοι ὄραίου βίτου πλήθωσι καλιαί.
 Ἐξ ἔργων δ' ἀνδρες πολύμηλοι τ' ἀφνειοὶ τε·
 καὶ ἐργαζόμενοι πολὺ φιλτεροὶ ἀθανάτοισιν. 309
 Ἐργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ τ' ὄνειδος· 311

O trabalho

A ti boas coisas falarei, ó Perses, grande tolo!
 Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância
 é fácil; plana é a rota e perto ela reside.
 Mas diante da excelência, suor puseram os deuses
 imortais, longa e íngreme é a via até ela, v. 290
 áspera de início, mas depois que atinges o topo
 fácil desde então é, embora difícil seja.
 Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa,
 refletindo o que então e até o fim seja melhor;
 e é bom também quem ao bom conselheiro obedece; v. 295
 mas quem não pensa por si nem ouve o outro
 é atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil.
 Mas tu, lembrando sempre do nosso conselho,
 trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome
 te deteste e te queira a bem coroada e veneranda v. 300
 Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro;
 pois a fome é sempre do ocioso companheira;
 deuses e homens se irritam com quem ocioso
 vive; na índole se parece aos zangões sem dardo,
 que o esforço das abelhas, ociosamente destroem, v. 305
 comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar,
 para que teus celeiros se encham do sustento sazonal.
 Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos
 e, trabalhando, muito mais caros serão aos imortais.
 O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é! v. 311

εἰ δέ κε ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργός
 πλουτεῦντα· πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηρεῖ·
 δαίμονι δ' ὄϊος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον,
 εἴ κεν ἄπ' ἄλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν 315
 ἐς ἔργον τρέψας μελετῆς βίου, ὡς σε κελεύω·
 αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει·
 [αἰδῶς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢ δ' ὀνύησιν.]
 αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.
 Χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόδοτα πολλὸν ἀμείνω· 320
 εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἔληται,
 ἢ δ' γ' ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, οἷά τε πολλὰ
 γίνεταί, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
 ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείῃ κατοπάζῃ,
 βεῖα δὲ μιν μαυροῖσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον 325
 ἀνέρι τῷ, παύρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηρεῖ
 ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξείνον κακὸν ἔρξῃ,
 ὅς τε κασιγνήτοιο ἐοῦ ἀνά δέμνια βαίῃη
 κρυπταδίας εὐνής ἀλόχου, παρακαίρια βέζων,
 ὅς τέ τευ ἀφραδίας ἀλιταίνητ' ὄρφανὰ τέκνα, 330
 ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ
 νεικείῃ χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι·
 τῷ δ' ἢ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν
 ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.
 Ἄλλὰ σὺ τῶν μὲν πάμπαν ἔεργ' ἀεσίφρονα θυμόν· 335
 κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἰέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
 ἀγνώσκειν καὶ καθαρώς, ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν·
 ἄλλοτε δὲ σπονδῆσι θύεσσι τε ἰλάσκεσθαι,
 ἢ μὲν δτ' εὐνάζῃ καὶ δτ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ,

Se trabalhares para ti, logo te invejará o invejoso
 porque prosperas; à riqueza glória e mérito acompanham.
 Por condição és de tal forma que trabalhar é melhor,
 dos bens de outrem desvia teu ânimo leviano e, v. 315
 com trabalho, cuidando do teu sustento, como te exorto.
 Vergonha não boa ao homem indigente acompanha.
 (Vergonha que ou muito prejudica ou favorece aos homens.)
 Vergonha é com penúria e audácia é com riqueza.
 Bens não se furtam: dons divinos são muito melhores. v. 320
 Pois, se por força, alguém toma nas mãos grande bem
 ou se com a língua pode consegui-lo, como não é raro
 acontecer, quando o proveito ilude a inteligência
 dos homens, ao respeito o desrespeito persegue.
 Facilmente os deuses obscurecem e aminguam a casa v. 325
 do homem e por pouco tempo a prosperidade o acompanha.
 Igualmente quem a suplicante e estrangeiro faz mal
 e quem de seu irmão sobe ao leito às secretas
 intimidades de sua esposa, agindo desprezivelmente,
 e quem, por insensatez, comete crime contra órfãos, v. 330
 e quem ao velho pai no mau umbral da velhice
 ultraja, dirigindo-lhe embrutecidas palavras,
 contra este certamente o próprio Zeus se irrita no fim
 e difícil reparação impõe a tão injustas obras!
 Mas tu, disto afasta inteiramente teu ânimo insensato, v. 335
 se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais
 sacra e imaculadamente e queima pernis luzidios;
 tornando-os propiciadores com libações e oferendas,
 quando adormeces e quando volta a luz sagrada,

ὄς κέ τοι ἴλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν, 340
ἔφρ' ἄλλων ὦνψ κληρον, μὴ τὸν τεδν ἄλλος.

Τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαίτα καλεῖν, τὸν δ' ἔχθρὸν ἔασαι·
τὸν δὲ μάλιστα καλεῖν ὄς τις σέθεν ἐγγύθι ναλεῖ·
εἰ γάρ τοι καὶ χρῆμ' ἐγγώριον ἄλλο γένηται,
γείτονας ἄζωστοι ἔκλιον, ζώσαντο δὲ πηοί. 345

Πῆμα κακὸς γείτων, ὄσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ·
ἔμμορέ τοι τιμῆς ὄς τ' ἔμμορε γείτονος ἐσθλοῦ·
οὐδ' ἂν βοῦς ἀπόλοιτ', εἰ μὴ γείτων κακὸς εἴη.
Εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι,
αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λώιον, αἶ κε δύνηαι, 350
ὄς ἂν χρῆζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὕρης.
Μὴ κακὰ κερδαίνειν· κακὰ κέρδεα ἴσ' ἀάτησι.

Τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι·
καὶ δόμεν, ὄς κεν δῶ, καὶ μὴ δόμεν, ὄς κεν μὴ δῶ·
δῶτῃ μὲν τις ἔδωκεν, ἀδῶτῃ δ' οὐ τις ἔδωκεν· 355
δῶς ἀγαθῆ, ἄρπαξ δὲ κακῆ, θανάτοιο δότεира·
ὄς μὲν γάρ κεν ἀνὴρ ἐθέλων, ὅτε καὶ μέγα, δῶη,
χαίρει τῷ δῶρῳ καὶ τέρπεται δν κατὰ θυμὸν·
ὄς δὲ κεν αὐτὸς ἔληται ἀναιδείῃφι πιθήσας,
καὶ τε σμικρὸν ἔόν, τὸ γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ. 360

Εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθειο
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.
Ὅς δ' ἐπ' ἔόντι φέρει, ὄ δ' ἀλέξεται αἴθωνα λιμόν·
οὐδὲ τὸ γ' ἐν οἴκῳ κατακείμενον ἀνέρα κήδει·
οἴκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερόν τὸ θύρηφι· 365
ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἐλέσθαι, πῆμα δὲ θυμῷ
χρηζεῖν ἀπεόντος, ἄ σε φράζεσθαι ἄνωγα.

Ἄρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι,

para que tenham a ti propícios coração e ânimo, v. 340
para de outros comprar a herança e não, outros, a tua.

Convida quem te ama para comer e deixa quem te odeia;
sobretudo convida aquele que mora próximo de ti,
pois se alguma coisa estranha acontecer em teu lugar
os vizinhos sem atar o cinto acorrem, os parentes, não. v. 345
Flagelo é um mau vizinho, quanto um bom vantagem é.

Tem fortuna quem tem a fortuna de um bom vizinho ter;
nem um só boi morreria se mau não fosse teu vizinho.
Mede bem o que tomas de teu vizinho e devolve bem
na mesma medida, ou mais ainda, se puderes, v. 350
para que precisando depois o encontres mais generoso.

Não faças maus ganhos, maus ganhos granjeiam desgraça.
Ama a quem te ama e frequenta quem te frequenta;
dá a quem te dá e a quem não te dá, não dês.
Ao que dá se dá e ao que não dá, não se dá. v. 355

Doar é bom, roubar é mau e doador de morte;
pois o homem que dá de bom grado, mesmo doando muito,
alegra-se com o que tem e em seu ânimo se compraz.
Confiando na impudência, quem para si próprio furta,
mesmo sendo pouco, deste se enrijece o coração, v. 360

pois se um pouco sobre um pouco puseres
e repetidamente o fizeres logo grande ficará.
Quem acrescenta ao que já tem ardente fome afastará;
o armazenado em casa desassossego ao homem não traz;
melhor é o de casa, o de fora danoso é. v. 365

Bom é pegar do que se tem; para o ânimo é provação
precisar do que não há; convidado-te a nisto pensar!
Farta-te do jarro quando o inicias e quando o acabas,

μεσσόθι φείδεσθαι· δειλή δ' ἐν πυθμένι φειδώ.
Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω· 370
καὶ τε κασιγνήτῳ γέλασας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι·
πίστιες ἄρ τοι δμῶς καὶ ἀπιστίαι ὄλεσαν ἄνδρας.
Μηδὲ γυνή σε νόον πυγαστόλος ἐξαπατάτω
αἰμύλα κωτίλλουσα, τειὴν διφῶσα καλήν·
δς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησι. 375
Μουνογενῆς δὲ πάϊς εἴη πατρώϊον οἶκον
φερβέμεν· ὧς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισι·
γηραιὸς δὲ θάνοις ἕτερον παῖδ' ἐγκαταλείπων.
Ῥεῖα δὲ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον·
πλεῶν μὲν πλεόνων μελέτη, μείζων δ' ἐπιθήκη. 380
Σοὶ δ' εἰ πλοῦτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ ἦσιν,
ᾧδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι.

roupa o meio: parcimônia inútil poupar o fundo.
Esteja seguro o pagamento acordado a um amigo. v. 370
Mesmo ao irmão, sorrindo, impõe uma testemunha:
confiança e desconfiança os homens aniquilam por igual.
Nem mulher de insinuadas ancas te engane a mente
palreando provocante com o olho em teu celeiro;
quem em mulher confia em ladrões está confiando.
Unigênito seja o filho para os bens paternos
aumentar; assim a fortuna se amplia nas casas;
e que morras velho, deixando um filho para te suceder.
Facilmente imensa fortuna forneceria Zeus a muitos:
quanto maior for o cuidado de muitos, maior o ganho. v. 380
Se nas entranhas riqueza desejar teu ânimo,
assim faze: trabalho sobre trabalho trabalha.

OS MITOS: COMENTÁRIOS

1. As duas Lutas

O mito de Prometeu e Pandora é, sem dúvida, o relato central dos *Erga* no que diz respeito à interpretação que proponho, isto é, a de que o poema quer estabelecer os fundamentos da condição humana. Entretanto, outros dois mitos relevantes são aqui apresentados, o das “duas Lutas” e o das “cinco raças”.

Após o próêmio (vv. 1–10), que constitui um breve hino em louvor a Zeus, no qual as Musas, suas filhas com *Mnemosyne* (Memória), cantam através da voz do poeta celebrando o grande poder exercido com justiça pelo Pai dos deuses e dos homens, anuncia-se que o poeta falará *etétyma* (verdades, por oposição a ficção) a seu irmão Perses; três narrativas míticas se seguem: “As duas Lutas” (*Érides*), “Prometeu e Pandora” e “As cinco raças”.

Na *Teogonia* (vv. 225–32) *Éris* aparece na extensa lista dos filhos da Noite, caracterizada como de “ânimo cruel” e “hedionda”¹; como conta o poema, pariu Fadiga, Olvido, Fome, Batalhas, Combates, Massacres, Homicídios, Litígios, Mentiras, Falas, Disputas, Desordem, Derrota e Juramento que muito arruína aos homens que perjuram.

O que Hesíodo faz aqui é apenas uma narrativa e, apesar das referências míticas implícitas, ele certamente não está querendo fazer cosmogonia como nos versos da *Teogonia*.

Nos *Erga* não encontramos mais uma única Luta, agora “sobre a terra duas são”. Uma, cuja identidade é a mesma da que aparece na *Teogonia*, e outra, sua irmã mais velha, que é boa aos homens mortais, incitando-os à emulação positiva e construtiva. Esta Luta desperta o indolente e induz o ocioso a trabalhar quando confere os benefícios de que o homem trabalhador pode usufruir. Chantraine, no seu *Dicionário etimológico da língua grega*, observa que a palavra *éris* em Homero aparece em exemplos que sugerem o sentido original de “ardor no combate”; assim, temos *éris* ligada a *Dzélos* (ardor, emulação, rivalidade) e *éris* ligada a *neikos* (discórdia, luta, combate).

A palavra *éris*, segundo A. Bailly, significa “querela a mão armada”, “luta”, “combate”, “discórdia”, “disputa”,

¹ Todas as citações da *Teogonia* são feitas a partir da tradução de J. A. A. Torano, M. Ono e Roswita Kempf, São Paulo, 1981.

“contestação” etc. Escolhemos a palavra luta por comportar muito bem em português suas conotações positiva e negativa, guardando o sentido genérico de disputa. Vale observar que esta distinção que Hesíodo faz entre a *éris* boa e a *éris* má é bastante clara no momento em que ele as caracteriza, mas, posteriormente, essas diferenças se misturam à medida em que temos prioritariamente a conotação positiva da idéia de “luta”, “disputa”, que, convém notar, pertence ao mesmo espaço semântico de *agón* (disputa) e de *pólemos* (guerra, disputa, combate). Heráclito pouco depois de Hesíodo já afirma: “O combate (*pólemos*) é de todas as coisas pai, de todas rei, e a uns ele revelou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”².

Parece-me adequado e mesmo esclarecedor aproximar também a noção de *éris* à noção de *agón* (disputa, conflito), por fazerem igualmente parte do mesmo universo semântico, como lembram as reflexões de Nietzsche a propósito do *agón* homérico³. Discorrendo sobre o sentido originário do ostracismo na Grécia, o pensador alemão nos adverte sobre o fato de que, nesse contexto histórico, o *agón* é tido como um dos princípios vitais para o Estado grego e sua existência se vê ameaçada quando um elemento da sociedade é considerado “o melhor”. Se alguém é qualificado de “o melhor”, cessa, evidentemente, o *agón* no setor em que ele tem a excelência, pois os outros lhe são necessariamente inferiores. São suas estas palavras: “O sentido originário desta estranha instituição (*o ostracismo*), porém, não é de uma válvula mas de um estimulante: é posto de lado o indivíduo que se destaca, para que desperte outra vez o jogo agonal das forças: um pensamento que é hostil à ‘exclusividade’ do gênio no sentido moderno, mas pressupõe que, em uma ordem natural das coisas, haja sempre vários gênios, que se incitam mutuamente a agir, como também se mantêm mutuamente no limite da medida. Este é o núcleo da representação helênica do *agón*: ela execra a supremacia de um só e teme seus perigos; ela deseja, como meio de proteção contra o gênio, um segundo gênio”⁴.

2 Heráclito de Éfeso – frag. 53 DK, tradução de J. Cavalcante de Souza in *Os Pré-Socráticos*, Ed. Abril, SP, 1972, p. 90.

3 *Apud* Gérard Lébrun, “A dialética pacificadora”, in *Abnanaque* nº 3, p. 33.

4 Nietzsche, F., *La joute chez Homère*, p. 196.

Na reflexão que Hesíodo faz sobre as duas Lutas já aparece claramente delineada uma das características fundamentais da cultura grega, ou seja, a do cultivo do espírito agônico como forma exemplar de se atingir a sabedoria no plano artístico e no político.

Diante da iminência de um novo processo entre os dois irmãos devido à voracidade de Perses, o poeta passa, de maneira extremamente habilidosa, a fazer a aproximação da *éris* boa, entendida como emulação ao trabalho, que a partir deste ponto aparece sempre associada à *éris* má. Frente à resistência do irmão, ele discorre sobre a necessidade humana do trabalho, e é sem dúvida nesse relato cheio de indignação quanto de esperança que se inicia o grande elogio do trabalho que permeará todo o poema. Assim, vemos a alegoria das Lutas como o primeiro passo em direção à defesa da vida justa e da vida de trabalho entre os homens.

Para Hesíodo, o trabalho é a base da justiça entre os homens, sem um não há outra; nos vv. 199–201 o poeta diz: “À tribo dos imortais irão deixar/ os homens abandonando,/ *Aidós* e *Nêmesis*; e tristes pesares irão deixar/ aos homens mortais. Contra o mal força não haverá”⁵. Assim como *Aidós* e *Nêmesis*, a virgem Justiça, filha de Zeus, ofendida, sobe ao Olimpo junto ao pai; se não há respeito pela necessidade do trabalho, não há tampouco pela Justiça. Para o poeta certamente não há saída fora deste caminho. Neste sentido Hesíodo se distancia, ainda uma vez, tanto do mundo homérico quanto do período clássico da cultura grega. Para ele a defesa e a reiteração da necessidade do trabalho se fazem por motivos ligados à sobrevivência material, enquanto em Homero tanto os deuses (exceto Hefesto) quanto os heróis aparecem ocupados com inúmeras atividades, mas completamente poupados da fatalidade do trabalho⁶; por outro lado, no período clássico, vemos até mesmo a apologia do ócio (*scholé*)⁷ como condição necessária para se atingir a felicidade, através da busca da verdade. Ainda sob este aspecto Hesíodo se encontra isolado na tradição.

O relato termina com uma belíssima formulação poética, com uma imagem forte, um oxímoro – o provérbio do

5 A tradução aproximada destas duas noções é Pudor e Justiça distributiva.

6 Battaglia, F., *Filosofia do trabalho*, São Paulo, Saraiva, 1958, p. 29.

7 A palavra *scholé*, em latim *schola*, chega como “escola” no português.

v. 40: "...não sabem quanto a metade vale mais que o todo...". Este provérbio é justamente um dos mais famosos e recorrentes da Antiguidade (aparece em Platão, em Diógenes Laércio, em Ovídio e em outros)⁸ e encerra um preceito moral que defende o uso do meio justo e honrado para se prosperar, por valer muito mais que bens maiores porém mal adquiridos. O preceito que afirma que é preciso guardar a "medida" aproxima-se do "Nada em Excesso" inscrito no templo de Delfos. Aparece, assim, neste breve relato, a defesa de uma máxima que expressa uma das tendências fundamentais da ética grega ao longo de sua rica história.

De maneira curiosa esses versos aparentemente despreziosos sobre as duas *Érides* introduzem as questões centrais do poema que vêm depois a ser tratadas mais longamente no mito de Prometeu e Pandora e no mito das cinco raças; o trabalho, a Justiça, a boa Luta, a medida e a desmedida. A Luta boa supõe medida para que não se torne destrutiva, se vier a cessar o *agón* e se distinguir o melhor em detrimento dos perdedores; o exercício da Justiça supõe a medida e também a "disputa", o *agón*, a *éris* boa; o trabalho, por sua vez, ao exigir disciplina, requer igualmente medida; desta forma as três noções aparecem interligadas pela necessidade da medida, e qualquer desrespeito a elas leva inevitavelmente à nefasta *hybris*, a desmedida, o excesso, conforme o mito das cinco raças.

2. Prometeu e Pandora

Provocando a inteligência dos estudiosos e seduzindo o imaginário dos artistas, o mito de Prometeu e Pandora é um dos mais assíduos no rico acervo da cultura ocidental; ao lado de Édipo, Aquiles e Odisseu, esses dois personagens aparecem – juntos ou separados – reincidentemente na literatura e nas artes plásticas¹, ao longo dos muitos séculos que nos separam deste primeiro relato nos *Erga*. O fato é que quem se dedica a compreender o que os gregos entendiam do ser humano acaba sempre por se socorrer dessa fonte.

Isso que Hesíodo apresenta como uma única estória em seus dois famosos poemas é, de fato, uma versão própria e inovadora² resultante da combinação de dois mitos muito antigos que vêm de matrizes distintas. Na Antiguidade helênica o mito de Prometeu foi tratado em quatro obras notáveis: *Protágoras*, de Platão; *Prometeu*, de Ésquilo; e *Teogonia* e *Erga*, de Hesíodo. Como observa J. A. A. Torrano³, a idéia de "partilha" está presente em todas elas; no filósofo vemos o verbo *némeio* (distribuir); na tragédia de Ésquilo a palavra que a designa é *moira* (parte, partilha, destino); e nos poemas hesiódicos é *dasmós* (partilha). Esta noção, tanto na *Teogonia* quanto nos *Erga*, liga-se estreitamente à necessidade de ordem, organização e harmonia, seja na esfera divina, como no primeiro poema, seja na esfera humana, como no segundo.

As duas versões

Em *Os trabalhos e os dias* e na *Teogonia*, a mesma estória é apresentada de maneiras matizadas, que enfatizam personagens ou pontos do enredo de formas diversas. Assim, na *Teogonia*, o mito se apresenta, esquematicamente, do seguinte modo⁴: os protagonistas são Prometeu, caracterizado por sua astúcia e sua arte fraudulenta, e Zeus, cuja sabedoria se manifesta pela astúcia superior e pela inteligência sobera-

⁸ Esses autores antigos são citados na "Introdução" à tradução mexicana dos *Erga* feita por Paola Vianello de Córdoba.

¹ Panofsky, Dora & Erwin, *Pandora's box*, Princeton, 1978.

² West, M. L., "Commentary", in *Works and days*, Oxford, 1978, p. 155.

³ Torrano, J. A. A., "Prometeu e a origem dos mortais", in *Prometeu prisioneiro*, São Paulo, Roswita Kempf, 1985.

⁴ Vernant, J. P., "À la table des hommes", in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, em co-autoria com Marcel Detienne, Gallimard, Paris, 1979.

na. Aparecem ainda Atena e Hefestos para confeccionar a primeira mulher, o “belo mal” (v. 585), que Zeus oferece a Epimeteu, irmão e reverso de Prometeu⁵. O conflito entre a inteligência do Cronida e a astúcia do titã se dá na frente dos deuses e dos homens, quando eles ainda conviviam harmonicamente, e dele resulta a repartição dos lotes e das atribuições que caberão a cada um. O duelo entre os dois se desenvolve seguindo os seguintes movimentos: Prometeu oferece um presente fraudulento a Zeus (ossos cobertos com gordura), Zeus aceita a oferenda e, irritado, não concede mais o fogo celeste aos mortais; Prometeu, então, rouba-o e o entrega aos homens; Zeus, em resposta, dá aos homens uma mulher. Assim se dá a separação entre deuses e homens. O episódio se passa em Mekona, local mítico onde teria havido a repartição das honras e dos lotes próprios a cada um dos deuses, segundo a tradição, e desse modo o evento prometéico é um elemento a mais que integra este contexto de partilhas. Mekona é um nome que se liga à fertilidade da terra, lembrando a Idade do Ouro, e está localizada na região de Titané, que por sua vez se liga à estória dos titãs. Nesta versão do mito vemos a instauração do sacrifício como forma de relacionamento eficaz entre os homens e os deuses, já que não mais compartilham a mesma linguagem.

Já, por outro lado, nos *Erga*, a presença de Pandora é muito mais enfática, ela não aparece apenas como a primeira mulher, mas vem nomeada e é um dos protagonistas do episódio. Neste poema vemos que no complexo jogo de troca de presentes, dissimulações e armadilhas havido entre a *métis*⁶ de Prometeu e a *métis* soberana de Zeus, o envio de Pandora (dom do Cronida a Prometeu e aos homens) significa uma mudança de estratégia por parte de Zeus, que, contrariamente ao que até então acontecia, ao invés de *tirar* algo, *acrescenta*⁷. Com isto ele dá o golpe de mestre, pondo um

5 O nome “Epimeteu” significa aquele que compreende os fatos depois de terem eles acontecido, ao contrário de seu irmão cujo nome indica que tem deles uma espécie de pré-ciência.

6 *Métis* pode ser traduzida por astúcia, inteligência artilosa, maquinação do intelecto etc.; personificada, ela está na linhagem de Uranos (o Céu) (*Teogonia*, vv. 337 a 403) e é uma das esposas de Zeus. Sobre esta entidade, cf. Detienne e Vernant, *Les ruses de l'intelligence – la Métis des grecs*, Flammarion. Paris, 1974.

7 Deste ponto de vista pode-se resumir este jogo assim: Prometeu *tira* de Zeus a parte que lhe deveria ser oferecida; Zeus *tira* dos homens o fogo; Prometeu *rouba* o fogo do Cronida; em lugar do fogo, Zeus *dá* a primeira mulher.

ponto final nesse duelo artiloso, e Prometeu, que até este ponto se colocava quase na posição de um rival de Zeus, agora se encontra sitiado e sem possibilidade de réplica. O jogo terminou. É com Pandora que se instaura definitivamente a condição humana, que já se esboçava com o primeiro sacrifício no episódio da separação. Até aqui os humanos eram autóctones; com a primeira mulher surge a sexualidade e é com a primeira fêmea, da raça dos mortais, que um novo ciclo se inicia e os *ánthropoi* (seres humanos) passam a ser *ándres* (homens) e *gynaikes* (mulheres). Pandora traz consigo um jarro (*píthos*) e, dentro dele, inúmeros males e a *Elpis* (Expectação). A primeira mulher aparece nesta versão com atributos e recursos dos deuses que a confeccionam: Hefestos, Atena, Afrodite (e seu séquito) e Hermes.

Fica evidente ao leitor que as duas versões não se opõem, ao contrário, completam-se, formando um texto imaginário que nos coloca curiosas questões.

O sacrifício, o sexo, o dom, o trabalho

O primeiro resultado do confronto entre o Cronida e o titã é a repartição ritual dos pedaços do animal imolado que se destinam aos deuses (os ossos e a gordura queimados pelo fogo) e aos homens (as partes que alimentam). Prometeu é o fundador do primeiro sacrifício, mais especificamente, é ele quem reparte e distribui os pedaços da vítima sacrificial e não quem a imola⁸. É ele quem separa as partes e, conseqüentemente, os homens dos deuses, porque passam a se alimentar de coisas diversas e não mais se entendem com a mesma linguagem. Neste universo organizado, os mortais têm um estatuto diferente dos imortais, e é neste momento sacrificial que isso se fixa. A dimensão alimentar do sacrifício prometéico aparece na *Teogonia* pela carne do boi e nos *Trabalhos* pelos produtos da terra cultivada, pelo trigo de Deméter⁹; a cultura cerealista, pode-se afirmar, é o reverso do sacrifício animal. Os homens que comem pão são mortais e os deuses que comem ambrosia são imortais.

8 Cf. Vernant, J. P., “À la table des hommes”, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

9 Cf. Vernant, J. P., “À la table des hommes”, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 59.

Ainda com J. P. Vernant, concluo que o mito sacrificial de Prometeu vem para justificar uma forma religiosa em que o homem se encontra entre os animais e os deuses, não se identificando nem com uns nem com outros, mas, mais tarde, com o aparecimento de Pandora, veremos que ele, de fato, vai participar da natureza dos dois sem, entretanto, com eles se identificar.

A separação entre mortais e imortais acontece com o primeiro sacrifício e se efetiva com a primeira mulher. Sacrifício e Pandora separam e unem a uma só vez. O primeiro separa imortais de mortais, apontando seus espaços próprios e a necessidade do rito sacrificial para se comunicarem, para se unirem. A primeira mulher, pelo sexo¹⁰, separa homens e mulheres e é por ele mesmo que eles podem se unir.

Antes da primeira mulher, os humanos brotavam e viviam “a recato dos males” (*Erga*, v. 91), “longe de penas e misérias” (*Erga*, v. 106 e seg.) e morriam como que “por sono tomados” (*Erga*, v. 116); com ela surgem a sexualidade e a necessidade da reprodução sexuada para garantir a perpetuação da espécie e todas as novas especificidades do modo de ser humano. Pandora é ligada à idéia do alimento que vem da terra e à instituição do casamento; ela é agora uma *gyné gameté*, uma mulher-esposa com quem deve se ligar o homem; da mesma forma que ele deve colocar a semente na terra, deve igualmente colocar a semente dentro dela para procriar. Essas fronteiras do que é propriamente humano se juntam a outros limites, como a necessidade do trabalho para sobreviver. Temos, então, três elementos que separam os imortais dos mortais: sacrifício, agricultura-alimento, sexualidade-casamento.

Outro ponto que chama minha atenção é o fato de Pandora ser um presente divino a Prometeu e aos homens. Pietro Pucci faz interessantes considerações sobre o “dom”¹¹; diz ele que esta narrativa nos coloca diante do tema mítico que liga a instituição da condição humana ao dom; tema que liga a origem da precariedade humana à doação divina. Contrastando com os presentes humanos, que são desejáveis, preciosos, mas geralmente dispensáveis, os dons divinos têm um caráter que acomoda a vontade dos deuses à

10 O termo “sexo” vem do verbo latino *seco* que significa “cortar”, “separar”.
11 Pietro Pucci, *Hesiod and the language of poetry*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

necessidade das coisas tal como elas devem ser. Os presentes divinos não podem ser recusados e constituem sempre uma adição e não uma substituição; assim, neste caso, Pandora vem em adição a uma situação paradisíaca que ela extingue, mas não substitui. Essa adição, evidentemente, ao invés de substituir situações, torna-as mais complexas.

Com o roubo do fogo divino, Prometeu oferece aos homens o fogo “técnico”; passa-se, assim, do fogo “natural” ao fogo “cultural”. Pandora também está do lado da cultura; ela é produzida, feita, e não aparece como os *ánthropoi* (seres humanos), que, antes, apenas surgiam da terra.

Por ter escondido o que é vital (o *Bíon*) (*Erga*, v. 42) para os homens, Zeus provoca uma série de eventos que acabam com o surgimento da primeira mulher. Até então os humanos não precisavam trabalhar para viver, apenas conviviam com os imortais. Com esse dom ambíguo dado pelo Cronida, aparece, também, a necessidade do trabalho.

Os vocábulos provenientes da raiz **Erg* – foram traduzidos por “trabalho” e seus derivados em minha tradução. Há alguma discussão entre os estudiosos sobre o fato de *ér-gon* ser aplicado aqui somente como trabalho agrícola, porém, se observarmos o resto do poema, veremos que ele carrega o sentido mais amplo de “trabalho”¹². Observemos, ainda, que a oposição de *ér-gon* com *pónos* é clara neste poema, o primeiro significando “trabalho” e o segundo significando “trabalho árduo”, “fadiga”, embora algumas vezes um se aproprie do sentido do outro.

Hannah Arendt, em *The human condition*¹³, busca mostrar que existem diferenças entre *Labor* (labor) e *Work* (trabalho). O labor é uma atividade do *animal laborans* governada pelas necessidades de subsistência do ciclo biológico da vida. O trabalho que não está necessariamente contido no ciclo vital da espécie é uma atividade do *homo faber*, por meio da qual coisas extraídas da natureza se convertem em objeto de uso. Para sua argumentação, a autora nos provê diversos exemplos em línguas antigas e modernas que fazem esta distinção. A linguagem para Hannah, na sua historicidade,

12 Vernant, J. P., “Trabalho e natureza na Grécia Antiga”, in *Mito e pensamento entre os gregos*, São Paulo, EDUSP, 1973.

13 Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago, 1958, pp. 79–83, trad. brasileira de Roberto Raposo, Forense – Universitária/Salamandra/ EDUSP, São Paulo, 1981.

constitui o repertório da experiência humana, e é interessante, por isso mesmo, registrar que ela rastreia na Grécia a distinção entre *Labor* e *Work* justamente a partir de Hesíodo nos *Erga*, contrapondo *pónos* e *érgon*. Cabe lembrar aqui que *pónos* aparece como um dos males que saem de dentro do jarro.

É com este mito que Hesíodo justifica a necessidade do trabalho como uma das contingências humanas, surgida devido à resposta dada pelo Cronida ao titã, por ter sido por ele enganado. Tendo escondido o fogo (*pyr*), o homem, desfalcado, precisa trabalhar para subsistir.

Embora positivo em si, neste contexto (vv. 43–44) *érgon* aparece com uma conotação negativa, pelo simples fato de que em um tempo anterior e harmônico ele inexistisse; ao longo do poema, entretanto, Hesíodo fala sobre o seu porquê e sobre a sua ligação com a Justiça. Além disso, *érgon* aparece no início (v. 20) associado à boa Luta (*éris*), a que estimula a competição construtiva.

Os personagens

Em *Os trabalhos e os dias* os protagonistas desse mito são Zeus, Prometeu e Pandora; seus coadjuvantes, Epimeteu, Hefestos, Atena, Afrodite e Hermes.

No verso 48 temos a colocação, já personalizada, dos protagonistas do desequilíbrio instaurado com o roubo do fogo: Zeus e Prometeu; sendo que o titã surge com sua característica fundamental presente em seu nome – o de *métis* (inteligência astuciosa) previdente e, reiterado em seu epíteto (*ankylométis*), o de *métis* retorcida. Zeus surge sem epítetos, em toda força de seu incontestável poder soberano; cabe lembrar aqui que *Métis*, a primeira esposa de Zeus, foi por ele engolida, o que significa que ele tem a *Métis* dentro de si¹⁴.

14 Cf. Christine Leclerc, em “Mythe hésiodique, entre les mots et les choses” (*Rev. de l’histoire des religions*, 3, 1978), a raiz **med-* que se aparenta ao substantivo *métis* ou *Métis* é componente dos epítetos de Zeus *métioeis* e *metieta*; a ensaísta comenta que esta raiz está também na palavra *médea* (cf. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, t. II, p. 129) com o sentido de preocupações, inquietações, mais especificamente como inquietação do espírito, como acontece com a inteligência; entretanto, na *Teogonia*, 180–188, *médea* designa as partes sexuais de Urano que, após terem sido mutiladas, dão origem a Afrodite. O verbo *emésato*, v. 49, está igualmente conotado pela idéia de astúcia. Desta maneira, nos colocamos diante de uma interessante questão: a ambigüidade da palavra *médea*, que se relaciona ao mesmo tempo com o sexo e com o projeto astucioso, aponta para o fato de esta relação entre palavras nos levar à hipótese de que aí há um jogo de sentido implícito, uma vez que o sexo também supõe uma espécie de inquietação do corpo e do espírito diante do objeto do desejo.

Zeus é o pai dos homens e dos deuses, e é o soberano. Toda a *Teogonia* nos conta “como” ele chegou a esse lugar entre os deuses e “por que” ele lá está.

Prometeu é *ankylométis*, habilidoso na arte de tramar. Ele tem a *métis* retorcida, o que faz dele especialmente habilidoso e com isso desafia Zeus. Este epíteto é atribuído a Cronos, titã como Prometeu, tanto em Hesíodo (*Teogonia*, 137) quanto em Homero¹⁵.

A respeito dos epítetos, lembramos aqui Paula Philipson¹⁶, que afirma que, na experiência grega registrada por Hesíodo, há três elementos esclarecedores na compreensão do significado de uma divindade: o seu nome, os seus epítetos e o lugar que ocupa em sua linhagem genealógica.

O mito de Prometeu é o mito da criação do homem; o criador Prometeu é um titã; isso faz dele alguém que carrega uma série de peculiaridades que o distinguem dos homens e também dos deuses, embora sendo um imortal. Os titãs¹⁷ nascem da terra e do fogo do sol, sem a necessidade de união entre macho e fêmea; dada sua natureza seca e ígnea, eles estão sempre distantes da deterioração, do envelhecimento e da morte; esta versão sobre a origem dos titãs vem de tradições bem antigas e já na *Teogonia* (vv. 130–134 e 207–210) eles são apresentados como filhos do Céu e da Terra.

Walter Otto observa que a palavra titã teria significado “rei”, da mesma forma que *deus* para os latinos e *theós* para os gregos designava, não uma categoria particular de deuses, mas os grandes deuses, os deuses propriamente ditos¹⁸. Os titãs são ainda freqüentemente caracterizados como deuses priápicos. Essas figuras “*ithyphálicas*” (de pênis permanentemente ereto) tinham, como é óbvio, sua virilidade particularmente acentuada, fato curioso de se observar, já que a primeira mulher surge por causa de um titã, Prometeu, e que seu aparecimento transforma todos os homens de *ánthropoi* em *ándres*.

Se tomarmos a questão dos titãs sob uma ótica psicanalítica, como a de Paul Diel¹⁹, observamos que tanto Zeus

15 Otto, Walter, *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1981, p. 51.

16 Philipson, Paula, *Origini e forme del mito greco*, Milano, Einaudi, 1966.

17 Vernant, J. P., “À la table des hommes”, pp. 75–76.

18 Otto, Walter, *Les dieux de la Grèce*, p. 53 e seg.

19 Diel, Paul, “Prométée”, in *Symbolisme dans la mythologie grecque*, A. Michel, Paris, 1940.

quanto Prometeu têm o estatuto de “criadores”, sendo Zeus o criador pelo espírito, e o titã criador pelo intelecto. Ele observa que Prometeu representa o princípio da intelectualização que aparece já inscrito em seu nome: o de pensamento evidente. Ainda no campo psicanalítico, Gaston Bachelard²⁰ faz curiosos comentários; diz ele que se pode falar em um “complexo de Prometeu” que seria caracterizado por “todas as tendências que nos levam a querer saber tanto quanto os nossos pais, ou mais do que eles e do que os nossos mestres”. Essas são, obviamente, algumas das inúmeras leituras que se podem fazer dos mitos e que achei curioso indicar.

Quanto aos epítetos, faremos ainda algumas observações; o fogo é atributo de Zeus, e, para obtê-lo, o titã usa de um artifício. Roubando-o, ele o coloca no oco de uma fêrula, pois aí o fogo se preserva devido à natureza combustível dessa planta, e é por meio desse expediente que a humanidade passa a ter o fogo à sua disposição, não dependendo mais do raio de Zeus. Neste exato momento do poema, o epíteto dado ao Cronida é *terpikéraynon* (o que se compraz com o raio), significativamente aí colocado, pois é o fogo do raio que acaba de lhe ser roubado.

Qualificado em seguida como aquele que “agrega nuvens” (*nephelegeréta*), Zeus dirige-se a Prometeu em discurso direto, recurso que, no interior do texto, provoca efeito altamente dramático e eficaz no que diz respeito à atenção do ouvinte.

Zeus interpela o filho de Jápeto chamando-o de “sobre todos hábil em tramas”, referência elogiosa e irônica ao mesmo tempo, pois diante dos homens ele é realmente o mais hábil, mas é irônico porque diante da divindade isso não acontece. A interpelação é muito adequada para o que vem a seguir, pois a habilidade maior é de Zeus que a ele e aos homens vindouros dará um mal com o qual eles se alegrarão. No v. 56 Zeus inicia a explicação de sua última cartada, que atingirá Prometeu e toda a humanidade. Se Prometeu ousou roubar o fogo do Cronida, justamente o golpe que ele recebe é o *anti-pyros* (literalmente, é o fogo contrário, isto é, a contrapartida do fogo), que tem, portanto, estatuto semelhante ao fogo e ao mesmo tempo opondo-se a ele, vindo em seu lugar e tendo o mesmo nível de importância dele. Esse mal,

contrapartida-do-fogo, aparece para resgatar o fogo roubado de Zeus; é a demonstração de sua cólera; é o presente que é um mal, mas receberá muito carinho dos que por ele serão lesados. Ele vem em lugar do fogo natural; ele inicia o processo de passagem da natureza para a cultura. Pandora já aqui é marcada pela ambigüidade, é um *kalón kakón* (“belo mal”), que vem em lugar do fogo, também ambíguo, pois é ao mesmo tempo um bem e a causa da desgraça para os homens. O “belo mal” é ambíguo pois seduz, atrai afetos e traz todos os males para a humanidade. Talvez o maior mal trazido por Pandora seja o surgimento de sua própria ambigüidade, e, com a presença da ambigüidade, a possibilidade da escolha, ou melhor dizendo, a necessidade da escolha.

Zeus se compraz com seu lance fatal e gargalha antegozando o que acontecerá para a humanidade diante de seu presente sem volta.

Imediatamente o Cronida convoca os deuses que construirão o mal anunciado: Hefestos, Atena, Afrodite e Hermes, cada qual colaborando com atributos que também lhes são próprios.

O primeiro a ser chamado é Hefestos, que vem acompanhado pelo seu epíteto *periklytón* (renomado ao redor, ínclito), o que o coloca em destaque enquanto glorioso e reconhecido pelos demais, conforme o desejo de sua mãe Hera (cf. Hino Homérico a Apolo, 309). Hefestos e Prometeu estão próximos por ligarem-se ao fogo e à sua aplicação na metalurgia e na cerâmica. Em Homero, algumas vezes o nome desse deus aparece em lugar da chama do fogo, a tal ponto ambos se identificam²¹. Kerényi mostra que este deus tem seu nome ligado a *Kedálion*²², que foi seu tutor e lhe ensinou o ofício de ferreiro, e é também vinculado aos grandes vulcões, além de ter como companheiros os *karkínoi* (caranguejos), que, como ele, se locomovem de maneira estranha.

Apesar de coxo (uma desfiguração espantosa para um deus), desposou Afrodite, a deusa do Amor, estreitamente vinculada à beleza²³. Filho bastardo, fruto de uma atitude competitiva de Hera em relação a seu marido Zeus (*Teogonia*,

21 Otto, Walter, *op. cit.*, pp. 126 e seg.

22 Kerényi, C., *The gods of the Greeks*, pp. 153 e seg.

23 Na *Teogonia*, vv. 195–210, lemos o seguinte:... A ela, Afrodite/ deusa nascida de espuma e bem-coroada Citeréia/ apelidam homens e deuses, porque da

20 Bachelard, Gaston, *A psicanálise do fogo*, Lisboa, 1972, p. 29.

v. 928), é ele o mais bem-dotado artesão dentre todos os descendentes de Urano. Tendo em consideração seus atributos, nada mais apropriado do que sua convocação para moldar o novo ser.

Nesta mistura de terra e água, o primeiro elemento posto, v. 61, é a *audén* (linguagem humana em potência), configurando este ato a instituição de uma nova forma de comunicação que até então inexistia, já que era desnecessária. Trata-se da linguagem dos *ándres*, e não mais dos *ánthropoi*, até então suficiente e eficaz no entendimento com os deuses. Em seguida, a força, o vigor físico do homem²⁴. São esses os primeiros atributos da massa informe: a linguagem e a força humanas. Depois começa a se configurar sua aparência: deve assemelhar-se de rosto às deusas imortais e de corpo a uma bela forma de virgem. Aqui se inicia o processo de imitação. A mulher é um paradoxo, pois consiste numa imitação do que já existe; ela não é totalmente nova, entretanto, ela é a primeira de sua espécie. Ela está do lado da *techné* (produto das artes), enquanto o homem está do lado da *phýsis* (v. 108). A maneira como ela é feita lembra o moldar de um vaso, e ela é praticamente descrita como um vaso adornado onde os deuses depositam seus atributos; o jarro que carrega é uma metáfora dela mesma; jarro, aliás, que surge nesse contexto sem nenhuma explicação, a não ser que o entendamos no contexto agrícola em que ela está, onde este vaso (*piþhos*) aparece sempre dentro de casa, armazenando o grão colhido que servirá de alimento. De qualquer modo, esta forma nova de nascimento também introduz uma distinção entre o que já existe originariamente – deuses e homens – e o que vem depois, mas que não é mais original, e sim cópia. Pandora surge quando desaparece o “paraíso” original e tenta, sob o aspecto de beleza sedutora, imitar essa felicidade agora ausente. Como não são ditos os nomes das deusas com as quais ela se assemelha, ela vem como cópia de uma imagem de uma

espuma/ criou-se e Citeréia porque tocou cítera./ Cípria porque nasceu na undosa Chipre/ e Amor-do-pênis porque saiu do pênis à luz./ Eros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo/ tão logo nasceu e foi para a grei dos deuses./ Essa honra tem dês o começo e na partilha/ coube-lhe entre os homens e deuses imortais/ as conversas de moças, os sorrisos, os enganos./ o doce gozo, o amor e a meiguice”.

24 Pucci, *op. cit.*, p. 119, n. 21, nos indica que esta palavra significa, mais amplamente, “força vital”, e, além de “força física”, pode indicar também a “força do poder”.

possível deusa padronizada²⁵ e imita o humano, na voz e na força, como já disse.

No v. 64, Atena é convocada para ensinar-lhe os trabalhos e o complexo ofício de tecer; Pandora é produto das habilidades dos deuses e também os imita na medida em que aprende suas artes.

À Afrodite cabe a tarefa de rodeá-la de Graça, de penoso desejo e de preocupações devoradoras de membros; curiosamente são esses os atributos da deusa que se sobressaem aos demais. Aqui se localiza a origem da oposição “eu” e “outro” para a raça humana²⁶; a evocação do penoso desejo, o território comum que separa e une o “eu” e o “outro” sugerido (vv. 73–75) pela imagem de Pandora paramentada como uma noiva, indicando, assim, que penoso desejo e casamento se intercambiam. É nesse mito que a questão do “outro”, do “diferente”, se localiza na obra hesiódica, e é na figura da primeira mulher que o poeta situa a origem dos males humanos. O “diferente” não é o mal, mas quem traz os males. Talvez este seja um elemento de espectro extremamente amplo na cultura ocidental: o “diferente” como a origem do mal. Pandora não é um mal em si, ou melhor, não é só um mal, mas é de onde surgem todos os males para os homens. Lembremos, entretanto, que como pano de fundo para este mito está a diferença realmente radical, aquela que é dada pela Morte: uns são mortais, outros, imortais; uns são deuses, outros, homens.

Gostaria aqui, de traçar um possível paralelo entre Atena e Afrodite (já que uma se opõe à outra em quase toda a tradição grega, a começar pela epopéia homérica, onde se defrontam através dos heróis de suas predileções), levando em consideração o fato de que neste contexto elas aparecem lado a lado.

Hesíodo não faz nenhuma alusão à oposição ou à complementaridade desses dois personagens, mas não é por esse motivo que alguns elementos, nesse sentido, estão ausentes deste relato, como tentarei mostrar.

As condições de nascimento das duas deusas tecem entre elas uma rede de estreitas relações. Afrodite se nutre (se cria) da espuma, *áphros*, que surge quando *Cronos* joga a

25 Pucci, Pietro, *Hesiod and the language of poetry* pp. 86 e seg.

26 Pucci, Pietro, *Hesiod and the language of poetry*, p. 93.

membro viril de seu pai, Urano, ao mar, *póntos*; o termo *áphros* é, neste contexto, ambíguo²⁷, podendo designar tanto o esperma de Urano quanto a espuma do mar infecundo que cerca o pênis de Urano; além de ser o esperma (ligado à fertilidade-fecundidade presidida por Afrodite), *áphros* é também parte do mar infecundo e caracteriza-se pela brancura, que, em outros episódios, está relacionada à cabeleira de Nereu, o Velho do Mar, havendo, assim, uma relação entre a espuma do mar e a velhice (*áphros* e *géras*). Enquanto líquido seminal, liga-se ao termo *philótes*, o vínculo sexual, que é privilégio e quinhão de Afrodite (*Teogonia*, vv. 203–206). Na *Teogonia* (vv. 224–225) vemos, lado a lado, entre os descendentes da Noite, *Philótes* e *Géras*. Assim, percebemos que o vínculo amoroso tem algo de noturno, como o tem, também, Afrodite, já que é descendente do Céu Estrelado (lembrar que o relato da descendência da Noite aparece imediatamente após o relato do nascimento de Afrodite). Desta forma, temos *áphros* evocando a fecundidade que precede o nascimento e a velhice que prefigura a morte. As faces opostas de um mesmo termo; polaridades da mesma deusa. Ela é um princípio de união e um prenúncio da velhice e da morte. Os dois primeiros acólitos de Afrodite são *Hímeros* e *Eros* (o desejo e o amor). O segundo enuncia a ligação amorosa realizada e o primeiro a enuncia como iminente, embora, ao nível do significativo, o primeiro contenha o segundo²⁸.

Assim como Afrodite, Atena tem seu nascimento a partir somente do pai. Sabendo-se ameaçado por um filho de sua ligação com *Métis*, Zeus engole sua esposa e dá nascimento, ele mesmo, *autós*, de sua cabeça, a Atena (*Teogonia*, v. 924 e seg.), de quem *Métis* já estava grávida antes de ser engolida²⁹.

Se Afrodite nasce do membro pelo qual se efetua o *Eros* (sendo este seu companheiro desde o início), patrocinando, desta maneira, os atos amorosos e a união dos elemen-

27 Leclerc, Christine, *op. cit.*, p. 18.

28 Remetemos o leitor ao texto de Marcel Detienne e Giulia Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989, onde à p. 51 lemos: “Pois Afrodite dobra sob a lei do desejo tudo aquilo que é vivo e se move: os deuses, os mortais e os animais da terra e dos mares. Somente três pessoas resistem a ela, as três deusas de virgindade obstinada: Atena, Ártemis e Héstia. Todos os outros e notadamente todos os deuses experimentam sua força”.

29 Leclerc, Christine, *op. cit.*, p. 10.

tos os mais opostos, Atena, por sua vez, é uma deusa virgem e guerreira, ligada, portanto, às *Érides* (Lutas), à boa (Atena *ergané* – obreira, industriosa) e à má, a da Guerra. Atena preside à separação, quer quando opõe, quer quando distingue (pela emulação, por exemplo).

Afrodite e seu *Eros* é a forma de ligação ambígua que une os opostos, tentando misturá-los e reduzi-los à unidade, enquanto Atena e sua *Éris* é uma separação que força à dualidade. Afrodite associa o tema do amor ao da morte, já que a perpetuação da espécie implica a morte. Atena se forma a partir da *Métis*, modo de sabedoria mas também de habilidade que têm os homens nos trabalhos guerreiros e nos de artesanato.

São estas as duas deusas convocadas para a fabricação de Pandora, oferecendo à primeira mulher suas atribuições complementares e opostas.

Lembramos ainda que Pandora, como Atena, é uma *parthénos* (virgem), o que no universo do mito constitui a figura de um ser muito ambíguo, pois cristaliza, nela mesma, exatamente o interdito terrível do que é feminino no próprio feminino. A *parthénos*³⁰ pactua sempre, muito ou pouco, com a morte, uma vez que traz em si a condição mortal e o tormento da sexualidade não realizada, como diz Dante Gabriel Rossetti, “In Venu’s eyes the gaze of Proserpine”³¹.

Tanto na *Teogonia* quanto nos *Erga*, a mulher carrega consigo mais poderes de destruição do que o princípio da fecundidade. A figura feminina traz a polaridade *Eros* e *Thánatos* quase por um processo mimético por que passou a partir de Afrodite e também de Atena.

Em seguida, v. 67, Hermes³² é quem é convocado por Zeus para colocar no peito do novo ser a conduta dissimulada de um ladrão e também o espírito de cão que indica sua capacidade de absorver, com seu ardor alimentar, toda a energia do macho. Este deus, cujo epíteto aqui é “Mensageiro Argifonte” e na *Teogonia*, v. 938, “arauto dos imortais”, é o deus dos caminhos, das passagens de um espaço a outro, de dentro para fora, de fora para dentro e de um mundo para outro. É quem protege os viajantes e os comerciantes, o condutor de

30 Loraux, Nicole, “Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus”, in *Les enfants d’Athéna*, Paris, Maspero, 1981.

31 *apud* Panofsky, E. in *Pandora’s box*, p. 109.

32 Sobre este deus cf. Laurence Kahn, *Hermès passe*, Maspero, Paris, 1978.

almas (*psykhopómpos*) e é tido como o mais amigo dos homens dentre os deuses³³. Seus feitos revelam muito mais de agilidade e da arte do segredo do que propriamente de força e sabedoria. É o mestre do senso da oportunidade, da arte do roubo e do falso juramento, bem como de tudo de feliz que cabe ao homem, desde que seja sem o compromisso de sua responsabilidade. Para a primeira mulher, seus dons são *nóon kynóon* (mente de cão) e *éthos epíklopon* (conduta dissimulada, como a do ladrão). Pandora participa, assim, da natureza divina pela sua aparência, da natureza humana pela força e pela fala, e da natureza animal pela mente de cão.

No v. 70 inicia-se a confecção de Pandora. O cumprimento efetivo das ordens de Zeus é um pouco diferente do projeto anunciado. Rapidamente, todos obedecem às ordens do Cronida e rápidos também são os versos que descrevem essas ações. Hefestos plasma-a a partir da terra misturada à água, com a aparência de recatada virgem. A palavra *ékelos* (aparência, semelhança) não estabelece necessariamente uma ligação de parença entre dois objetos ou uma relação de conformidade entre uma imagem e seu modelo³⁴, mas designa, muitas vezes, uma curiosa mimese feita de identidade e de participação que caracteriza o parecer verídico e permite ao homem orientar-se em um mundo de signos. Deleuze³⁵ diria que a mulher é um simulacro no sentido de que o simulacro põe em questão as noções de cópia (...) e de modelo.

Athena aí está para adorná-la e cingi-la, como são cingidas as noivas. Afrodite não comparece na elaboração propriamente dita, mas envia, em seu lugar, suas auxiliares para embelezar Pandora. Ela é representada pelas Graças³⁶, pela Persuasão e pelas Horas³⁷, e Pandora aparece paramentada

33 Otto, W., *op. cit.*, pp. 126 e seg.

34 Loraux, Nicole, *op. cit.*, p. 87.

35 *Apud* Loraux, Nicole, *op. cit.*, nota 60, p. 89.

36 As três Graças são: *Agláie*, *Euphrosyne* e *Thalíe Eratèine*. Na *Teogonia*, vv. 907-911, lemos o seguinte:

“Eurínome de amável beleza virgem de Oceano
terceira esposa gerou-lhe Graças de belas faces:

Esplendente, Agradável e Festa amorosa,

de seus olhos brilhantes esparge-se o amor

solta-membros, belo, brilha sob os cílios o olhar”.

37 Cf. artigo de J. Audry, “Les heures”, E. I. E., Lyon; 1986, onde ele afirma que as funções principais dessas divindades estão diretamente ligadas ao ciclo anual e que elas são também as guardiãs das portas do céu; que são as portas do ano. As Horas têm um papel importante também na “heroização”, no casamento e no nascimento dos mortais.

como para festejar a colorida primavera, pronta para seu próprio casamento. Pandora adornada com os signos da mudança de estação marca o início de um novo ciclo para a humanidade. A *Cháris* (Graça) que Afrodite confere à primeira mulher introduz uma novidade no mundo dos homens, uma vez que antes dela inexistiam o prazer sexual da mulher e o próprio prazer sexual, pois, como se sabe, sexo vem do verbo *seco*, que significa separar, daí a idéia de sexo como separação que supõe duas partes e a cada qual seu prazer. Algo de Afrodite é passado por suas acompanhantes ao dom de Zeus aos homens³⁸.

Cumprindo a vontade do Cronida, o Mensageiro Argifonte coloca, ainda, no peito dela, o que pactuará com a conduta de ladrão e a mente canina: as mentiras e as sedutoras palavras. A *audén*, linguagem humana em potência, v. 61, aqui passa a ser linguagem realizada, *phonén*, vista como um acréscimo, um artifício a mais neste dom de Hermes, da mesma forma que o *ékelos*, ela é também elemento no exercício da sedução.

A mulher, entretanto, não é apenas um mal, já que é bela, v. 63, e para os gregos o belo se faz sempre acompanhar de um bem; a ausência da mulher comporta um outro mal, e se ela é considerada como mal, sem ela falta o bem que lhe corresponde.

O nome do novo ser é finalmente enunciado, logo ela passa a ter existência: Pandora³⁹, pois, segundo o texto, todos os que têm morada olímpica lhe deram um dom, que é um mal a todos os homens que se alimentam de pão (ou seja, que se utilizam do fogo, signo de civilização). No personagem de Pandora vêm se inscrever todas as tensões, todas as ambivalências que marcam o estatuto do homem, entre animais e deuses⁴⁰.

No v. 83 vemos Pandora como um ardil íngreme e invencível, e Hermes, cumprindo suas funções, leva o presente dos deuses a Epimeteu, irmão e contrário de Prometeu, que, como o próprio nome diz, é “o que compreende depois”. No v. 86 e seg. o vemos aceitando irrefletidamente esse dom,

38 Pucci, Pietro, *op. cit.*, p. 96.

39 Pucci, Pietro, *op. cit.*, observa que mais três etimologias são possíveis para se considerar: “a que dá tudo”, “a que recebe tudo” e “a que tira tudo”.

40 Vernant, J. P., “Le mythe prométhéen chez Hésiode”, p. 192.

embora já tivesse sido advertido por seu irmão; mas ele só compreende o que fez depois de tê-lo feito. Prometeu e Epimeteu são as duas faces do homem: aquele que engana e que é enganado, aquele que é previdente e que é desacertado, o que compreende antes e o que compreende depois.

Com esta ação de Epimeteu, fica marcada definitivamente a mudança para um novo tempo. A grei dos homens até então vivera longe dos males (*kaká*) e da áspera fadiga (*khalipoío pónoio*) e das dolorosas doenças (*noúson argaléon*), que aos homens dão fim. Em contrapartida a uma vida sem problemas (que faz lembrar a Raça de Ouro, vv. 106–126), anuncia-se agora outra, cheia de limitações e dificuldades. Introduzido o trabalho (*érgon*), aparece a fadiga (*pónos*). Zeus introduz um mal, Pandora dissemina males. O jarro retoma, de certa forma, o episódio da fabricação de Pandora, desenvolvendo a questão da irrupção do mal, sob seus diferentes aspectos, na vida dos homens.

Pandora, repetindo o ato de Zeus no v. 49, assumindo para si o ato de punir, “trama para os homens tristes pesares”, abrindo a tampa do jarro e dispersando todos os males que até então inexistiam para os *ánthropoi*. Ao se abrir o *píthos* (jarro), local onde guarda o alimento (*bíos*), o que se procura são as reservas alimentares e jamais os males (*kaká*). O *bíos* nutre e restaura energias e faz viver, e os *kaká* consomem as forças, tiram a vitalidade e matam.

O discutidíssimo v. 96 conta que Pandora deixou sozinha, dentro do jarro, a *Elpís* (esperança, pré-ciência, expectativa, espera) depois de todos os males terem saído e de ela ter recolocado sua tampa.

O que é a *Elpís*? Pouco é dito no texto, mas muito fica sugerido.

Elpís é ambígua, liga-se tanto à pré-ciência de Prometeu quanto à irreflexão de Epimeteu. Ela é a espera ambígua, temor e esperança a uma só vez, previsão cega, ilusão necessária, bem e mal simultaneamente. Não nos esqueçamos de que o verbo *élpomai* é menos “ter esperança” do que “expectar”, e *Elpís*, no sentido de “esperança”, é apenas uma especialização do significado de “expectação”. Espera e expectativa podem tanto se referir a algo de bom quanto de mau⁴¹.

41 Verdenius, W., “A hopeless line in Hesiod”, in *Mnemosyne*, nº 24.

Ela é sempre conjectura, está sempre sob o signo da oscilação.

Hesíodo fala de uma *Elpís ouík agathé* (v. 500) (espera não boa), supondo que haja também uma *Elpís* boa. Platão (Leis, 644, c–d) diz que as opiniões que concernem ao futuro levam o nome comum de *Elpís*, mas quando se refere a uma dor que virá, ela é *phóbos*, temor, e quando se refere a algo de bom é *thárros*, confiança, segurança⁴².

Neste texto, como ela não aparece especificada, parece-me evidente que ela tem um sentido amplo: pode ser temor ou confiança; entretanto, ela não é *pronóia* (pré-ciência), nem *promethéia* (previsão), nem *epimethéia* (compreensão atrasada). A ambigüidade da *Elpís* reside no fato de os homens poderem não acertar no que esperam; na espera eles podem errar ou acertar.

À ambigüidade fundamental de Pandora corresponde a ambigüidade da *Elpís*, que, como a mulher, fica sozinha dentro de casa (vv. 96–7), fechada, enquanto os males são espalhados entre os homens⁴³.

A *Elpís* sozinha, dentro do jarro, dá ao homem o poder de equilibrar a consciência da sua mortalidade pela ignorância do “quando” e do “como” a morte virá para ele. Se os homens tivessem a infalível pré-ciência de Zeus, eles nada poderiam fazer com a *Elpís*. A *Elpís* é própria dos humanos e um de seus atributos, já que ela é desnecessária aos deuses, que são imortais, e também aos animais, que ignoram que são mortais.

Agora o céu e a terra estão cheios de *kédea* (pesares). Os *noúsoi* (doenças) estão aqui, não apenas com seu sentido fisiológico restrito mas compreendidos como as punições enviadas pelos deuses; tudo o que atrapalha a vitalidade do homem, como as pragas, a loucura ou os discursos delirantes⁴⁴; entretanto, os *noúsoi* de Pandora não vêm como punição, pois Pandora já é punição, mas aparecem naturalmente, espontâneos (*autómatoi*), errando em silêncio (*sigé*), pois o sábio Zeus a voz lhes tirou para que surpreendam e não avisem a quem forem visitar⁴⁵.

42 Apud Vernant, J. P., “À la table des hommes”, p. 125.

43 Vernant, J. P., “Le mythe prométhéen chez Hésiode”, p. 193.

44 Frazer, R. M., “Pandora’s diseases”, in *Roman and Byzantine studies*, vol. 13, 1972.

45 Pucci, op. cit., p. 104–105, faz uma curiosa observação; diz ele que a *Elpís*

O episódio termina com uma admoestação: “Da inteligência de Zeus não há como escapar!”. É curioso destacar que a palavra “inteligência” traduz o vocábulo *nóos* do original; ora não se pode escapar do *nóos* de Zeus e não de sua *métis*, como até então, neste mito, a inteligência do Cronida se via designada. Zeus tem *nóos* e tem *métis*.

Com o relato mítico de Prometeu e Pandora, Hesíodo estabelece a origem da condição humana e reafirma o lugar que ocupa a soberania de Zeus nesta nova ordem inaugurada com Pandora, o último dos presentes dado aos homens pelo Cronida. Essa nova condição se edifica sob o signo da ambigüidade.

Assim como para a *éris* boa há a *éris* má, para o *érgon* há o *pónos*, assim, também, a *Elpis* é espera de bem e de mal e Pandora é desejável e indesejável ao mesmo tempo.

Pandora tem no jarro a sua metáfora e o jarro é uma metonímia da *Elpis*; os três são ambíguos, são bens e são males. Essa ambigüidade, esse jogo de reflexos, essas duplicações apontam para a dificuldade, neste texto, em se definir uma identidade. Neste mito o que temos definida é a condição humana e não a sua identidade. Este mito, em Hesíodo, estabelece os fundamentos da condição humana na Antiguidade grega.

Se no mito de “Prometeu e Pandora” o trabalho, sua origem e sua necessidade aparecem como um dos temas centrais, na narrativa mítica das “cinco raças” o objeto principal é a Justiça, apresentada e elaborada mais pelo seu contrário (a Violência, a Desmedida, a *Hybris*) do que pelo seu aspecto fundamentalmente positivo; abordagem que só encontraremos no discurso parenético que se segue a esse mito (vv. 202 a 285).

Esta narrativa mítica constitui o único caso de tema em *Os trabalhos e os dias* que se afasta das regras da Literatura Sapiencial, segundo West¹, mas tem também suas origens no Oriente e provavelmente o poeta está importando uma estória que ele conhece de algum outro lugar, fazendo-lhe adaptações que sirvam a seus diferentes propósitos.

Além do mito de Pandora que fala de um tempo em que os homens viviam como deuses, Hesíodo conhece também esta estória que trata da passagem desse estado paradisíaco para o seu presente de fadiga, miséria e dor; o poeta inicia este relato conectando-o com o anterior pelo uso da forma verbal *ekkoryphósō* (coroarei, encimarei), afirmando que com outro discurso vem coroar o anterior, enriquecendo e arrematando o que dissera no mito precedente. Na parte final deste mito (na Idade de Ferro), o poeta também aborda o tema da instauração da condição humana sobre a terra, acrescentando-lhe vários outros aspectos, mas sobretudo o que fundamentalmente ele vem estabelecer é a necessidade de observar a Justiça de Zeus e de evitar, a qualquer custo, a *Hybris*.

Basicamente utilizei, para esses comentários interpretativos sobre o mito das raças, das lições de West e Vernant, que fazem abordagens muito distintas desse texto. O primeiro analisa o episódio dentro de um contexto amplo da literatura antiga e vê esse mito como um historiar de diversas fases da humanidade; já o segundo preocupa-se com o conjunto do poema, com as funções sociais aí abordadas, faz uma análise estrutural desse episódio e aponta para a curiosa coexistência dos vários níveis da vida humana.

West aponta três elementos esquemáticos que se fundem num sistema orgânico a integrar as diferentes raças: a

1 West, M. L., “Hesiod”, in *Works and days*, p. 28.

tem voz e que os males não têm voz quando saem do jarro (*Erga*, v. 104); a *Elpis* tem um *lógos* bom e um não bom (*Erga*, v. 500), um discurso positivo e outro negativo, que acontecem no espaço da interioridade humana.

deterioração moral, o envelhecimento e a glória posterior à morte. Justifica a integração das raças em um sistema orgânico através da “(I) Deterioração moral que avança mais a cada novo metal. Apenas a raça não metálica dos heróis é melhor do que sua antecessora. (II) A raça de ouro não mostra sinais de envelhecimento e a raça de prata não envelhece até chegar próxima ao fim da vida, mas Hesíodo descreve sua rebeldia de viver cem anos em termos de mera infantilidade, algo de modo algum desejável. Nada é dito a respeito do envelhecimento nas duas próximas raças, mas no final da quinta o processo é completo, desaparecendo completamente a juventude, e as marcas de uma idade avançada estão presentes desde o nascimento. (III) A diminuição progressiva das vidas gloriosas depois da morte. Novamente os heróis quebram a seqüência devido aos seus méritos”².

Segundo a abordagem que West faz deste episódio, os heróis quebram a seqüência lógica, o que é visto como mais um argumento a propósito da inserção da raça dos heróis em um mito original sobre quatro raças metálicas, feito, aliás, que se deve a Hesíodo ou a um seu predecessor.

O esquema básico deste mito tem importantes paralelos orientais³, havendo sempre um esboço comum de quatro raças metálicas que se sucedem, cada uma mais impiedosa e envelhecendo mais depressa do que a anterior, sendo que, em geral, a última delas aparece enunciada em forma profética. Para exemplificar, temos, na tradição persa, os dois livros perdidos de *Avesta*, em que é descrita uma visão que revela o futuro para Zoroastro. Nesta versão o profeta vê uma árvore com quatro galhos, um de ouro, outro de prata, outro de aço e outro de ferro, e o deus lhe explica que eles correspondem às quatro idades sucessivas nas quais os cem anos de Zoroastro cairão; na primeira Zoroastro fala diretamente com o deus e na última a decadência é tal que os homens são menores até em sua estatura física. Entre os judeus, no Livro de Daniel (2:31 seg.), Nelrechadnezzar sonha com uma estátua cuja cabeça é de ouro, o peito e os braços são de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés de uma mistura de ferro e argila; segundo esclarece Daniel, cada parte dessa estátua representa cinco reinados diferentes, sen-

do o primeiro o dele e os outros lhe são gradativamente inferiores. Na literatura hindu nós encontramos uma doutrina das quatro idades do mundo representadas pelos pontos de um dado, de quatro até um, e as raças diminuem progressivamente em duração e retidão e aumentam em maldade e doenças; na última dessas etapas constatamos que a narrativa se inicia no tempo presente e termina no tempo futuro, exatamente como acontece na raça de ferro nos *Erga*.

West aceita que é na Mesopotâmia que se originam esses mitos e de lá espalham-se entre os persas, os judeus, os hindus e os gregos. Hesíodo foi, por sua vez, a fonte única para os outros gregos e para os romanos, que também modificaram e adaptaram o esquema inicial do mito.

A primeira raça é a de ouro, aparece no período em que reina Cronos; esses homens têm alma despreocupada e desconhecem penas, miséria, velhice e são afastados de todos os males. Vivem em festins, alegres, e a terra lhes dá sustento abundante. Quando os indivíduos morrem tornam-se *daímones* (gênios) bons, cuidam do bem-estar dos homens, velando pela Justiça e dando-lhes riquezas. A segunda é a de prata, e os dessa raça são bem inferiores aos da primeira e não se assemelham no talhe ou no espírito. Vivem cem anos como crianças junto às suas mães, crescem brincando em sua casa e quando atingem a adolescência morrem; sofrem dores terríveis por inexperiência, “pois louco Excesso (*Hýbris*) não conseguem conter entre si”. São ímpios, não querem servir nem sacrificar aos deuses. Por esses motivos, Zeus sob a terra os oculta, mas ainda assim a honra os acompanha e, quando morrem, eles se tornam *daímones* hipocônicos. A raça de bronze, a terceira, ocupa-se das obras bélicas de Ares, funestas e violentas (*Hýbrieis*); seus integrantes não se alimentam de trigo e têm coração duro e firme, são fortes, invencíveis, aterradores: suas armas e suas casas são de bronze e trabalham com este metal, pois o ferro desconhecem; sucumbem por seus próprios braços e vão anônimos, sem glória, para o Hades, e, apesar de terríveis, a luz do sol os deixa e a negra morte os leva. A quarta raça, a dos Heróis, Zeus a cria mais valente e mais justa, e eles são chamados semideuses; perecem como heróis, como os das guerras de Tróia e de Tebas; habitam com a alma tranqüila a Ilha dos Bem-Aventurados, afortunados, pois a terra multinutriz lhes dá três colheitas por ano. A última é a raça de ferro e Hesíodo lamenta não ter

2 West, M. L., “Hesiod”, in *Works and days*, pp. 173-4.

3 West, M. L., “Hesiod”, in *Works and days*, p. 175.

nascido antes nem depois dela. Os deuses lhes enviam dor e fadiga de dia e inquietações à noite; para eles encontram-se misturados os bens e os males; um dia chegará em que esses homens já nascerão com as tēmporas brancas; então, o pai não se parecerá com o filho, nem serão queridos os hóspedes ao hospedeiro, nem o amigo ao amigo, nem o irmão ao irmão; os filhos desonrarão os pais quando estes envelhecerem e, cruéis, lhes dirão duras palavras e aos céus não temerão. Com a lei da força saquearão as cidades; não respeitarão os Juramentos e honrarão mais o homem violento (*hybrin ándra*) e o malfeitor do que o justo (*díkaios*) e o bom: a Justiça será, então, a força e, não havendo respeito aos Juramentos, o covarde atacará o valente com palavras tortuosas; a inveja acompanhará a todos, por isso Temeridade (*Aidós*) e Respeito (*Nêmesis*) abandonarão os mortais, indo para o Olimpo com os outros imortais; assim, contra o mal não haverá remédio.

Bem distante desse tipo de abordagem, temos, por outro lado, J. P. Vernant⁴, que afirma: “A lógica que orienta a arquitetura deste mito, que articula os seus diversos planos, que regula o jogo de oposições e afinidades, é a tensão entre *Hýbris* (Desmedida, Excesso) e *Dike* (Justiça)”. Observamos que embora seja pequena a incidência numérica dessas duas palavras e de seus derivados (*hybris*, vv. 134, 146, 191, e *díke*, vv. 124, 153, 190, 192) no mito em questão, sem dúvida elas encerram as duas noções básicas sobre as quais se articula a estrutura deste relato.

A impressão que fica de uma primeira leitura é a de que neste relato há um movimento de decadência contínuo, só interrompido pela inserção da raça dos heróis entre a terceira e a quinta raças. Se bem verificarmos a narrativa, entretanto, segundo a análise de Vernant, perceberemos que ela segue uma lógica extremamente rigorosa, cuja estrutura remete ao que Dumézil chamou de Sistema de Tripartição Funcional (*in Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941) existente no pensamento religioso dos povos indo-europeus, ou seja, a construção mítica que define as três funções principais do homem: 1) a do rei, ligada à função jurídico-religiosa; 2) a do guerreiro, ligada à função militar; e 3) a do agricultor, ligada à fecundi-

dade e à alimentação necessária à vida. Assim, neste mito, as raças de ouro e de prata se ligam à primeira função, enquanto a terceira e a quarta se vinculam à função do guerreiro e a raça de ferro relaciona-se à função do agricultor.

Hesíodo, dentro desta formulação de Dumézil, “não somente reinterpreta o mito das raças metálicas no quadro de uma concepção trifuncional, mas transforma a própria estrutura tripartida e, desvalorizando a atividade guerreira, faz dela, na perspectiva religiosa que lhe é própria, não tanto um nível funcional entre outros quanto a fonte do bem e do mal e do conflito no universo”⁵.

Aqui destaco duas observações que considero valiosas para meu comentário. Primeiro, as raças de ouro e de prata não têm nenhum conhecimento da necessidade, tudo lhes é doado espontaneamente, vivem sem preocupações, achando-se, assim, ligadas à infância, conforme já havia observado West. Já as raças de bronze e dos heróis se vinculam ao vigor físico próprio da idade adulta. A raça de ferro é a única que conhece a degradação da infância para a velhice e a morte. Em segundo lugar, observamos que o tempo do mito não é linear e sim cíclico⁶, assim como o é a seqüência das estações do ano. Se assim não fosse estaria completamente deslocada a raça dos heróis, que não segue o paralelismo raça-metal; por outro lado, ainda, Hesíodo declarando claramente que gostaria de já estar morto antes da raça de ferro ou nascer depois dela, fica evidente não o término de um processo de declínio mas a existência de uma continuidade cíclica.

Observemos também que a primeira raça ignora a ambigüidade e tudo o que não se atém aos limites da soberania. É a raça de ouro, cujos homens vivem como deuses e só conhecem a *Dike*. Tornam-se *daímones* epictônicos (gênios sobre a terra) e são guardiães dos mortais. Os da raça de prata definem-se por oposição à de ouro: são piores, inferiores; à soberania do rei guiado pela *Dike*, na idade de ouro, temos aqui o seu inverso, o rei entregue à *Hýbris*. Eles são caracterizados pelo louco Excesso entre si e pela impiedade para com os deuses; assim como os da raça de ouro, nada têm em comum com atividades militares nem com os trabalhos do campo. Apesar de serem punidos pela cólera de Zeus, têm o

4 A análise que faremos do conjunto deste relato mítico segue de perto o ensaio de Vernant em “O mito hesiódico das raças”, in *Mito e pensamento entre os gregos*.

5 Vernant, J. P., “Estruturas do mito”, p. 37.

6 Eliade, Mircea, “El tiempo sagrado y los mitos”, p. 63.

privilegio de ser *daímones* após a morte, embora hipocônicos (embaixo da terra). A raça de bronze em nada se assemelha à de prata: sua *Hýbris* é de outra natureza; a raça anterior tem vocação para o poder, esta para os trabalhos violentos de Ares. Do plano jurídico-religioso passamos para o da força brutal e do terror. Aqui não se fala nem de *Dike* nem de piedade. Eles não são aniquilados por Zeus, morrem pelas suas próprias disputas. Ficam, depois, no Hades em total anonimato, sem nenhuma glória. Esta raça está próxima e distante da que a antecede; ambas são devotadas às funções guerreiras, mas se contrapõem porque os heróis se pautam pela *Dike*. Ambas se ligam também às duas *Érides*, que, como vimos no item 1, recebem entre os gregos uma valoração positiva. A vida na idade de ferro não se caracteriza nem pela supremacia da *Dike* nem pela da *Hýbris*, apesar de Hesíodo vaticinar que ela poderá terminar em total *Hýbris*. Como os males misturados aos bens, temos a característica complexa que reveste esta raça: é ambígua e supõe a necessidade de discernimento e de escolha. Fundamentalmente é esta a compreensão que Vernant tem do mito das cinco raças.

A noção de *Dike* em Hesíodo, apesar de múltipla (as *dikai* são sentenças nem sempre retas como a *Dike* de Zeus), pois corresponde à experiência hesiódica de um estado de pré-Direito, não coloca ao estudioso moderno um problema de tradução mais complicado. Como Justiça, virgem (*parthénos*) filha de Zeus, ela se impõe e enquanto tal não traz ambigüidade: é respeito devido entre os homens e a piedade para com os deuses, opondo-se claramente a *Bia* (força). Em português o vocábulo etimologicamente vem do latim *justus*, *-a*, *-um*, que significa justo, apurado, ereto, reto, direito, o que nos aponta também para a polaridade reto/torto que reinclui em diversos pontos do poema.

Por outro lado, *Hýbris* se define por ausência de *Dike* e traz inúmeros problemas ao tradutor, pois, mais complexa e menos limitada semanticamente, é violência provocada por paixão, ultraje, golpes desferidos por alguém, soberba etc. Assim, fica difícil ao tradutor defini-la como “Desmedida”, seguindo a tradição francesa, ou como “Violência”, conforme outras traduções; considero que além do prefixo *des* indicar, na maior parte de suas ocorrências, a negação, a carência, “desmedida” não conota necessariamente violência, enfraquecendo e até desvirtuando seu sentido original. Lem-

bremos ainda que a tradução alemã para *Hýbris* é *Hochmut*, que se avizinha mais do sentido de ferir a ordem moral do todo ou, ainda, é soberba sem fundamento. Outras palavras se nos apresentam: insolência, soberba (latim *superbus*), orgulho, abuso, transgressão etc. Entretanto, todas estas palavras poderiam talvez servir em suas formas adjetivas, mas parecem inadequadas quando as encaramos como substantivos nomeando noções, já que todas sofreram uma especialização modernamente e conotam algo mais restrito do que a palavra grega. Assim, optamos pelo vocábulo “excesso”, que vem do latim *ex + cedere*, que significa ultrapassar, extravasar, sair para mais etc.

Se fizermos uma abordagem mais voltada ao conteúdo significativo das palavras e de suas relações dentro dos versos, outros elementos descobriremos neste fecundo mito. Já de início é bom esclarecer que o mito propriamente só começa no terceiro verso e termina no v. 126; do v. 106 ao v. 108 aí temos, entretanto, elementos muito importantes. Alistaremos a seguir uma série de pequenas notas que devem nos ajudar na compreensão do mito.

No primeiro verso do episódio, além do verbo coroarei (*ekkophyphósō*), que entendo como um indicador de remate do mito anterior⁷, como já vimos, podemos observar que a palavra *lógos* (palavra, discurso, estória) indica que Hesíodo apresenta a estória não como uma verdade absoluta mas como algo que sabe por ter ouvido do povo e que merece muita atenção⁸, afirmação em que West é secundado por Verdenius⁹; com o que não podemos concordar totalmente, pois *lógos* equivale a *mýthos* na medida em que ambos são “o que” se diz” e trazem sempre a verdade de seu conteúdo, que é uma instrução, uma lição. Cabe notar, entretanto, que a palavra *mýthos* só vai aparecer com o sentido especializado que hoje lhe atribuímos a partir dos trágicos e de Platão, segundo Chantraíne.

De qualquer modo a idéia central deste verso é a de remate: o mito das raças vem para completar o que foi dito no *lógos* anterior.

⁷ West interpreta esse verso como a “cabeça” da estória e como o que lhe dá unidade orgânica e significado, *op. cit.*, p. 178.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 177.

⁹ Verdenius, W. J., *A commentary on Hesiod*, p. 75.

A palavra *homóthen* (igual, da mesma origem) indica no v. 108 que os *ánthropoi* têm a mesma *phýsis* dos deuses; aqui cabe lembrar Píndaro, que na *VI Neméia* diz: “Uma é a raça de deuses/ uma a raça dos homens/ de uma só mãe nascemos/ mas diferenciamos”. Essa *phýsis* comum a mortais e a imortais só é válida se consideramos os *ánthropoi*, mas não os *ándres*, que se distinguem das mulheres.

Cabe observar que no tempo de Cronos (*epiKrónou*), v. 111, a vida era feliz e fácil, crença, aliás, enraizada na imaginação popular¹⁰, que se relaciona aos Festivais *Krónia* (cf. *Teogonia*, v. 137), quando mestres e escravos festejam juntos no aprazível período após a colheita; Jane Harrison comenta que estes festivais celebravam um antigo rito de sucessão de reis. De qualquer forma, é nesse período em que reina o grande titã que os homens mantêm sempre iguais (v. 114) seus pés e suas mãos, sempre ágeis, indiferentes à passagem do tempo, pois *Kronos*, o tempo, está entre eles.

Esta raça manifesta toda a virtude benéfica do bom rei, através de suas funções religiosa e legisladora; enquanto guardiães, ocupam-se de que a Justiça seja observada, e enquanto *ploutodótai*, promovem a necessária fecundidade do solo para os homens mortais.

No v. 127 inicia-se o relato sobre os homens da raça de prata, a meu ver os mais estranhos e indecifráveis dentre os que Hesíodo descreve. Viviam por cem anos (*hekatón*), o que é, sem dúvida, um período de tempo espantosamente grande; porém, trata-se de uma vida mais breve que a dos homens de ouro, pois são inferiores (*Kheiráteron*, v. 127) a eles também nisso. Vivem na casa de sua mãe, enquanto sempre como *méga népios*, criança grandalhona, surpreendentemente brincam junto da mãe cuidadosa; chegam à adolescência e morrem sofrendo por inexperiência (*aphradteis*). No v. 134 vemos a palavra *hybrin* surgir pela primeira vez no poema, e aqui tem o sentido claro de “excesso pela violência” e não o sentido de “força descontrolada”, que seria mais adequado para a acepção que tem a palavra *bía*. A sua *hybris* está presente tanto na relação que mantém entre si no limiar da adolescência quanto na sua recusa em servir e sacrificar aos deuses.

¹⁰ West, *op. cit.*, p. 179.

Por não darem honras aos deuses (aqui *bomóis* e não *theóis*), Zeus os ocultou (*ékrypse*) e passam a ser os hipocônicos, os “subterrâneos”, que são também *mákares thnetoi* (venturoso pelos mortais), e lembro que é este também o destino dos titãs (*Teogonia*, v. 697). A palavra *mákares* junto de *thnetoi* serve para excluir a conotação de “divino” que *mákares* pode ter; da mesma forma que *hypochthónioi* responde a *epikhthónioi*, *thnetoi* responde a *daímones*, o destino dos homens da raça de ouro.

Segundo West¹¹, os homens de prata são identificados com alguns mortos respeitados como se fossem poderosos ou perigosos; eles não saem, entretanto, do mundo subterrâneo. Eles não têm identidade, não são lendários e Hesíodo, por essa razão, não poderia tê-los ligado à quarta raça. Há muitos exemplos de túmulos numerados supersticiosamente pelo povo sem que se saiba a quem pertencem.

Hesíodo começa a discorrer sobre a raça de bronze no v. 143 e vai até o v. 155, e este é o trecho mais breve do mito das cinco raças. Aqui desaparece a expressão formular “fizeram os de olímpica morada tenentes” e, em vez dos deuses, quem surge é Zeus para criar esta raça de mortais.

Ek-meliōū (do freixo) aproxima esses homens de bronze das ninfas *meliai* e também dos Gigantes que Hesíodo deve ter considerado os progenitores dos homens¹². A ligação entre a linhagem dos homens e a dos gigantes aparece na *Teogonia*, v. 50; também na *Teogonia*, v. 187, há traços de outro mito, segundo o qual os homens teriam nascido do freixo, que é exatamente a mesma árvore de onde são as referidas ninfas. Assim, os homens de bronze têm a origem de sua raça nessas árvores, o que os identifica com os primeiros homens conhecidos na tradição ordinária dos gregos. Outra tradição reconhece aí apenas um valor metafórico; segundo ela, esses homens são duros e belicosos como as lanças de combate feitas igualmente do freixo. (Cf. Verdenius, *op. cit.*)

Em seguida vemos que eles se ocupavam com as obras (*erga*)¹³ de Ares, o deus da Guerra. *Hýbris* aqui traduzimos por violência, já que West (p. 187) demonstra que no plural

¹¹ West, *op. cit.*, p. 186.

¹² West, *op. cit.*, p. 187.

¹³ Novamente a palavra usada sem o sentido que Vernant lhe atribui de trabalhos do campo somente.

significa “atos de violência”. “Nenhum trigo comiam” (*oudé ti siton/esthíon*), a agricultura ensinada por Deméter é básica para a civilização, e os Ciclopes (*Odisséia*, 107–II) e os Lestrigões (*Odisséia*, 10.98) são exemplos de povos selvagens por não conhecerem o pão. Os homens de bronze evidentemente desconheciam a agricultura e estavam próximos da selvageria.

No v. 148 a palavra *áplastoi* (inacessíveis), que caracteriza esses homens duros e fortes, liga-se a *plastós*, que significa moldado por um artesão, e a forma *áplastos* descreve a massa rude por onde o artesão começa seu trabalho, daí o sentido de informe, como no caso dos “Cem-braços”, por exemplo. A idéia de rudeza passa à de inacessibilidade, pois para os comedores-de-pão os homens de bronze são rudes, intratáveis, inacessíveis. Entretanto, parece-nos igualmente razoável a explicação dada por Verdenius (*op. cit.*, p. 96) mostrando que *áplastos* é uma palavra formada de uma corruptela de *epelásthen*, um Aoristo 2 poético do verbo *peládzō*, que significa abordar, aproximar.

“Com bronze trabalhavam” (v. 151), *kalloi d’ergázōnto*, esta expressão pode aludir aos trabalhos bélicos, e Vernant¹⁴ entende o verbo “trabalhavam” com o sentido de “laboravam” e admite que a frase alude ao labor simbólico e ritual do guerreiro.

Esses homens não são mortos por Zeus, eles mesmos se matam, como os Gigantes, segundo a *Teogonia*.

No v. 153, “desceram ao úmido palácio de Hades”, ou seja, à última morada dos mortos, segundo os antigos; Homero usa essa mesma expressão, mas o adjetivo “gélido” (*krye-roû*) só aparece em Hesíodo.

Nónymoi (anônimos), que surge no início do v. 154, em posição de relevo, cria grande contraste com as raças anteriores, que tinham destino após a morte, e também com a raça dos heróis, cuja glória lhes é conferida pelos aedos e são, sobretudo, os que deixaram seu nome sobre a terra depois de mortos.

A raça dos heróis é criada mais justa (*dikaióteron*) e melhor (*áreion*) do que a que a antecedeu sobre a terra, que se caracterizava por sua *Hýbris*. *Áreion*, porque *díke* é *aríste* (exceiente), conforme o v. 279 deste poema.

14 Vernant, J. P., *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 26.

A palavra *héros* (herói) tem em grego dois sentidos principais: na épica antiga refere-se a todos os heróis cuja glória foi cantada pelos aedos; já posteriormente ela se refere a uma pessoa morta que exerce a partir da sepultura um estranho poder para o Bem ou para o Mal e que requer para si um ritual de honra apropriado, conforme Walter Burkert¹⁵. Em Hesíodo eles aparecem como a raça divina dos machos heróis (*ándron heróon theíon génos*); eles descendem dos deuses e não são deuses; também a *Teogonia* (vv. 965–1020) assinala a sua origem divina.

No v. 160 a palavra *hemíttheoi* (semideuses) significa que eles são aparentados¹⁶ aos deuses e não que tenham *status* de semideuses. A palavra herói em grego não tem etimologia certa, segundo Chantraîne.

Dos vv. 162 a 172, Hesíodo apresenta de maneira geral os heróis das duas famosas e antigas lendas épicas: o ciclo tebano e o ciclo troiano. A expressão terra Cadméia se refere a Cadmo, considerado pai dos tebanos e fundador de Tebas. *Mélon ... Oidipōdao*, os rebanhos de Édipo, refere-se aos bens de Édipo, a seu trono, seus rebanhos disputados por seus filhos Etéocles e Polinices. Tebas de Sete Portas era famosa por ter um herói em cada uma de suas portas, para defendê-las (cf. Ésquilo, *Os sete contra Tebas*).

O v. 166 “... *toús men thanátou télos amphekátypse*”, “o remate de morte os envolveu”, mostra de forma bem clara que a morte é o fim de tudo; trata-se de uma expressão épica (cf. *Ilíada*, III, 309). Os heróis também são mortais, apesar de imortalizados pela glória.

No v. 171 a expressão *En makáron Nésoisi*, Ilha dos Bem-Aventurados, trata de uma morada tradicional de alguns heróis, onde viviam em condições semelhantes às da idade de ouro. Esta morada, por ser tão privilegiada, ficava nos confins da terra; esse nome aparece aqui pela primeira vez; em Homero o nome desse lugar é “Campos Elíseos”.

Os heróis se distinguem dos homens das outras raças sobretudo porque após a morte eles conservam sua condição de heróis e alcançam uma quase imortalidade, que é a preservação de seus nomes e suas glórias, através dos tempos, pelos cantos dos poetas.

15 Burkert, W., *Greek religion*, p. 203.

16 West, M. L., *op. cit.*, p. 191.

A última raça, vv. 174 a 201, é a raça do presente, a raça dos homens de ferro. Hesíodo, já no primeiro verso, diz que gostaria de ter nascido depois ou ter morrido antes dessa quinta raça, tão terrível ela é. Uma flutuação entre verbos no presente e no futuro se dá até o v. 179, para em seguida aparecerem todos no tempo futuro, caracterizando o tom profético do texto.

O tema da quebra dos laços familiares e dos costumes que aparece nos vv. 182–86 é típico das profecias orientais sobre o final dos tempos¹⁷. A imagem das crianças nascendo com cabeças encanecidas (*geinómenoi poliokrótpoi*) aponta para o fato de que nascer e morrer estão extremamente próximos. Esta raça terá a vida mais breve do que a de todas as precedentes, e sua decadência será total (cf. Platão, *Político*, 270 e).

A palavra *hybrin*, que aparece no final do v. 191, é, segundo West (*op. cit.*, p. 202), a personificação do *anér* (homem) como a própria encarnação da *Hybris*, caracterização extremamente forte e fulminante para os mortais.

As noções de *Aidós* (Respeito) e *Nêmesis* (Retribuição)¹⁸ são indiscutivelmente muito difíceis de terem correspondentes exatos nas línguas modernas; são elas as últimas divindades que coabitavam com os homens e, diante da situação de ruína total, ambas vão fazer companhia aos outros imortais, abandonando os mortais à sua própria sorte. *Aidós* se refere a um sentimento que se tem de uma justa apreciação de seus próprios privilégios e de pudor para com os direitos alheios. *Nêmesis*, ligada ao verbo *nemeîn* (distribuir), tem o sentido aproximado de “Justiça distributiva”. Solmsem (*apud* Córdova, *op. cit.*) aponta que no período arcaico *aidós* é um freio muito poderoso para a inclinação humana a realizar injustiças. O desdobramento da figura de *Aidós* é absoluto e antitético e aparece na *Teogonia*, v. 223, como uma das filhas da Noite e aqui surge em sua imagem luminosa.

A admoestação final é límpida e apocalíptica: *kakou d'ouk Êssetai alké*, “contra o mal força não haverá”.

Como vimos, o mito das cinco raças arremata o ensinamento dado por Hesíodo no mito de Prometeu e Pandora, pois agora, junto à necessidade do trabalho, temos a necessidade da Justiça de Zeus.

Para finalizar, gostaria de atentar para a atualidade do poema, pois, apesar das peculiaridades próprias de seu tempo, seus temas centrais – a origem do homem, a origem dos males, a necessidade do trabalho e da justiça – são objeto da curiosidade e da reflexão mesmo do homem de hoje, que ainda se espanta diante deste texto tão rico escrito há vinte e sete séculos.

Pela primeira vez na literatura ocidental um poeta se ocupa poeticamente em estabelecer, pela verdade do mito, os fundamentos da condição humana. Isso é feito dentro do rigor de uma lógica própria do texto, em que, com a palavra concedida pelas Musas, ele explica como a condição humana é fruto de uma complexa rede de ambigüidades, que acaba por torná-la fundamentalmente ambígua.

17 *Idem, ibidem*, p. CCXCVI, das notas.

18 Elenco a seguir algumas traduções deste par de noções:

“Consciência e Vergonha” (Mazon), “Vergonha e Desdém (Arrighetti),

“Consciência e Equidade” (Amzalak), “Honra e Equidade” (Dallinges),

“Pudor e Respeito” (Colonna) etc.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Os fios tramados no urdume do texto hesiódico produzem, de acordo com os caminhos escolhidos, tecidos que podem – ou não – ser desfeitos e refeitos de outros muitos modos. A tecelagem, atividade exclusivamente feminina entre os gregos antigos, é aqui imitada em seus procedimentos para executarmos um pano original, no que pode haver de original na combinação dos mesmos fios já inúmeras vezes tramados.

Os três relatos míticos comentados têm em comum o fato de apontar sempre em direção ao múltiplo, ao complexo, ao ambíguo, quer quanto às noções que apresentam, quer quanto às características dos personagens e dos acontecimentos.

Assim, já no primeiro mito, o poeta diz que não há apenas uma “Luta”, a que descende de *Nyx* na *Teogonia*, mas sobre a terra existem duas; uma boa, que, pela emulação, visa construir, e a outra má, que, pela contenda, leva à destruição; ao final do relato, lembremos, só se fala em uma *Éris*, na qual se confundem as duas características.

O mito das cinco raças, como já vimos, se organiza sobre a polaridade *Hybris/Dike*; nas primeiras quatro raças há uma alternância de supremacias de uma ou de outra, e na última, na qual o poeta diz estar, existem concomitantemente “Excesso” e “Justiça” e a difícil contingência de ter de se escolher entre um e outro.

Sem dúvida, o mito mais claro e mais rico nesta perspectiva de leitura é o de Prometeu e Pandora, fortemente marcado pelas ambigüidades, como já observei. Exemplificando, posso lembrar que a astúcia providente de Prometeu tem seu contraponto no desacerto de Epimeteu. Prometeu tem a *métis*, mas Zeus tem, além da *métis*, o *nóos*. A figura de Pandora é fabricada a partir da mistura do elemento terra ao elemento água; ela é, ao mesmo tempo, o belo e o mal; é fonte de prazer, mas de dor e fadiga; produz vida e traz a morte ao instituir o novo ciclo do nascer–perecer; ela é cópia, mas é também original ao inaugurar a raça das mulheres; ela tem a fala (*phoné*), que possibilita a comunicação própria dos homens e que, ao mesmo tempo, é o elemento que pode enganar, persuadir, atormentar, dissimular e dominar. Pandora traz o jarro que aparentemente é o *píthos* que guarda os grãos da última colheita, mas que, em realidade, está cheio de males, aflições, fadigas e doenças, que não alimentam mas destroem os homens; dentro do jarro fica presa a *Elpís*, a uma só vez

expectação do bom e do mal e que, no espaço da interioridade, tem voz e dialoga com o homem, incitando-o a agir ou a pacientar. Pandora é o desejável, amável e invencível artilheiro para os homens, seu prejuízo maravilhoso.

Ora, a ambigüidade que empurra igualmente para um lado e para o outro dilui a identidade e em seu lugar fica a diversidade, a incerta complexidade. Nos *Erga* não se define a identidade humana, mas se apresenta a condição humana, diferente da divina e da animal. Assim, posso afirmar que a identidade do homem, a sua natureza, reside justamente na complexidade e na tensão permanente entre pólos e direções opostas.

Em minha leitura do poema, Hesíodo está estabelecendo os fundamentos da condição humana neste labiríntico tecido que se trama sob o signo da ambigüidade. A origem, a natureza e os lotes dos homens ficam aqui instituídos da mesma forma que na *Teogonia* se fez com a raça dos deuses.

BIBLIOGRAFIA

I. EDIÇÕES

- Hesiod – *Works and days*, edited with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Hésiode – *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, 8 ed., Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Hesiodus – *Hesiodi Carmina*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1902 (texto estabelecido por A. Rzach).
- Hesiod – *Theogonia, Opera et dies, Scutum*, Oxford, Clarendon Press, 1970 (texto estabelecido por F. Solmsen).

II. TRADUÇÕES

- Mazon, Paul, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 8^a ed. 1972.
- Colonna, Aristide, *Opere di Esiodo*, Torino, Ed. Torinese, 1977.
- Vianello de Córdoba, Paola, *Los trabajos y los dias*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- Hugh G. Evelyn e White, M. A. *Hesiod: The Homeric hymns and Homeric*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974.
- Péres Jimenez, Aurelio y Martínez Diez, Alfonso, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.
- Amzalak, Moses Bemsabat, *Hesíodo e o seu poema "Os trabalhos e os dias"*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1947.
- Magugliani, Lodovico, *Le opere e i giorni*, Milano, Rizzoli, 1979.
- Frazer, R. M., *The poems of Hesiod*, Norman, University of Oklahoma Press, 1983.
- Athanassakis, Apostolos N., *Theogony, works and days*, Shield. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1983.
- Lattimore, Richmond, *Hesiod*, Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1959.

III. BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

- Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1958.
- Arrighetti, G., *Esiodo, letture critiche*, A cura di Arrighetti, Milano, Mursia, 1975.
- Aubreton, Robert, *Introdução a Hesíodo*, São Paulo, DIFEL/USP, 1962.
- Battaglia, Felice, *Filosofia do trabalho*, trad. brasileira, São Paulo, Saraiva, 1958.
- Benjamin, Walter, *Mythe et violence*, trad. francesa, Paris, Les Lettres Nouvelles, 1971.
- Benveniste, P., *Le vocabulaire des institutions Indo-européennes*, Paris, t.II, 1969.
- Burkert, W., *Greek religion*, trad. inglesa, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
- Burn, R. A., *The world of Hesiod*, New York, E. P. Dutton & Co., 1937.
- Burnet, John, *Early Greek philosophy*, 4^a ed., London, Adam & Charles Black, 1963.
- Brulé, Pierre, *La fille d'Athenes*, Paris, CNRS, 1987.
- Calame, Claude et alii, *Métamorphoses du mythe en Grèce Antique*, Genève, Labor et Fides, 1988.
- Campos, Haroldo de, *Metalinguagem*, Petrópolis, Vozes, 1967.
- Detienne, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
- Detienne Marcel et Giulia Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989.

- Detienne Marcel et Vernant, J. P., *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1974.
- Devereux, Georges, *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
- Dodds, E. R., *Les grecs et l'irrational*, trad. francesa, Paris, Flammarion, 1977.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée*, 2^a ed. corrigida, Paris, Gallimard, 1978.
- Diel, Paul, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1981.
- Del Vecchio, Georges, *La Justice – La vérité*, Paris, Dalloz, 1955.
- Detienne, M., *Homère, Hésiode et Pythagore*, Liège, Lottamus, 1962.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. espanhola, Madrid, Ed. Guadalajara, 1973.
- Ferraz Jr., Tércio Sampaio, *Introdução ao Estudo do Direito*, São Paulo, Atlas, 1988.
- Frankel, Herman, *Early Greek poetry and philosophy*, trad. inglesa, Brasil, Blackwell, 1975.
- Frazer, James G., *Mythes sur l'origine du feu*, trad. francesa, Paris, Payot, 1969.
- Frazer, R. M., "Pandora's diseases", in *Roman and Byzantine studies*, vol. 13, 1972.
- Finley, M. J., *Os gregos antigos*, trad. portuguesa, Lisboa, Edições 70, 1977.
- Finley, M. J., *Les premiers temps de la Grèce*, trad. francesa, Paris, Maspero, 1973.
- Finley, M. J., *Problèmes de la terre en Grèce Ancienne*, Recueil de travaux publiés sous la direction de M. J. Finley, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1973.
- Gernet, Louis, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Maspero, 1976.
- Gernet, Louis, *Droit et institutions en Grèce Antique*, Paris, Flammarion, 1982.
- Havelock, J., "Hesiod on poetry", in *Preface to Plato*.
- Janko, Richard, *Homer, Hesiod and the hymos*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press, 1982.
- Kerényi, C., *The gods of the Greeks*, trad. inglesa, 4^a ed., London, Thames & Hudson, 1976.
- Kelsen, Hans, *What is Justice?: Collected essays*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1957.
- Kerényi, C., *The gods of the Greeks*, trad. inglesa, Londres, Thames and Hudson, 1978.
- La Penna, A., "Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio", in *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome VII, Genève, 1962.
- Loroux, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.
- Momigliano, A. D., *Studies in historiography*, New York, Harper Yorchbooks, 1966.
- Nietzsche, F., *Ecrits posthumes*, Paris, Gallimard, 1975.
- Nilsson, Martin, *A history of Greek religion*, 2^a ed., New York, The Norton Library, 1964.

- Otto, Walter, *The Homeric gods*, trad. inglesa, London, Thames & Hudson, 1979.
- Otto, Walter, *Les dieux de la Grèce*, trad. francesa, Paris, Payot, 1981
- Paz, Octavio, *Signos em rotação*, São Paulo, Perspectiva, 1976.
- Panofsky, Dora and Erwin, *Pandora's box*, 4ª ed., Princeton University Press, 1978.
- Paulson, J., *Index Hesiodus*, Hildesheim, George Olms, 1972.
- Philipson, Paula, *Origini e forme del mito greco*, trad. italiana, Milano, Einaudi, 1949.
- Píndaro, "O de Pítica VIII", tradução e comentário de José Cavalcante de Souza, *Almanaque* 8, São Paulo, Brasiliense, 1978.
- Polignac, François, *La naissance de la cité grecque*, Paris, Editions de la découverte, 1984.
- Pucci, Pietro, *Hesiod and the language of poetry*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1977.
- Ramnoux, Clemence, *Mythologie de la famille olympienne*, Brionne, G. Monfort, 1982.
- Rónai, Paulo, *A tradução vivida*, 2ª ed. revista e ampliada, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1981.
- Souza, José Cavalcante de, "A pólis como quadro institucional da cultura grega", in *A democracia grega*, org. Hélio Jaguaribe, Brasília, Ed. UnB, 1981.
- Souza, José Cavalcante de, "A forma dramática do mito", in *Prometeu prisioneiro*, São Paulo, Roswita Kempf, 1985.
- Spina, Segismundo, *Normas gerais para os trabalhos de grau*, 2ª ed. melhorada e ampliada, São Paulo, Ática, 1984.
- Torrano, J. A. A., *Teogonia, a origem dos deuses*, São Paulo, Massao Ono-Roswita Kempf Editores, 1981.
- Torrano, J. A. A., "Prometeu e a origem dos mortais", in *Prometeu prisioneiro*, São Paulo, Roswita Kempf, 1985.
- Verdenius, W. J., *A commentary on Hesiod*, Leiden, Leiden E. J. Brill, 1985.
- Vernant, J. P., *As origens do pensamento grego*, trad. brasileira, São Paulo, DIFEL, 1972.
- Vernant, J. P., *Mythe et société en Grèce Ancienne*, Paris, Maspero, 1974.
- Vernant, J. P., *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. brasileira, São Paulo, DIFEL/USP, 1973.
- Vernant, J. P., *La cuisine du sacrifice*, Paris, Gallimard, 1979.
- Vidal – Naquet, P. et Austin, Michel, *Economies et sociétés en Grèce Ancienne*, Paris, Armand Colin, 1972.
- Vidal – Naquet, Pierre, *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981.
- Walts, Pierre, *Hésiode et son poème moral*, Bordeaux, Feret et Fils, 1906.

IV. ARTIGOS EM PERIÓDICOS

- Bonner, R., Administration of Justice in the age of Hesiod. *Classical philology*, VII, 1912.
- Broccia, G., Pandora, il pithos e la Elpís. *La parola del passato*, vol. XIII, Napoli, 1958.
- Claus, David, Defining moral terms in Works and Days. *Transactions of American Philological Association*, vol. 107, New York, 1977.
- Daly, L. W., Hesiod's fable. *IAPA*. 92, New York, 1961.
- Detienne, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, Latomus, 1963.
- Fontenrose, Joseph, Work, Justice, and Hesiod's five ages. *Classical philology*, LXIX, 1974.
- Gagarin, Michael, Dike in the Works and Days. *Classical philology*, LXVIII, 1973.
- Green, Peter, A Peasant on Helicon. *H. T.*, 9, 1959.
- Griffiths, J. G., Archaeology and Hesiod's five ages. *Journal of History*, 17, 1956.
- Griffiths, J. G., Did Hesiod invent the "Golden Age"? *Journal of History*, 19, 1958.
- Jensen, Minna S., Tradition and individuality in Hesiod's Works and Days. *The classica et mediaevalia*, XXVII, Copenhagen, 1966.
- Lebrun, Gérard, A dialética pacificadora. *Almanaque 3*, São Paulo, Brasiliense, 1977.
- Leclerc, Christine, Mythe hésiodique: entre les mots et les choses. *Révue de l'histoire des religions*, n. 3, 1978.
- Loraux, Nicole, Nas origens da democracia, sobre a transparência democrática. *Discurso*, 11, São Paulo, USP, 1979.
- Mc Kay, K. J., Ambivalent Aidós in Hesiod. *American Journal of Philology*, Baltimore, 1963.
- Nussbaum, G., Labour and status in the Works and Days. *The classical quarterly*, X, 1960.
- Obstein, K., Pandora, Dike and the history of work in Hesiod's Works and Days. *Hélios*, vol. 5, Texas, 1977.
- Rodgers, V. A., Some thoughts on Dike. *The classical quarterly*, London, 1971.
- Solmsen, F., Hesiodic motifs in Plato: *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome VII, Genève, 1962.
- Solmsen, F., The days of the Work and Days. *IAPA*. 94, 1963.
- Solmsen, F., The "gift" of speech in Homer and Hesiod. *IAPA*. 85, 1954.
- Souza, José Cavalcante de, As origens da Filosofia Grega. *Discurso*, III, 3, São Paulo, USP, 1972.
- Verdenius, W., "A Hopeless line in Hesiod", in *Mnemosyne*, 24, 1971.
- Walcolt, P., "Pandora's Jar, Erga 83-105". *Hermes*, vol. 89, Wiesbaden, 1961.