

## 1. Hesíodo e o *mito das cinco raças*

### 1.1. Hesíodo e a literatura grega arcaica

Hesíodo é o nome de um dos dois grandes poetas da *literatura grega arcaica*, período chamado também de *pré-clássico* ou *jônico* (devido à influência desse dialeto). Esse período abrange desde as origens, com as primeiras criações literárias do mundo ocidental (a *Iliada* e a *Odisséia*, de Homero), em fins do século IX ou início do VIII a.C., até o fim das guerras medo-pérsicas, em 448 a.C. Junto com Homero, Hesíodo constituiu os fundamentos sobre os quais se originou a cultura helênica<sup>13</sup>.

O historiador Heródoto, em cerca de 450 a.C., já afirmava que foram Homero e Hesíodo que instituíram os deuses para os gregos<sup>14</sup>. Juntamente com a *Iliada* e a *Odisséia*, de Homero, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os dias* de Hesíodo são as obras mais importantes do Período Arcaico.

Esse período testemunhou a germinação de instituições culturais cujo desenvolvimento posterior revolucionaria as condições e pontos referenciais da existência humana na Grécia antiga: a *polis*, o *alfabeto* e a *moeda* (séculos VIII e VII). Assim, a poesia de Hesíodo é arcaica no sentido historiográfico dessa palavra, ou seja, uma obra composta quando o pensamento racional começava a prefigurar-se na Grécia. Tendo em vista esse referencial, será possível uma maior compreensão das condições em que essa poesia surgiu e da sua função.

A obra de Hesíodo mais antiga é a *Teogonia*. Nela, o poeta relata uma história tempestiva acerca do surgimento e da luta dos deuses da mitologia pré-homérica. No início existiam o Caos, a Terra e Eros. Da Terra (ou Gaia) nasce Urano, o primeiro rei entre os deuses, o qual se casa com sua mãe. Dentre os doze filhos desse casal está o Titã Cronos, o mais jovem, que se rebela contra seu pai

---

<sup>13</sup> Para uma visão geral da literatura grega antiga, cf. STARLING, Maria A. P. de Aguiar. Um panorama da literatura grega antiga. In: *Calíope, presença clássica*, nº 08, p. 81-91.

<sup>14</sup> Assim relata o historiógrafo grego no Livro II, 53: “Durante muito tempo ignorou-se a origem de cada deus, sua forma e natureza, e se todos eles sempre existiram. Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato. Os outros poetas, que se diz tê-los precedido, não existiram, na minha opinião, senão depois deles. Sobre o que acabo de relatar, uma parte colhi com as sacerdotisas de Dodona; mas no que concerne a Hesíodo e Homero, os dois grandes poetas a que acima faço referência, nada mais faço do que emitir minha opinião pessoal” (cf. HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca, p. 219).

Urano e, depois de castrá-lo, toma o seu lugar no governo do universo. Entretanto, Cronos, por sua vez, foi destronado por seu filho Zeus, e é este deus que funda o panteão helênico clássico.

De enfoque bem diferente é a obra *Os trabalhos e os dias* (os *Erga*); nela, Hesíodo trata de temas mais terrenos: a questão da necessidade do trabalho e da justiça (filha predileta de Zeus e única esperança dos homens), normas para a agricultura e para a educação dos filhos, além de informações acerca das estações do ano. É dessa obra que advém a maior parte das informações da vida do próprio poeta.

Acredita-se que Hesíodo nasceu em Halicarnasso, capital da Cária. O certo é que viveu na Beócia, região situada no centro da Grécia, passando a maior parte de sua vida na aldeia de Ascra. Uma única vez teria viajado pelo mar, indo a Cálcis, na ilha de Eubéia (a cerca de 800 metros da costa grega), com o objetivo de participar dos jogos funerários realizados em honra de um certo Anfidamos, sendo lá o ganhador do prêmio.

Em relação à sua família, a vida econômica não havia sido das melhores. Seu pai era natural de Cime, parte da Ásia Menor colonizada pelos Eólios. Seguindo a muitos contemporâneos, quis enriquecer, dedicando-se ao comércio marítimo. Entretanto, não prosperou e, abandonando a pátria, estabeleceu-se em Ascra, próximo a Téspis, na Beócia, ao sul do Monte Helicão. Essa parte da Grécia central, com seu isolamento campesino, sua rica tradição antiga e sua natureza rude e vigorosa, manifesta na aparência primitiva dessa região, influenciou de maneira fulcral o caráter e a poesia de Hesíodo<sup>15</sup>.

Era uma região cruel e triste: estéril, com poucas terras que aceitavam o arado no fundo dos vales; o clima era rude: inverno com longos meses de neve e tempestades de vento do Norte; o verão era abafante, pois o Monte Helicão impedia as correntes marítimas. Era raramente freqüentada; só mesmo camponeses pobres viviam. Nela viveu o menino poeta, que certamente foi camponês como se tornara seu pai. É, portanto, o resultado da experiência da vida campesina que aparecerá nos *Erga*.

Não se sabe a época exata em que Hesíodo viveu<sup>16</sup>. Mesmo entre os antigos era questão de disputa se ele era anterior ou posterior a Homero. Muitos con-

<sup>15</sup> LESKY, Albin. *História da literatura grega*, p. 116.

<sup>16</sup> SINCLAIR, T. A. *A history of classical Greek literature*, p. 64.

sideram os dois contemporâneos, existindo até uma história de uma disputa poética entre eles na qual Hesíodo teria sido julgado vencedor.

Heródoto fez um cálculo aproximado de que Hesíodo e Homero teriam vivido 400 anos antes de sua época (conforme citado acima), o que colocaria os dois poetas no IX século a.C., época muito retroativa para Hesíodo, cuja métrica e linguajar revelam ser ele ligeiramente posterior a Homero, sendo a este tributário.

Entretanto, é necessário perceber que, diferentemente de Homero, Hesíodo descreve (em *Os trabalhos e os dias*) sua cultura contemporânea e, portanto, possui uma aparência “mais moderna”: o ambiente cultural dos *Erga* não é, como no caso dos poemas homéricos, uma mistura que cobre vários séculos.

Ainda em comparação com Homero, Hesíodo se aproxima dele em que ambos são poetas narrativos, escrevem em versos hexâmetros, num dialeto artificial muito semelhante, com bastante uso de fórmulas em boa parte coincidentes. Mas sua diferença já era percebida pelos antigos: os poemas de Homero são épicos, contanto a glória dos antigos heróis, postos como modelo de virtudes aristocráticas; sua poesia era dirigida aos nobres. Já Hesíodo é um cantor do trabalho e da justiça, com objetivo de descrever uma imagem mais real do passado, desde a origem do mundo e dos deuses até o aparecimento dos homens<sup>17</sup>, tudo terminando em Zeus: este preside os destinos dos homens, cria as diversas raças, dá aos seres humanos doenças, penas, fadigas e mortes. Assim, afasta-se bastante “das lutas de prestígio em que se empenhavam os deuses homéricos”<sup>18</sup>.

Portanto, apesar de estar cronologicamente próximo de Homero, Hesíodo está distante dele, tendo em comum apenas a forma do verso épico que liga Hesíodo à tradição da literatura oral; essa distância se verifica tanto na postura diante da própria função poética quanto na temática dos poemas, bem como também nos públicos aos quais se dirigem.

De qualquer forma, vale ressaltar que a descrição econômico-social presente na mente de Hesíodo pode ser real para quase todos os períodos da sociedade grega. Cálculos astronômicos baseados em observações registradas nos *Erga* resultaram numa datação em cerca de 800 a.C., mas essa datação não tem, de fato, medidas exatas.

Além de Heródoto, que coloca Hesíodo por volta de 850 a.C., Apolodoro

<sup>17</sup> LÓPEZ FÉREZ, J. A. (Ed.). *Historia de la literatura griega*, p. 66.

<sup>18</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 31.

atribui-lhe as datas de 846-777 a.C. O fato é que suas reminiscências são em grande quantidade em Sólon (século VI a.C.), Semônides de Amorgos (século VI a.C.) e Teógnis (fim do VI século a.C.), o que mostra que Hesíodo era popular desde o VII século a.C.<sup>19</sup>.

Paul Mazon, professor da Universidade de Paris, acredita que o nascimento de Hesíodo se deu “antes do terço final do VII século a.C.”<sup>20</sup>. Já Sinclair, erudito britânico, afirma que ele viveu provavelmente no início do VIII século a.C.<sup>21</sup>. Já M. L. West, professor da Universidade de Oxford, assevera que “a data de seu nascimento não pode ser determinada com exatidão, mas deve ser considerado improvável que ela seja anterior a 750 ou posterior a 720”<sup>22</sup>.

Xenofonte coloca Hesíodo e Homero lado a lado, quando afirma, no VI século a.C., que eles atribuíram aos deuses todas as coisas que são vergonhosas entre os homens: roubo, adultério e engano<sup>23</sup>.

A morte de Hesíodo está envolta por numerosas lendas, o que atesta a importância do poeta. Houve disputa pelo seu corpo, pelo menos pelo seu túmulo. Parece que morreu em Ascra e suas cinzas foram, mais tarde, transportadas para Orcômeno, onde Aristóteles afirma ter visto seu túmulo.

Isto posto, convém situar a existência de Hesíodo no fim do século VIII a.C.<sup>24</sup>, alcançando também o início do século VII.

A realidade histórica de Hesíodo não tem sido contestada. Já seu irmão Perses, citado por ele como o destinatário do poema, foi considerado fictício já na Antigüidade. Sabe-se que era um recurso convencional dos poemas antigos endereçar suas reflexões a um determinado indivíduo, freqüentemente fictício.

Observando o conjunto da literatura sapiencial, verifica-se tal uso em várias obras do Antigo Oriente Próximo, o que será visto mais adiante. Parece claro que Hesíodo escolheu uma forma literária tradicional, comum não somente no Oriente Próximo, mas também em outros lugares.

Entretanto, Hesíodo foge a esse padrão literário na medida em que tanto o declamador quanto o destinatário são considerados fictícios, o que não parece ser o caso do poeta de Ascra. Tal desvio do padrão pode ser um indício de que Perses

<sup>19</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>20</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. XIV.

<sup>21</sup> SINCLAIR, T. A. Loc. cit.

<sup>22</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 30.

<sup>23</sup> BURN, A. R. *The world of Hesiod*, p. 28.

<sup>24</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 80.

era, de fato, real<sup>25</sup>. Além disso, era comum a ocorrência de alguém se sentir lesado numa disputa com parentes; no caso de Hesíodo, o litígio que ele teve com o irmão (narrado pelo próprio poeta) teria motivado a reflexão e composição do poema. Segundo Paul Mazon, Perses não fez prosperar sua herança e, “exasperado pela miséria, ele ameaçou Hesíodo de um novo processo”<sup>26</sup>.

Ao longo do poema, as “faltas” de Perses são diferentes, dentro dos diferentes contextos, sendo determinadas pelo que reivindicam tais contextos. Isso se explicaria pelo fato de que a figura histórica de Perses deve ter sido utilizada literariamente para fazer jus às diversas admoestações presentes na obra.

O que parece certo é que Perses é uma figura mutável, a partir da pessoa real, utilizada por Hesíodo literariamente no poema de acordo com sua necessidade. Para West, Perses “era uma pessoa real, mas alguns dos detalhes dos quais nós temos falado sobre ele são inventados para os propósitos do argumento”<sup>27</sup>. Fica difícil, nessa linha tênue, separar o real do literário.

Após a morte do pai, Hesíodo teve que repartir com Perses a pequena herança, o que gerou grande controvérsia. Hesíodo apelou aos juízes de Téspis, a cidade vizinha, provavelmente a capital de um estado mais ou menos independente ao qual Ascra pertencia. Mas os juízes favoreceram o seu irmão, pois, segundo Hesíodo, Perses os havia subornado com presentes. Percebe-se na obra de Hesíodo sua revolta com o ocorrido, o que revela uma época em que o homem já não se resignava mais ao destino, época na qual ele percebe a possibilidade de mudar algo na ordem das coisas e contestar um julgamento considerado por ele injusto. É uma época, portanto, de transição.

Observa-se então, no mundo grego, um desejo de sacudir o jugo das antigas aristocracias de senhores rurais, uma necessidade de se conhecer as leis que regem as relações humanas. Hesíodo corresponde, então, a essa necessidade de justiça, baseada em normas que fossem conhecidas de todos. Hesíodo tenta um acordo com Perses; é “nessa época que se deve situar a composição de *Os trabalhos e os dias*”<sup>28</sup>.

É interessante notar que pela primeira vez na história grega encontra-se um homem que julgou os atos pela sua retidão, pelo seu caráter, e não pela sua força,

<sup>25</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 34.

<sup>26</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. VIII.

<sup>27</sup> WEST, M. L. Op. cit., p. 40.

<sup>28</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 84.

habilidade ou inteligência<sup>29</sup>. Existe uma qualidade de veemência moral em Hesíodo que faz lembrar mais os profetas hebreus do que qualquer outra coisa na literatura grega. Sua denúncia de injustiça assume uma característica rara na literatura grega. Um pregador religioso condenar a injustiça pode ser algo comum; mas para um filósofo poeta mostrar o que é certo e o que é errado é uma questão muito diferente.

Na busca de seu ideal está a composição dos *Erga*, no qual Hesíodo faz uso, dentre outras coisas, do *mito das cinco raças*.

## 1.2. O contexto histórico-social e a estrutura da obra

### 1.2.1. O contexto histórico-social

Conforme já foi assinalado, Hesíodo escreveu os *Erga* no final do século VIII a.C. e início do VII. Diferentemente da *Teogonia* (na qual sua preocupação era revelar o mundo dos deuses, com sua organização, genealogia, linhagem e a distribuição de suas honras), nos *Erga* Hesíodo está preocupado em mostrar a organização do mundo dos mortais, sua origem, limitações, deveres; enfim, a fundamentação da condição do ser humano sobre a Terra.

Neste poema, Hesíodo se dirige a um público bem determinado: a seu irmão Perses, aos pequenos agricultores de sua região e também a alguns poucos poderosos proprietários fundiários que habitavam e arbitravam em centros urbanos. Trata-se de um contexto de pequenos agricultores, terra escassa, num período de crises (social e religiosa).

A situação jurídica da Grécia nessa época se caracteriza como um Estado de pré-direito. A arbitragem desses grandes proprietários fundiários não era feita em tribunais especializados; mesmo posteriormente, a ordem legal na Grécia sempre esteve associada a idéias de justiça, sem a rigidez formalista. Essa “filosofia da justiça”, delineada na Grécia arcaica em Hesíodo, receberá sua maior elaboração em Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*<sup>30</sup> (IV século a.C.).

O declínio da civilização micênica (a qual, a partir da cidade de Micenas,

<sup>29</sup> SINCLAIR, T. A. *A history of classical Greek literature*, p. 66.

<sup>30</sup> LAFER, Mary de C. Neves. *Os trabalhos e os dias*, p. 16.

abrangeu todo o Peloponeso, a Ática e a Beócia de cerca de 1900 a 1100 a.C.) é claramente atestado pela arqueologia, e afetou a maioria das mentes reflexivas da nova época. Vale ressaltar que, quando se assevera “declínio da civilização”, a despeito de que se possa pensar em “mudança gradativa” e não “declínio”, o que se quer dizer é que simplesmente aquele patamar mais alto de comodidade e requinte de vida conhecidos no mundo Egeu ficou bem remoto em relação ao nível campesino que se verificou nos séculos seguintes; a vida era menos protegida, e o comércio, as viagens e o conhecimento de terras estrangeiras declinaram em razão disso<sup>31</sup>. Seu fim definitivo começa a ser atestado a partir da invasão dos dórios (cerca de 1200 a.C.).

É no contexto imediatamente após o declínio dessa antiga civilização que se insere a obra de Hesíodo. O poeta tinha plena convicção disso quando escreveu os *Erga*. Certamente, como se verá adiante, tal convicção influenciou a obra do poeta.

### 1.2.2. A estrutura de *Os trabalhos e os dias*

Quanto à estrutura geral, os *Erga* podem ser divididos em três<sup>32</sup> ou duas partes principais, sendo que a divisão em duas partes já inclui a introdução (os dez primeiros versos), na qual o poeta faz uma invocação às Musas da Piéria (portavozes de Zeus) e a Zeus, exaltando a grandiosidade desse deus como guardião da justiça.

Na divisão em três partes, após a introdução segue-se um trecho que vai do verso 11 ao 273, vindo em seguida uma conclusão em que Perses é exortado a seguir a justiça e, assim, evitar a cólera de Zeus (v. 274-285).

Nessa primeira parte, Hesíodo mostra a necessidade da justiça e do trabalho para o homem. Consta da *narrativa das duas Lutas* (v. 11-41), do *mito de Prometeu e Pandora* (v. 42-105), do *mito das cinco raças* (v. 106-201) e da sátira contra os Reis (“juízes”) dos versos 202 a 273, iniciada pela fábula *o falcão e o rouxinol* (v. 202-212).

<sup>31</sup> BURN, A. R. *The world of Hesiod*, p. 20.

<sup>32</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 25-27.

Na *narrativa das duas Lutas* (Ἔριδες)<sup>33</sup> o poeta revela que existem dois instintos que agem nos seres humanos, duas Ἔριδες, uma Ἔρις boa e outra má: a boa gera a incitação ao trabalho; é, portanto, positiva, despertando inclusive o indolente e ocioso ao trabalho (*Erga*, 20) e aos benefícios que dele advém; já a outra, a Ἔρις má, provoca disputas funestas, sendo negativa e destrutiva (*Erga*, 14-15). Hesíodo exorta o irmão a perseguir a boa e se afastar da má.

O mito de *Prometeu e Pandora* (v. 42-105) irá revelar a origem dos males e desgraças que perseguem o homem e a origem do trabalho, sendo este vontade irremediável de Zeus e impossível de o homem escapar dele. Hesíodo já havia apresentado essa narrativa na *Teogonia*, mas agora, nos *Erga*, a personagem Pandora é mais enfatizada. O mito narra o duelo astucioso entre Zeus e Prometeu (um Titã): este rouba de Zeus a parte no sacrifício que ao deus deveria ser dada; Zeus então tira dos homens o fogo; Prometeu rouba o fogo do Cronida; Zeus então prepara um “presente” (Pandora) e o dá aos homens através de Epimeteu<sup>34</sup>, apesar deste haver sido precavido pelo irmão Prometeu de não aceitar coisa alguma de Zeus. Pandora traz um jarro que, ao ser aberto, jorra todos os males e doenças inexistentes até então, guardando dentro dele somente a Ἐλπίς (“Esperança”)<sup>35</sup>.

Assim, a mulher, esse presente de Zeus que na verdade foi o objeto de sua vingança, marca definitivamente a separação entre os deuses e os homens; antes dela, os humanos brotavam e viviam νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνοιο (“à parte dos males e da dura fadiga”, *Erga*, 91), ou seja, longe dos males, da fadiga e das doenças que dão fim aos homens. Essa situação anterior lembra a da Raça de Ouro (*Erga*, 106-126) do mito seguinte, pois os homens des-

<sup>33</sup> Segundo Anatole Bailly, a palavra ἔρις significa “querela à mão armada”, “luta”, “combate”, “discórdia”, “contestação”, “rivalidade” (cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 805). No texto hesiódico, ela aparece personificada, Ἔρις (*Erga*, 11, 16, 17 passim), a qual pode ser traduzida por “Discórdia”: trata-se da *Filha da Noite* (Νύξ) da *Teogonia*, 225. Entretanto, nos *Erga* aparece uma novidade: ao lado dessa Ἔρις má, existe a boa Ἔρις, irmã mais velha, que deve ser louvada (*Erga*, 12), pois é proveitosa ao homem. Assim, a tradução por “Luta” em português comporta ambas as conotações, negativa e positiva, ambas presentes nos *Erga*, além de guardar o sentido genérico de “disputa”. O substantivo em português é próprio, seguindo a personificação do texto grego.

<sup>34</sup> Seu nome já indica sua personalidade: “aquele que compreende os fatos depois de acontecidos”, ao contrário de *Prometeu*, que os compreende antes.

<sup>35</sup> West afirma que Ἐλπίς é a “esperança, geralmente por coisas boas, embora ela (e mais freqüentemente ἐλπίζω) possa também ser usada para o mal. Sem qualificação, ela naturalmente terá o primeiro sentido: (expectativa) Esperança” (cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 169). De fato, Hesíodo fala de uma Ἐλπίς οὐκ ἀγαθή (“Esperança não boa”, *Erga*, 500), supondo então que haja as duas Ἐλπίδες, a boa e a má. A Ἐλπίς, então, é ambígua, assim como o presente de Zeus que a trouxe: *Pandora* (cf. análise adiante). De qualquer forma, manteremos a noção tradicional de Esperança, salvo quando o contexto indicar o contrário.

sa raça viviam νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ διζύου (“à parte de fadiga e miséria”, *Erga*, 113). A era introduzida com Pandora exige o trabalho (ἔργον), aparecendo com este a fadiga (πόνος). Dessa forma, com esse mito Hesíodo justifica a necessidade do trabalho como uma contingência humana; nesse contexto, ἔργον aparece com sua conotação negativa pelo simples fato de que antes, no tempo da Raça de Ouro, ele inexistia. Na narrativa anterior, ele aparece associado à boa Luta.

Pandora, a mulher, é ambígua em si mesma: traz os males, mas passa a ser necessária para a perpetuação da raça humana. Ela representa a ambigüidade dessa nova era (o que lembra a Raça de Ferro, *Erga*, 174-201), a qual também é ambígua em si mesma: há os males, mas a Ἐλπίς ainda traz possibilidades de esperança:

Os temas de Prometeu e Pandora formam as duas partes de uma única e mesma história: a da miséria humana na Idade do Ferro. A necessidade de se cansar no trabalho da terra para se obter o alimento é também, para o homem, a de engendrar na mulher e por ela, de nascer e de morrer, de ter a cada dia angústia e ao mesmo tempo esperança de um amanhã incerto. A raça de ferro conhece uma existência ambígua e ambivalente. Zeus quis que, por ela, o bem e o mal sejam não apenas misturados, mas solidários, indissolúveis<sup>36</sup>.

A narrativa seguinte é a do *mito das cinco raças* (v. 106-201). Nela, Hesíodo mostra a necessidade da Justiça (Δίκη), apresentada juntamente com seu contrário, o “Excesso” (Ἵβρις)<sup>37</sup>. A essa narrativa, objeto do presente trabalho, retornaremos adiante<sup>38</sup>.

Em seguida, a *fábula do falcão e o rouxinol* continua o tema da Justiça (v. 202-212), seguida da sátira aos reis (v. 213-272) e da conclusão (v. 273-285). A essa fábula também retornaremos adiante.

Na segunda parte (v. 286-694), o poeta procura demonstrar que o trabalho é a fonte da felicidade. Primeiramente (v. 286-382), Hesíodo afirma que o trabalho é penoso, mas é o verdadeiro caminho para se fugir à miséria. Ele aconselha novamente seu irmão ao trabalho (*Erga*, 298-299)<sup>39</sup>, evitando o ócio, o qual traz a vergonha, além de aconselhar também a honrar os deuses e saber portar-se entre

<sup>36</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 48.

<sup>37</sup> Sobre a tradução desta palavra, cf. a p. 46, nota 105 deste trabalho.

<sup>38</sup> Doravante, citaremos os nomes próprios transliterados, como já fizemos com Zeus, Pandora, Prometeu, Epimeteu e os outros deuses do panteão grego. Incluiremos também nessa transliteração os conceitos-chave do poema e as personificações, os quais são citados várias vezes, como, por exemplo, *Dike*, *Hýbris* e *Éris*.

<sup>39</sup> Dizem os v.: “Mas tu, lembrando sempre do nosso conselho, trabalha, ó Perses (...)”.

os homens. Segundo ele, o trabalho agrada a Zeus, e o homem trabalhador é aceito pelo deus, ao passo que o preguiçoso e desonesto é castigado pelos deuses.

Em seguida, o poeta trata do trabalho do campo, com vários conselhos práticos para a agricultura (v. 383-627): a época dos grandes trabalhos, pessoal e instrumentos necessários ao trabalho agrícola, as sementeiras, o inverno, a vinha, a colheita, o verão, a debulha e a vindima. Ainda há novos conselhos a Perses. Por fim, o poeta trata da navegação e dá conselhos ao marinheiro (v. 628-694).

A terceira parte (v. 695-828) trata, primeiramente, de conselhos morais e religiosos (v. 695-723): escolha da esposa, necessidade de não ofender os amigos e práticas que podem provocar a ira dos deuses ou macular a reputação. Terminando, o poeta enuncia os dias propícios aos trabalhos (v. 724-828).

Assim, a divisão tripartida se estrutura da seguinte forma:

Introdução	1ª parte: v. 11-285	2ª parte: v. 286-694		3ª parte: v. 695-828
v. 01-10: invocação às Musas e a Zeus, guardião da justiça	v. 11-41: as duas Ἐριδες	v. 286-382: a necessidade do trabalho, apesar de penoso, e a necessidade de, por ele, honrar os deuses e saber portar-se entre os homens		v. 695-723: conselhos morais
	v. 42-105: o mito de Prometeu e Pandora	v. 383-694	v. 383-627: as condições do trabalho e instruções para bem efetuá-lo	v. 724-828: conselhos religiosos e dias propícios aos trabalhos
	v. 106-201: o mito das cinco raças		v. 628-694: a navegação e conselhos ao marinheiro	
	v. 202-273: a fábula o falcão e o rouxinol e a sátira aos juízes			
	v. 274-285: conclusão: exortação a Perses para observar a justiça			

Tabela 01: Divisão tripartida em *Os trabalhos e os dias*

A divisão em duas partes é mais concisa e mais tradicional. O prólogo é incluído na primeira parte; os versos em que Hesíodo trata do trabalho como fonte de felicidade (286-382) são considerados como sendo da primeira parte (pois associam a temática do trabalho à da justiça), e o restante do poema, por tratar de conselhos em geral, constitui uma segunda grande parte. Assim, a primeira parte consta dos 382 primeiros versos e serve como uma espécie de fundamento mítico-

cosmogônico para a segunda (v. 383-828), a qual provê conselhos pragmáticos e calendários relativos à agricultura e à navegação, à maneira de poesia didática. É a essa segunda e grande parte que se deve o título “Os trabalhos e os dias”.

Vale ressaltar que essas divisões só atendem ao moderno ponto de vista lógico-analítico, já que o poema pode ser considerado uma unidade harmônica, onde tudo o que o poeta diz classifica de verdades (ἐπίτητομα, v. 10), tanto as narrativas míticas quanto os conselhos práticos.

Assim, podemos visualizar a divisão bipartida:

1ª parte: versos 01-382	2ª parte: versos 383-828
Prólogo e as narrativas já citadas: fundamento mítico-cosmogônico para a segunda parte	Conselhos pragmáticos e calendários relativos à agricultura e à navegação, à maneira de poesia didática

Tabela 02: Divisão bipartida em *Os trabalhos e os dias*

Dada a reunião de idéias tão diversas, os críticos do século XIX julgaram que a obra era, na verdade, um aglomerado de numerosos trechos; chegou-se a dividir o poema em vários poemets que teriam sido reunidos ao redor de um núcleo primitivo, o qual seria um poema agrícola.

Na crítica moderna, acredita-se que a obra pode ter sido composta de partes heterogêneas que o poeta teria composto em momentos diferentes. West observa que:

Para qualquer um que espera uma progressão de idéias sistemática e ordenada, ele está sujeito a evidenciar-se um texto desconcertante. Os mesmos temas reaparecem diversas vezes em diferentes lugares, as conexões entre as seções vizinhas são freqüentemente difíceis de compreender, os encadeamentos das idéias são interrompidos por comentários aparentemente irrelevantes, a intenção didática é aqui e ali suspensa em detrimento de pura descrição; e, tomado como um todo, a variedade de conteúdo é tão grande que dificilmente é possível descrever o tema do poema numa única frase<sup>40</sup>.

Assim, na falta de provas da multiplicidade de autores (as quais ainda são subjetivas, acerca de uma época que ainda precisa ser mais bem conhecida), e já que nunca se duvidou da autenticidade da autoria de Hesíodo, se for adotada a hipótese de que o poema é fruto de um arranjador, este só pode ser o próprio Hesíodo. West reconhece que pode até haver desarmonias entre as diferentes partes, mas reconhece também que existem conexões que ligam essas partes<sup>41</sup>, as quais

<sup>40</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 41.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 42.

são encontradas se procuradas com atenção, o que tem sido feito com resultados positivos por muitos estudiosos.

Outras duas observações devem ser anotadas: trata-se de uma obra, como a *Iliada* e a *Odisséia*, para ser recitada, não possuindo o rigor da composição escrita, refletindo muito, então, os hábitos orais do poeta; além disso, é um erro supor que o poeta já conhecesse claramente, a princípio, todas as partes do poema, e que designasse de antemão a cada parte um papel específico no todo<sup>42</sup>.

Assim sendo, West assevera que “para explicar adequadamente a forma que ele (o poema) toma, é necessário enxergar sua composição como um processo, e desvencilhar o que o autor tencionou fazer antes daquilo que ele decidiu fazer depois”<sup>43</sup>.

Paul Mazon acredita que dois temas tratados conjuntamente asseguram a unidade do poema: “O poema dos *Trabalhos* tem, efetivamente, dois temas, o *trabalho* e a *justiça*”<sup>44</sup>.

Robert Aubreton, estudioso da USP, partindo de argumentos mais ou menos semelhantes aos de West (escrevendo antes deste autor), assevera que:

A composição é cuidada, bem entrosada, apesar da diversidade de idéias. O meio de ligação são as alusões à vida privada do autor, suas desavenças com Perses. Tudo isso prova sobejamente a unidade, ao mesmo tempo que nos dá uma idéia da arte de compor em Hesíodo. Assim é que, apesar da falta de ordem formal no poema, há, não se pode negá-lo, um plano real<sup>45</sup>.

O helenista Jean-Pierre Vernant, diretor de Estudos na *École Pratique des Hautes Études* em Paris, assegura por sua vez que:

A narrativa de Hesíodo nada tem de descosido. Os aspectos sistemáticos da obra marcam-se não somente, como já se mostrou, nos processos de composição, mas na constância de certos temas cujo significado aparece em vários níveis e que, retomados ou desenvolvidos em muitas passagens, tecem uma rede de correspondências muito estreitas entre partes diversas que se completam, enriquecem-se sem nunca se repetir. Trata-se, pois, de um pensamento elaborado muito fortemente, cujo rigor só é comparável ao de uma construção filosófica, mas que não deixa de ter no arranjo dos temas e das imagens míticas a sua coerência lógica própria<sup>46</sup>.

Partindo dessa unidade temática, analisaremos como o *mito das cinco raças*, nosso objeto de estudo, se encaixa na narrativa da primeira grande parte do

<sup>42</sup> Como pressupõe a proposta de Jean-Pierre Vernant, que analisaremos adiante (cf. o item 1.8.1).

<sup>43</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 43.

<sup>44</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 82 (grifos do autor).

<sup>45</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 28.

<sup>46</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 75.

poema (v. 1-382).

### 1.2.3. O mito das cinco raças no contexto do poema

Já foi assinalado que, após a introdução, o poema narra a existência da dúplice Luta (Ἔρις), uma boa e outra má, as quais explicam a existência da ambigüidade de índole que Hesíodo observa nos seres humanos. Em seguida, vem o *mito de Prometeu e Pandora*, introduzido pela conjunção γάρ (*Erga*, 42), o qual traz uma justificação teológica da presença da Éris no mundo e da obrigação do trabalho, pois os deuses retiraram dos homens o fogo.

Também já foi assinalada a ambigüidade do presente que Zeus deu aos homens, a mulher (Pandora), um “mal amável”; a forma da vingança de Zeus é ambígua assim como é ambígua a figura de Éris. Réplica à artimanha de Prometeu, Pandora é também astuciosa, um engodo, um δόλος (*Erga*, 83), o *Engano* feito mulher. O homem tem diante de si seu duplo e contrário, a mulher, ao mesmo tempo maldita e desejada. O mito também justifica a presença do mal na vida dos homens<sup>47</sup>.

Assim sendo, a narrativa de Prometeu e Pandora ensina que é impossível enganar a Zeus; toda injustiça é descoberta mais cedo ou mais tarde. Ensina também que a partir da réplica de Zeus à fraude de Prometeu nada mais é gratuito.

Em seguida, o *mito das cinco raças* (v. 106-201) é introduzido no poema, o qual trata da passagem do estado paradisíaco já referido no mito anterior para o presente estado de fadiga, miséria e dor conhecido pelo poeta. Hesíodo conecta esse mito com o anterior com as expressões ἐκκορυφώσω (“contarei como arremate”, “coroarei”) e ἕτερον λόγον (“outra história”), afirmando que com outro discurso coroará o anterior, enriquecendo o que já dissera. Para West, essa forma verbal é a “cabeça” da história, dando-lhe unidade orgânica e significado<sup>48</sup>.

Trata-se da história das diversas raças de homens que apareceram e desapareceram sucessivamente, numa ordem aparente de decadência progressiva e regular. Elas são nomeadas por metais e assemelhadas a eles, do mais precioso ao de menor valor, do superior ao inferior: primeiro o ouro, depois a prata, o bronze

<sup>47</sup> Pandora, em Hesíodo, aparece simetricamente a Helena nos poetas trágicos, a qual, ao passo que extremamente bela, provocou a Guerra de Tróia, sendo portadora, então, da má Éris.

<sup>48</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 178 (cf. o comentário na p. 60 deste trabalho).

e, por último, o ferro. Esta última é a da época em que vive o poeta e seus contemporâneos. Quebrando essa seqüência metálica, entre a Raça de Bronze e a de Ferro, Hesíodo insere a Raça dos Heróis.

Esse mito tem vários pontos em comum com os relatos anteriores, como, por exemplo, o estado presente da humanidade com a mistura de bem e mal, e o tema da dúplice Éris (na Idade do Ouro, os homens não precisam do trabalho para se alimentar: não têm necessidade da boa Éris; já na última Raça, a do Ferro, ele estará entregue à má Éris. A situação na Raça de Ouro evoca o mito do primitivo estado paradisíaco da humanidade).

No entanto, nesta narrativa Hesíodo desloca o dualismo da dúplice Éris para outro par de opostos: *Dike* e *Hýbris*. É justamente a temática da justiça que aparece como objetivo central desse relato, sendo mais elaborado pelo seu contrário (o *Excesso*, ou seja, a *Hýbris*) do que pelo seu aspecto positivo (*Dike*), o qual aparecerá mais elaborado na fábula seguinte.

A lição é dirigida a Perses: as conseqüências da escolha por *Hýbris* (*Excesso*) são terríveis. Entretanto, o ensinamento serve também para os grandes fundários, aqueles cuja função era arbitrar as querelas, os “juízes”, chamados também de “reis” (tradução mais literal de βασιλεύς, *Erga*, 202). É esse novo direcionamento da lição que se verifica no relato seguinte.

A narrativa que se segue ao *mito das cinco raças* é a do *falcão e o rouxinol*; Hesíodo aplica sua lição, agora, aos reis. O advérbio νῦν (“agora”) marca o início de uma nova seção<sup>49</sup>, que Hesíodo classifica de αἴνος (*Erga*, 202). West assevera que é comum iniciar uma nova história pela expressão “agora eu contarei a você uma história”<sup>50</sup>.

A narrativa relata que um gavião leva um rouxinol cravado em suas garras. Aos gritos do rouxinol, o gavião responde que seus gritos são em vão, pois, inevitavelmente, a sorte do rouxinol está em suas mãos, por ser ele mais forte: se quiser, ele solta o rouxinol, mas se quiser, ele o devora. A lição posta na boca do gavião é: “Insensato quem com mais fortes queira medir-se, de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame” (*Erga*, 210-211). Em seguida, Hesíodo exorta Perses a escutar a Justiça (*Dike*) e evitar o Excesso, a *Hýbris* (v. 213). Esse é o exemplo mais antigo de fábula na Grécia.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 178.

Fica claro que Hesíodo exorta os reis e a Perses a agirem de forma contrária ao gavião, o que se deduz dos versos seguintes. O seu objetivo é apontar a impotência do mais fraco ante o mais forte. Mais uma vez, a oposição entre *Dike* e *Hýbris* é colocada, com apelo à Justiça, tanto a Perses (v. 213) quanto aos reis (v. 248-249)<sup>51</sup>. Subjaz, obviamente, a contenda “judicial” do poeta com seu irmão. A *Hýbris* do gavião combina com a dos reis<sup>52</sup>, os quais são designados pelo termo δωροφάγοι (“devoradores de presentes”) nos versos 39, 221 e 264, indicando postura injusta. É precisamente a oposição *Dike* e *Hýbris* que coloca a fábula em estreita relação com o *mito das cinco raças* que a antecede.

Jean-Pierre Vernant considera a fábula como se fosse um parêntese entre o mito e sua lição, agora destinada aos reis<sup>53</sup>. Entretanto, expõe-se então a questão do motivo pelo qual Hesíodo repetiu a lição na fábula, pois ele já a havia estabelecido no *mito das cinco raças*.

A palavra traduzida por “fábula” é αἶνος; como se sabe, a fábula é uma narrativa curta com uma mensagem específica transmitida através de um diálogo entre personagens que são animais, destacando ao final um ensinamento moral. Em tal caso se encaixa a narrativa de Hesíodo. No entanto, Gregory Nagy propõe para αἶνος a seguinte definição: “O *aínos*, então, é um código que transporta uma mensagem a uma audiência planejada; à parte desses ouvintes exclusivos ‘que são capazes de entender’, ele é suscetível de ser mal entendido, deturpado”<sup>54</sup>. A fábula de Hesíodo tem uma audiência bem específica, “aos reis”, pois eles “são sábios” (v. 202). Assim, a fábula, ao apresentar o triunfo da lei do mais forte, remete à descrição da Raça de Ferro (v. 189 e 192), a qual retrata o “reinado da pura *Hýbris*”<sup>55</sup>.

Assim, o papel da fábula é fazer com que a audiência desse αἶνος admita a existência de situações concretas equivalentes às descritas na Raça de Ferro do *mito das cinco raças*, época em que vivem Hesíodo, Perses e os reis (“juízes”).

Vê-se, portanto, que o *mito das cinco raças* está muito bem inserido no conjunto da narrativa, tanto em relação ao que o precede quanto ao que o sucede.

<sup>51</sup> Nestes versos, Hesíodo assevera: “E também vós, ó reis, considerai vós mesmos esta justiça, pois muito próximos estão os imortais”.

<sup>52</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 204.

<sup>53</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 77.

<sup>54</sup> NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans*, p. 240.

<sup>55</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit., p. 36.

### 1.3. O texto de Hesíodo

#### 1.3.1. O gênero literário de *Os trabalhos e os dias*

##### 1.3.1.1. A obra como um todo

Já foi afirmado acima que os *Erga* são um poema cujo primeiro objetivo foi, certamente, a recitação. Trata-se de um texto poético com mais de 800 versos hexâmetros. A maioria dos versos do poema são dedicados à exortação. Na primeira grande parte, Hesíodo a dirige a Perses e aos reis, admoestando-os à justiça e ao trabalho. O poeta utiliza variadas formas para diversificar e reforçar seu sermão: mito, fábula, provérbio e ameaças de ira divina.

Na segunda grande parte também há exortações a Perses, mas agora, partindo do princípio de que ele quer ganhar a vida honradamente, mostra em detalhes como ser bem-sucedido nisso.

Segundo West, os *Erga* são classificados dentro de um contexto amplo da literatura antiga como *literatura sapiencial*<sup>56</sup>. Esse tipo de poesia se refere a obras de exortação e instrução<sup>57</sup>; os *Erga*, então, nele se enquadram por estar a maior parte de seus 828 versos dedicada a essa finalidade. O exemplo mais antigo dessa tradição são as *Instruções de Suruppak*, poema sumério com 285 versos situado em cerca de 2500 a.C.<sup>58</sup>, que tratam das instruções de um pai a um filho. West caracteriza algumas obras da literatura nativa de muitas nações que se preocupam em reunir literariamente preceitos, conselhos, admoestações e instruções, geralmente quando a nação está vivendo período de profunda crise e de conseqüente tentativa de reconstrução da sociedade e do patrimônio moral. Exemplos são encontrados entre os babilônios, egípcios e hindus. Entre os judeus, podem ser citados o livro de *Provérbios* e o de *Eclesiastes*. Retornaremos a essa questão adiante, quando tratarmos das fontes do poema.

Hesíodo teria composto, então, o único poema da tradição grega que se insere nesse molde. O poeta estaria, sob o ponto de vista temático, isolado; entretan-

<sup>56</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 3-25.

<sup>57</sup> A sabedoria como saber prescritivo é um fenômeno sem fronteiras no Oriente Antigo, expresso em diversas formas literárias. Poderia ser definida, grosso modo, como um saber prático baseado na experiência e utilizado com o intuito de orientação. Uma definição escolar, em geral, perde-se nos detalhes, pois essa sabedoria constitui “ao mesmo tempo um corpo literário, um modo de pensar e uma tradição” (cf. ASENSIO, Víctor Morla. *Livros sapienciais e outros escritos*, p. 32).

<sup>58</sup> Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 594-595; trata-se de uma antologia proverbial, de caráter epigramático (cf. também ASENSIO, Víctor Morla. Op. cit., p. 84-85).

to, ele inicia na Grécia a tradição dos poetas que cantam em 1ª pessoa.

Parece claro, portanto, que Hesíodo escolheu uma forma literária tradicional, comum não somente no Oriente Próximo, mas também em outros lugares. Assim sendo, West acredita que o Oriente Próximo influenciou o gênero do poema com a literatura sapiencial, sob a forma literária de *poesia didática*.

### 1.3.1.2. O mito das cinco raças

Segundo West, esta narrativa é o único caso de tema nos *Erga* que se afasta das regras da literatura sapiencial, mas também tem origens no Oriente, e provavelmente Hesíodo está importando essa história, fazendo-lhe adaptações<sup>59</sup>.

Logo no primeiro verso (*Erga*, 106), o poeta classifica seu relato de λόγος (“palavra”, “discurso”, “história”). Segundo West, este é o exemplo mais antigo dessa palavra no singular. Ele acredita que o uso dessa palavra indicaria que “Hesíodo apresenta a história não como uma verdade absoluta, mas como algo que o povo conta, merecedor de importante atenção”<sup>60</sup>. Essa mesma opinião é compartilhada por W. J. Verdenius, em seu comentário dos *Erga*<sup>61</sup>.

Entretanto, como poderemos classificar a narrativa, então, como um *mito*? Waldomiro Piazza<sup>62</sup> apresenta oito definições “mais representativas” para *mito*, cada qual enfatizando um ponto de vista abordado por uma determinada ciência. Segundo ele, a definição do fenomenólogo Mircea Eliade oferece a melhor descrição para o que seja um *mito*: “O mito é uma ‘história exemplar’ que tem por fim estabelecer normas para o procedimento humano”<sup>63</sup>.

Assim, o mito é uma história exemplar que emprega símbolos. Ele não pretende ensinar como são as coisas, pois estas já são conhecidas; também não pretende criar uma ideologia, mas apenas orientar a conduta humana. Essa orientação tem por finalidade:

O homem no seu procedimento com respeito aos deuses, aos outros homens, às coisas que o cercam. Por isso, embora o mito se apresente como uma ‘história’ colocada nos primórdios da criação, ele não tem em vista o passado, mas o presente, dando a este um sentido primordial para encarecer o seu significado para a vida humana<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Cf. a discussão detalhada adiante, na questão das fontes de Hesíodo para os *Erga*, item 1.4.

<sup>60</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 177.

<sup>61</sup> VERDENIUS, W. J. *Commentary on Hesiod*, p. 75.

<sup>62</sup> PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*, p. 205-233.

<sup>63</sup> ELIADE, Mircea. Apud PIAZZA, Waldomiro O. Op. cit., p. 206.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 208.

Assim sendo, “o mito não passa de um gênero literário, no qual o símbolo é empregado com sentido transcendente”<sup>65</sup>.

Entre as diversas classificações possíveis, Waldomiro Piazza classifica os mitos *quanto ao conteúdo* em *primordiais* (os que se preocupam com a criação do homem; são essencialmente religiosos) e *existenciais* (se referem às relações do homem com o meio que o cerca, nem sempre religiosos), e *quanto à cultura* em *arcaicos* (construídos com mitologemas naturais e interpretáveis a partir do sentido desse mitologema na cultura de cada povo primitivo) e *clássicos* (“racionalizados”; recurso literário para expor a reflexão sobre a situação do homem no mundo que o cerca).

Podemos, então, classificar o relato das cinco raças como sendo um *mito existencial clássico*. Assim, podemos também aprofundar a opinião de West e Verdenius: o *λόγος* equivale a *μύθος* na medida em que ambos equivalem à “palavra por excelência”, séria e reveladora, que traz como conteúdo uma lição<sup>66</sup>.

Veremos ainda neste trabalho que, além de o relato das cinco raças ser um *mito existencial clássico*, possui algumas características do *gênero apocalíptico*, do qual se serve<sup>67</sup>.

### 1.3.2. O dialeto épico-jônico

O idioma grego já se manifestou em variadas formas dialetais desde o início de sua formação, cujos aspectos regionais não impediram que houvesse elementos comuns a todas elas. Tal fato permite considerar a existência de uma língua geral pré-histórica que serviu de base a todas essas variações (fato que pode ser comprovado pela moderna lingüística comparada e pela arqueologia). É o chamado “grego comum pré-histórico”, um “estágio idiomático mais ou menos

<sup>65</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>66</sup> A palavra *μύθος* estará em oposição a *λόγος* na medida em que esta passar a representar uma atividade mental puramente racional, em período posterior a Hesíodo. O sentido moderno de *μύθος* se dá a partir dos poetas trágicos e de Platão. Para um bem fundamentado estudo acerca dos sentidos de *μύθος* e sua relação com *λόγος*, cf. BETTENCOURT, Estevão Tavares. Do mito ao logos. In: *Calíope, presença clássica*, nº 03, p. 05-13. Assinala este autor: “No campo da lingüística, verifica-se que *μύθος* (*mýthos*) e *λόγος* (*lógos*) eram originalmente vocábulos afins entre si. Aos poucos, porém, entraram em antítese: *λόγος* ficou designando ‘história verdadeira’, ao passo que *μύθος* ‘história não verdadeira’” (p. 07).

<sup>67</sup> Cf. a discussão no quarto capítulo desta dissertação.

unificado em que estariam os Indo-Europeus ao chegaram à Grécia”<sup>68</sup>.

Esses indo-europeus, primitivas populações de raça ariana chegadas à Península Balcânica por volta de 2500 a 2000 anos a.C. provenientes da região do Mar Negro, no extremo oriental da Europa, penetraram em levadas migratórias sucessivas na região balcânica. Esses antepassados dos futuros Gregos ou Helenos disseminaram seu idioma em grupos isolados por uma configuração geográfica extremamente acidentada. Essa difusão favoreceu o aparecimento dos dialetos gregos.

Posteriormente, esses dialetos foram levados por grupos de colonizadores às ilhas do Mar Egeu e ao litoral mediterrâneo oriental, por onde essas populações se expandiram, visando à exploração e conquista de terras mais férteis, ou levados pelo espírito aventureiro provocado pela sedução do mar (a *Odisséia*, de Homero, reflete bem este espírito grego).

Nessa expansão, encontraram povoadores mais antigos em colônias da Ilha de Creta, da chamada “civilização minóica”, mais “civilizados” que eles. Dessa fusão dos antigos helenos (chamados de *Aqueus* por Homero) com os colonos cretenses viria surgir, entre os séculos XVIII e XIV a.C., a poderosa e importante “civilização micênica”, cuja expansão colonizadora só seria parcialmente contida pelas invasões dóricas (entre 1200 e 1100 a.C.).

A posição geográfica deu certa “vantagem” aos jônios em relação aos “primos” ocidentais: por sua maior proximidade com o oriente, eles puderam manter uma maior quantidade de material da civilização mais antiga, a despeito das invasões migratórias. Assim, puderam olhar para trás e perceber o material épico da Idade de Ouro de que fala Hesíodo (esse senso de decadência está refletido no *mito das cinco raças*, em que Hesíodo se coloca na Idade do Ferro)<sup>69</sup>.

Enfim, os acidentes geográficos (principal fator), a miscigenação com outros povos, a fragmentação lingüística em estirpes (jônica, ática, eólica e dórica) deram origem à variedade dialetal. Essa é classificada em quatro grandes grupos: o ático-jônico, o eólico (incluindo o lesbiense, o tessálio e o beócio), o dórico (incluindo dialetos ocidentais), e o árcade-cíprio (incluindo arcádico, cipriota e panfílio).

Na produção literária, para cada gênero grego formou-se um dialeto pró-

<sup>68</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 61. v. 1.

<sup>69</sup> BURN, A. R. *The world of Hesiod*, p. 152-153.

prio, adaptado ao ritmo poético e conteúdo da obra, sem levar em consideração o dialeto nativo do escritor, com poucas exceções. O mais antigo linguajar literário que se conhece é o “dialeto homérico”, que exerceu forte influência na poesia grega em geral. A base desse dialeto é o jônico, com muitos eolismos e formas arcaicas diversas, além de outras, modificadas para servir ao ritmo do verso hexâmetro da *Iliada* e da *Odisséia*.

Assim, torna-se relevante a mescla dialetal característica do linguajar literário, dando um caráter de artificialidade aos textos, sujeitos a alterações lingüísticas para servir às intenções do autor ou até mesmo aos caprichos dos futuros copistas. Daí a denominação de *dialeto artificial* (como o *homérico*), por não corresponder, exatamente, a nenhuma realidade lingüística viva. Portanto, o dialeto empregado numa obra não depende da região do autor, mas do conteúdo da obra, caracterizando, assim, seu gênero literário.

Dessa forma, Hesíodo, nascido em Halicarnasso e vivendo na Beócia, se utiliza do linguajar homérico, cujo dialeto fundamental é o jônico, sendo tributário dessa “língua épica” chamada “língua de Homero”. Por estar formalmente ligada à épica homérica (hexâmetros, estilo próprio à composição oral), sua poesia expõe uma concepção caracteristicamente ágrafo-oral. Além disso, Hesíodo usa um linguajar eminentemente ético-religioso tanto no vocabulário quanto nos temas narrados.

Nos *Erga*, reconhece-se a origem homérica “em que alguns versos são retomados integralmente, tais como 317 e 318, um empréstimo ao mesmo tempo da *Iliada* e da *Odisséia* (234), ou o verso 53, que se compõe de dois pedaços da *Iliada*, XXIII, 482 e I, 511”<sup>70</sup>. Trata-se, certamente, de fórmulas épicas que serviram tanto a um quanto a outro. Normalmente, as “expressões homéricas” aparecem no final dos versos. Além disso, Hesíodo utiliza também os epítetos homéricos (por exemplo, *Erga*, 123: ἐπιχθόνιοι)<sup>71</sup>.

Entretanto, Hesíodo também utiliza máximas e termos populares (ignorados por Homero). Seu linguajar possui muito mais eolismos que o de Homero, certamente devido à própria origem de sua família. Esses eolismos estão presentes “especialmente quando ele está tratando acerca de viagens marítimas”<sup>72</sup>, o que re-

<sup>70</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 71.

<sup>71</sup> Cf. as p. 66-67 deste trabalho.

<sup>72</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 30.

vela a influência de seu pai, o qual costumava viajar como comerciante.

O fato é que muita coisa que aparece na forma de eolismo deve provir de antigas formas aquéias que adquiriram novo formato. Assim, é difícil distinguir o que o poeta deve à sua origem daquilo que vem de sua formação poética<sup>73</sup>. Além disso, mesmo quando se retira o que pode ser explicado como advindo do dialeto épico e o que seria advindo da influência de seu pai, ainda permanecem resíduos característicos do grego ocidental, incomuns na região da Beócia.

Assim, as reminiscências homéricas no linguajar de Hesíodo podem ser consideradas como conseqüências de uma tradição do gênero épico herdada por Hesíodo. Este teria chegado ao conhecimento da poesia homérica através dos rapsodos ambulantes<sup>74</sup>; aprendeu-lhes o ofício e tornou-se, mais tarde, similar a eles. Teria, por essa razão, abandonado seu trabalho no campo. Entretanto, nunca realizou grandes viagens, não sendo, assim, um rapsodo do tipo dos homéridas (os quais faziam longas viagens), apesar de fazer parte do círculo deles. O fato de quase não viajar contribuiu para a rápida propagação de seus poemas à maneira rapsódica, fator importante para sua transmissão.

#### 1.4. As fontes dos *Erga*: os substratos mesopotâmicos

É de notório saber que havia uma grande difusão de mitos no Oriente Próximo e na Grécia. Eles poderiam ter chegado a Hesíodo ou em forma de tradições, ou em textos orientais. O fato é que todo o poema (*Erga*) tem elementos precedentes fora da Grécia, os quais são encontrados nela também posteriormente<sup>75</sup>. Muitos trabalhos de estudiosos do século XX mostram a influência dessa literatura oriental, com tradições semelhantes (às vezes idênticas) às referidas por Hesíodo.

Na tradição oriental são encontradas coleções de máximas ou preceitos, sejam dirigidos a destinatário anônimo, sejam dirigidos por um pai a um filho, ou dirigidos por um secretário a um rei. Encontram-se na Mesopotâmia desde a época suméria (em 2500 a.C.) e no Egito desde o Antigo Império (2780-2160 a.C.). Em relação a preceitos gerais, existem várias coleções egípcias, sumérias, babilô-

<sup>73</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 74.

<sup>74</sup> LESKY, Albin. *História da literatura grega*, p. 117.

<sup>75</sup> LÓPEZ FÉREZ, J. A. (Ed.). *Historia de la literatura griega*, p. 76.

nicas e assírias.

Entre os egípcios, são exemplos as *Instruções de Ptah-hotep* (cerca de 2450 a.C., instruções dadas por um funcionário do Faraó ao seu filho sobre o comportamento a adotar na corte)<sup>76</sup>, as *Instruções de Merikare* (cerca de 2100, com conselhos escritos pelo rei sobre o agir justo para com o povo e reverente para com a divindade)<sup>77</sup>, e as *Lamentações de um camponês eloqüente* (cerca de 2000 a.C., na qual um habitante de um oásis lamenta-se diante do rei pelas injustiças sofridas)<sup>78</sup>.

Entre os sumérios, babilônios e assírios, são exemplos as já citadas *Instruções de Suruppak* (suméria, 2500 a.C.)<sup>79</sup>, os *Conselhos da sabedoria* (babilônica, entre 1500 e 1200 a.C.)<sup>80</sup>, e o *Aicar* assírio, ou seja, *Palavras de Aicar*, no qual são reunidos os temas de conselhos à juventude escritos por Aicar (talvez fictício) no intuito de educar seu herdeiro (Aicar foi conselheiro dos reis Senaqueribe, 704-681, e Assaradon, 680-669)<sup>81</sup>.

Também entre os judeus e hindus encontram-se paralelos. Entre aqueles, há os *Provérbios de Salomão* (obra compósita com núcleos anteriores ao exílio judaico, com redação final entre os séculos IV e III a.C.)<sup>82</sup>, e entre estes o *Mahabárata*, poema épico que tem paralelo específico com o *mito das cinco raças*, o que será tratado adiante.

Além dos paralelos, os *Erga* contém máximas com fórmulas originais. Assim, é possível que já existisse antes de Hesíodo uma série de sentenças orais comparáveis a de outros povos<sup>83</sup>, pois “certas partes de Os trabalhos e os dias dão

<sup>76</sup> Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 412-414, e comentário em LÍNDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e sábios em Israel*, p. 19.

<sup>77</sup> Esta obra conservou-se incompleta (cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit., p. 414-418, e comentário em ASENSIO, Víctor Morla. *Livros sapienciais e outros escritos*, p. 81).

<sup>78</sup> Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit., p. 407-410, e comentário em LÍNDEZ, José Vilchez. Op. cit., p. 23.

<sup>79</sup> Cf. a p. 34 deste trabalho.

<sup>80</sup> Cf. o texto em PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit., p. 425-427.

<sup>81</sup> A data desta obra é incerta. Víctor M. Asensio a coloca no V ou IV século a.C. (op. cit., p. 84), e José V. Líndez afirma que sua versão egípcia já existia no VI século a.C. (op. cit., p. 27). Trata-se da história de um funcionário real que, após ser traído por seu sobrinho, caiu em desgraça. Entretanto, os enigmas que o sobrinho traidor precisava esclarecer eram superiores à sua capacidade perceptiva. Aicar os desvendou e voltou triunfante para a corte; então castigou seu sobrinho e lhe dirigiu censuras. No livro de *Tobias* 1, 21-22 é citado esse legendário personagem. Cf. o texto em CHARLES, R. H. (Ed.). *APOT*, p. 715-784. v. 2; para uma versão em língua espanhola, cf. BO-ROBIO, E. Martínez. In: MACHO, A. Díez (Ed.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*, p. 169-189. v. 3.

<sup>82</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. O livro dos provérbios. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 326-329.

<sup>83</sup> LÓPEZ FÉREZ, J. A. Loc. cit.

a impressão de terem sido tomadas de um cabedal de filosofia proverbial semelhante a que é sempre comum entre o povo de um país”<sup>84</sup>.

Certamente, os aedos ou cantores difundiram poemas teogônicos, genealógicos e didáticos semelhantes aos orientais. É difícil estabelecer em que medida esses poemas utilizaram material de antigas tradições relacionadas com as culturas agrárias do Neolítico e em que medida esse material tenha entrado secundariamente na Grécia em época micênica ou posterior. O certo é que Cime, cidade natal do pai de Hesíodo, situada na Ásia, devia ser facilmente alcançada pela tradição oriental que, com adaptação grega, teria sido trazida pelo poeta à Beócia.

Portanto, a obra de Hesíodo se encontra numa linha de tradição bem mais antiga, na qual se incluem textos babilônicos e sumérios. Como esses textos foram transmitidos aos gregos, afirma Albin Lesky:

Existem principalmente duas possibilidades: ou que os Fenícios foram os transmissores, ou então que os gregos em regiões da Ásia Menor, em Mileto ou em Rodes, onde se encontravam estabelecidos desde a época micênica, chegaram a conhecer a história da sucessão dos deuses e histórias afins. Devemos precaver-nos contra toda a simplificação artificial destes problemas, e temos que tomar em consideração que para Hesíodo devemos contar igualmente com uma tradição antiga que remontava até à época pré-helênica, e para cuja conservação precisamente a Beócia era um solo propício<sup>85</sup>.

A esta questão retornaremos neste trabalho<sup>86</sup>.

### 1.5. A transmissão do texto

Não se poderiam esperar muitas cópias dos *Erga* logo no princípio, com uma rápida multiplicação, pois a escrita era algo comparativamente novo, e a alfabetização não era algo comum. A poesia era mais conhecida pela recitação oral; já a escrita começou a ser comum somente a partir do V século a.C. em Atenas, e até mais tarde em outras regiões.

Entretanto, por volta da segunda metade do século VII a.C., já são encontrados poetas aludindo a textos já fixados. Alceu faz essa referência em cerca de 630 a.C.; ele próprio, assim como Semônides e Tirteu, trazem vestígios dos *Erga*. Dessa forma, por volta de 600 a.C., os *Erga* já eram conhecidos no mundo Egeu. É provável que tenham existido cópias escritas em variedades locais, de acordo

<sup>84</sup> SINCLAIR, T. A. *A history of classical Greek literature*, p. 65.

<sup>85</sup> LESKY, Albin. *História da literatura grega*, p. 119.

<sup>86</sup> Cf. o item 1.7 e o quarto capítulo desta dissertação.

com os hábitos de cada copista, até que houvesse um padrão uniforme de escrita grega.

As discussões acerca da problemática da obra hesiódica começaram no Período Clássico (448-323 a.C.) e se estendem até a modernidade. Três obras foram conservadas em alguns códices e atribuídas a Hesíodo desde o princípio da discussão: a *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias*, e o *Escudo de Hércules*. Já se considerou em edições críticas antigas que todos os códices, à exceção de um, remontariam a um texto único, transcrição de um protótipo que teria muitas falhas e cuja cópia seria da Renascença Bizantina no século IX d.C.<sup>87</sup>. Esse arquétipo remontaria ao II ou III século d.C. Portanto, cerca de um milênio depois de Hesíodo. Mesmo com as descobertas recentes de vários fragmentos, chamados “catálogos”, esse lapso de tempo em relação à obra de Hesíodo não se alterou substancialmente.

A história do texto no período anterior à crítica alexandrina ainda precisa ser mais estudada. Porém, sabe-se que as obras da Antiguidade foram submetidas no século II a.C. à crítica das escolas de filologia de Alexandria e de Pérgamo, antes de chegar aos filólogos bizantinos dos séculos XII e XIII.

Os papiros trazem uma tradição anterior aos códices, mas também são posteriores à crítica alexandrina. Podem, às vezes, apresentar textos diferentes da tradição manuscrita dos códices. Através dos papiros, “nota-se que existiam na época de sua redação (I a V séculos d.C.) tradições diversas daquelas consideradas pelos códices”<sup>88</sup>.

Existem ainda as tradições indiretas, inclusive as que fornecem testemunho sobre o texto hesiódico no estado anterior ao período alexandrino. Incluem citações de filósofos como Xenofonte, Platão, Aristóteles, e escritores como Ésquines e Plutarco. Há também os comentários antigos, inclusive os dos filólogos bizantinos, os quais fornecem testemunhos antigos que eles recolheram em sua época. West<sup>89</sup> cita o texto da *scholia vetera* (com paráfrases e comentários críticos); esta não é obra de um só autor, mas de vários, dentre eles Seleuco, devendo ser datada por volta de 100 d.C.

Na Idade Média, Proclo, neoplatônico do V século, escreveu um comentário que chegou aos dias atuais em estado razoavelmente completo. Além dele, há

<sup>87</sup> Para um estudo detalhado e recente dos suportes dos *Erga*, cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 60-86.

<sup>88</sup> AUBRETON, Robert. *Introdução a Hesíodo*, p. 6.

<sup>89</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 68-69.

os comentários de João Tzetzés (cerca de 1135 a 1140), Máximo Plamude (entre 1280 e 1290), Manuel Moschopoulos (aluno de Plamude, entre 1290 e 1310), e Demétrio Triclínio (logo após Moschopoulos, muito baseado neste; seu forte é a métrica).

A edição mais antiga das obras de Hesíodo é a edição de Demétrio Chalcocondylas, ou *Editio princeps dos Trabalhos*, de cerca de 1482 em Milão. As últimas edições modernas são a edição de Aloisius Rzach (1902), a de Paul Mazon (1928)<sup>90</sup>, já citada, a de F. Solmsen (1970), e a mais recente e atualizada edição dos *Erga*, de Martin L. West (de 1978), também já citada, cujo texto grego e aparato crítico servem de base para o presente trabalho, cotejados com a edição de Mazon, conforme assinalamos na introdução.

West assinala que as três obras reconhecidas de Hesíodo são representadas por fragmentos de cinquenta e quatro manuscritos, todos do Egito, dos quais quarenta e cinco são rolos que datam do I século a.C. ao IV século d.C., e nove são códices datando do III ao VI século d.C. Nenhum deles contém o texto da *scholia vetera*; pelos menos vinte e dois papiros contém os *Erga* (em um único caso, trechos dele)<sup>91</sup>. O mais antigo desses códices é do I século d.C.

Os manuscritos medievais contêm os *Erga* mais do que qualquer outro poema de Hesíodo: juntos somam mais de duzentos e sessenta, contra mais de setenta da *Teogonia* e mais de sessenta do *Escudo*. Porém, mais de cem deles são posteriores a 1480 (data próxima à primeira edição impressa do poema). Dentre os demais, somente os anteriores a 1340 (pouco mais de trinta) são úteis, sendo que cerca da metade destes tem pouco valor para a crítica textual.

Os principais manuscritos medievais são: os manuscritos bizantinos, cuja versão mais completa é o *Códice A*, os quais reproduziriam um manuscrito perdido de cerca do X século (que West denomina “fonte e”); outro manuscrito perdido, o  $\Omega$ , representado principalmente pelo *Códice C* (segunda metade do século X, o qual é um manuscrito erudito, com acentuação de acordo com o sistema antigo, simbologia na margem, *scholia vetera* e Proclo, estes dois textos distinguidos cuidadosamente entre si); o segundo manuscrito mais antigo e mais extenso, o *D* (século XII); os comentários de Tzetzés, Moschopoulos e Triclínio; e um último

<sup>90</sup> MAZON, Paul. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*. Paris : Les Belles Lettres, 1996 (ano da 15ª tiragem, usada neste trabalho).

<sup>91</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 75.

manuscrito, o  $\Phi$ , também perdido, datado entre 1140-1180, retratado em escritos posteriores.

Todos esses manuscritos principais possuem, ligados a eles, outros manuscritos de menor importância. West conclui que “não há um bom motivo para supor que toda a tradição medieval descende de um único arquétipo minúsculo<sup>92</sup>”. Pode-se então afirmar que mais de uma cópia original contribuiu para a tradição medieval.

## 1.6. O texto do *mito das cinco raças (Erga, 106-201)*

### 1.6.1. A tradução

- 106 εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω,  
Se queres, outra história<sup>93</sup> a ti contarei como arremate<sup>94</sup>;
- 107 εὖ καὶ ἐπισταμένως, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν,  
bem e sabiamente, tu lança-a em teu coração<sup>95</sup>!
- 108 ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.  
Como nasceram da mesma origem deuses e homens mortais.
- 109 χρύσειον μὲν πρώτηιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων  
De ouro a primeira<sup>96</sup> de todas as raças dos homens mortais<sup>97</sup>
- 110 ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.  
criaram os imortais, os que têm moradas olímpias.
- 111 οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·  
Estes estavam na época de Cronos, quando no céu ele reinava;
- 112 ὥστε θεοὶ δ' ἔζων, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,  
como deuses viviam, tendo vida<sup>98</sup> despreocupada,

<sup>92</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>93</sup> Para a tradução de λόγος neste verso, cf. as p. 35-36 deste trabalho.

<sup>94</sup> Cf. a p. 31 deste trabalho.

<sup>95</sup> O vocábulo φρήν, gen. φρενός, pode ser traduzido também por “alma”, “inteligência”, “vontade”, “pensamento” (cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 2097). Paul Mazon sugere “espírito” (cf. MAZON, Paul. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 90).

<sup>96</sup> A forma πρώτηιστα é o plural do adjetivo πρώτιστος, superlativo de πρώτος (“primeiro”).

<sup>97</sup> Os termos θνητός (“mortal”) e μέροψ, -οπος (“os mortais”) se equivalem e aparecem repetidas vezes ao lado de ἄνθρωπος (“homem”, como gênero humano) no poema. O termo μέτροψ, -οπος é, na verdade, uma palavra poética usada somente no plural como epíteto para “homens”. Além desses versos (108 e 109), essas expressões se repetem nos versos 123, 143, 180 e em 253.

- 113 νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος· οὐδέ τι δειλόν  
à parte de fadiga e miséria; e nem sequer desprezível
- 114 γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι  
velhice ajuntava-se a eles, sempre de pés e mãos iguais,
- 115 τέρποντ' ἐν θαλίησι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·  
alegrando-se em festividades<sup>99</sup>, dos males afastados por todos os lados;
- 116 θνησκον δ' ὥσθ' ὕπνω δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα  
morriam como pelo sono domados; todos os bens
- 117 τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα  
eram para eles; muito fruto produzia a terra fecunda<sup>100</sup>,
- 118 αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθελημοί  
espontânea e abundante; eles, dispostos e
- 119 ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.  
sem inquietação, alimentavam-se dos bens<sup>101</sup> por meio de muitas riquezas.
- 120 {ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.}  
{Ricos em frutos, amigos dos deuses bem-aventurados.}
- 121 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,  
Mas quando então a esta raça a terra envolveu inteiramente,
- 122 τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς  
eles são, por determinação do Deus poderoso<sup>102</sup>, gênios
- 123 ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,  
corajosos, epictônios, guardiões dos homens mortais,
- 124 {οἳ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα  
{os quais certamente estão vigiando julgamentos e obras funestas,
- 125 ἤερα ἐσσάμενοι, πάντη, φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,}  
revestidos de ar, vão e vêm sem cessar, por todo o lado, sobre a terra,}

<sup>98</sup> O vocábulo θυμός, muito comum em Homero, pode ter vários sentidos, como “alma” (no sentido de “princípio da vida”), “vida”, “coração” (como sede dos sentimentos e do pensamento), e “mente” (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 810 e BAILLY, Anatole. *AB*, p. 948).

<sup>99</sup> O verbo τέρω, com dativo instrumental ἐν θαλίησι (ático θαλία), transmite a idéia de “alegrar-se”, ou “deleitar a si mesmo” (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Op. cit.*, p. 1777).

<sup>100</sup> Cf. o v. 173.

<sup>101</sup> O vocábulo ἔργα, neste verso, não possui o sentido básico de “trabalho”, “tarefa”, mas de “bem”, “substância material” (ibidem, p. 683), pois os homens dessa raça não precisavam cultivar a terra (cf. os v. 116-118).

<sup>102</sup> A expressão Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς aparece idêntica na *Teogonia*, 465, de onde é tomada. Lá, está em referência à questão do nascimento de Zeus (cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 131).

- 126 πλουτοδότηι· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.  
doadores de riquezas; e este foi seu privilégio real.
- 127 δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν  
Uma segunda raça então, muito inferior, mais tarde
- 128 ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,  
de prata criaram os que têm moradas olímpias<sup>103</sup>,
- 129 χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα.  
nem em estatura nem em inteligência semelhante à Raça de Ouro.
- 130 ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ  
Mas cem anos o filho junto à mãe cuidadosa (ficava),
- 131 ἐτρέφετ' ἀτάλλων μέγα νήπιος ᾧ ἐνὶ οἴκῳ·  
menino grande, o qual em casa crescia brincando;
- 132 ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβήσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἵκοιτο,  
mas então quando atingia a puberdade e o período da juventude alcançava,
- 133 παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες  
pouco tempo viviam<sup>104</sup>, tendo dores
- 134 ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο  
por insensatez; pois não podiam louco Excesso<sup>105</sup>
- 135 ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν  
uns dos outros manter afastado, nem aos imortais servir
- 136 ἠθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,  
queriam, nem sacrificar aos Bem-aventurados sobre sagrados altares<sup>106</sup>,

<sup>103</sup> Ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες: repetido do v. 110.

<sup>104</sup> Os verbos relacionados ao “filho”, “menino grande” aparecem, a partir daqui, flexionados no plural no texto grego.

<sup>105</sup> A sua ὕβρις se dá tanto na relação que mantêm entre si quanto na recusa em servir e sacrificar aos deuses (v. 135). É a primeira ocorrência da palavra no relato, apesar de ser um termo central. A tradição consagrou o significado desta palavra em português como sendo “desmedida”, “violência”. De fato, ela pode significar “violência libertina, suscitada pelo orgulho da força ou pela paixão”; “insolência”; “ultraje”; “homem arrogante, autoritário, violento”; “lascívia, concupiscência”, neste último caso em oposição à σωφροσύνη, que é a “temperança”, a “prudência” (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1741 e 1841). Assim, em uma definição mais abrangente, ὕβρις designa a ultrapassagem de um limite. Entretanto, tal limite varia de acordo com os valores em que se está inserido: em Homero (*Iliada* II, 158 e 203), o limite é a αἰδώς (“sentimento moral de reverência”; “respeito”; “temor da ignomínia” (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. Op. cit., p. 36); na Atenas clássica, o limite é a σωφροσύνη, qualidade de quem segue a justa medida (daí as traduções como “desmedida” ou “excesso”). Em Hesíodo, o limite é a própria Δίκη, a qual aparece associada ao ideal de justa medida. “Desmedida” ou “Violência”, como consagrou a tradição, parecem refletir apenas parcialmente o sentido original hesiódico. Assim sendo, “Excesso” traduz melhor a noção em português (optamos pelo substantivo próprio porque o conceito aparece personificado no texto grego, o mesmo ocorrendo com “Justiça”).

- 137 ἢ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα  
o que é norma para os homens segundo os costumes. Por conseguinte,
- 138 Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμάς  
Zeus Cronida os escondeu encolerizado, porque honras
- 139 οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.  
não davam aos Bem-aventurados deuses, os quais possuem o Olimpo.
- 140 αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,  
Mas depois que também a esta raça a terra envolveu inteiramente,
- 141 τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται,  
eles são chamados hipocônios, bem-aventurados mortais,
- 142 δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.  
segundos, mas, em todo caso, a honra também os acompanha.
- 143 Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων  
E Zeus pai, terceira, outra raça de homens mortais,<sup>107</sup>
- 144 χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον,  
de bronze fez, não se assemelhando em nada à argêntea,
- 145 ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον, οἷσιν Ἄρης  
dos freixos, terrível e forte, para os quais de Ares
- 146 ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες· οὐδέ τι σῖτον  
obras funestas e violências<sup>108</sup> interessavam; nenhum trigo
- 147 ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν·  
comiam, e de aço tinham sólido coração;
- 148 ἄπλαστοι· μαγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι  
inacessíveis; grande força e braços invencíveis
- 149 ἐξ ὠμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.  
dos ombros brotavam sobre as robustas articulações.

<sup>106</sup> “Sobre altares”, ἐπὶ βωμοῖς, está em relação com θεοῖς (“aos deuses”) do v. 139.

<sup>107</sup> Desaparece a fórmula ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (“criaram os que têm moradas olímpias”), usada na criação das duas primeiras raças (v. 110 e 128), e aparece, no lugar dos deuses, Zeus; ele, especificamente, criou a Raça de Bronze.

<sup>108</sup> Neste verso, ὕβρις está no plural; nessa forma, West demonstra significar “atos de violência” (cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 187). O termo aqui não está personificado (cf. v. 134); daí a tradução que propomos em português: “violências”. Liddel & Scott propõem para ὕβριες “atos libertinos, irresponsáveis”, ou “ultrajes” (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1841).

- 150 τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἴκοι,  
Deles<sup>109</sup> eram<sup>110</sup> brônzeas as armas, e brônzeas as casas,
- 151 χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.  
com bronze trabalhavam: negro ferro não havia.
- 152 καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες  
E eles, por suas próprias mãos tendo sucumbido,
- 153 βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο  
foram para a húmida morada do gelado Hades,
- 154 νώνυμοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας  
anônimos<sup>111</sup>; a morte, certamente, sendo eles terríveis,
- 155 εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο.  
envolveu-os negra; deixaram a luz brilhante do sol.
- 156 αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,  
Mas quando também a esta raça a terra envolveu inteiramente<sup>112</sup>,
- 157 αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη  
de novo ainda outra, quarta, sobre a terra fecunda,
- 158 Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,  
Zeus Cronida fez, mais justa e melhor<sup>113</sup>,
- 159 ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γένος, οἳ καλέονται  
raça divina de homens heróis, os quais são chamados
- 160 ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.  
semideuses, geração anterior<sup>114</sup> (à nossa) sobre a terra infinita.

<sup>109</sup> O artigo gen. plural pode ter valor possessivo, equivalendo a um pronome deste tipo. Tal uso se dá quando não se há dúvida acerca do possuidor (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 147. v. 1).

<sup>110</sup> Aqui, por se tratar de apenas uma forma verbal, estabelecemos a concordância verbal do português no plural, apesar de a forma grega estar no singular (ἦν); todo o contexto anterior refere-se aos μερόπων ἄνθρωποι (“homens mortais”) da Raça de Bronze, no v. 143.

<sup>111</sup> O vocábulo νώνυμοι (“anônimos”) também tem o sentido de “sem glória” (cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1338).

<sup>112</sup> Cf. os v. 121 e 140, onde os mesmos termos κατὰ γαῖα κάλυψεν (“a terra envolveu inteiramente”) introduzem a vida após a morte das outras duas raças anteriores.

<sup>113</sup> O termo ἀρείων (“melhor”), comparativo de ἀγαθός (“bom”), pode também ter o sentido de “mais valente”, “mais forte”, expressando o “ser melhor” em termos de força ou valentia (ibidem, p. 263), como aparece na fala do falcão ao rouxinol no v. 207 do poema. Neste verso, a Raça dos Heróis é *melhor* que a anterior por ser mais justa e mais valente (cf. comentário nas p. 70-71 deste trabalho).

<sup>114</sup> O termo προτέρη é usado, em geral, para referência a tempos passados em oposição a tempos presentes; neste caso, em referência a γενεή: “geração anterior” (ibidem, p. 1684).

- 161 καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ  
E a estes tanto a guerra má quanto o grito de guerra espantoso<sup>115</sup>,
- 162 τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,  
a uns sob Tebas de Sete Portas, na terra Cadméia,
- 163 ὄλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,  
aniquilaram combatendo por causa dos rebanhos de Édipo,
- 164 τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης  
e a outros, carregados para além do grande abismo do mar,
- 165 ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο.  
para Tróia levaram por causa de Helena de belo cabelo,
- 166 ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψεν,  
ali onde certamente aos quais termo de morte envolveu,
- 167 τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἦθε' ὀπάσσας  
e à parte dos humanos dando-lhes<sup>116</sup> sustento e morada,
- 168 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατήρ ἐν πείρασι γαίης,  
Zeus Cronida pai estabeleceu nos confins da terra,
- 170<sup>117</sup> καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
e (são) estes que habitam tendo coração<sup>118</sup> tranqüilo,
- 171 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην·  
na Ilha dos Bem-aventurados, junto ao Oceano<sup>119</sup> profundo:
- 172 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν  
heróis afortunados, aos quais doce fruto
- 173 τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.  
três vezes ao ano florescendo produz a terra fecunda.
- 173<sup>a</sup> {τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.  
{Longe dos imortais<sup>120</sup>; entre eles Cronos reina.<sup>121</sup>}

<sup>115</sup> Os termos φύλοπις αἰνὴ são freqüentes em Homero, expressando a zoeira imensa do combate (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 40 e 1962). Mazon sugere o sentido dessa expressão como “combate doloroso” (cf. MAZON, Paul. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 92).

<sup>116</sup> A forma verbal ὀπάσσας é um particípio aoristo nominativo singular masculino do verbo ὀπάσσω (“dar”, cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. Op. cit., p. 1237). Seu sujeito é Zeus Cronida no verso seguinte.

<sup>117</sup> O v. 169 é, no texto de West, o 173<sup>a</sup>.

<sup>118</sup> Cf. a nota 98 (p. 45) acerca da tradução no v. 112.

<sup>119</sup> Ὀκεανός, personificado, filho de Urano e Gaia, deus do Mar, personagem da *Teogonia*, 126-133 (cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 113).

- 173<sup>b</sup> ... (.) γάρ μιν ἔλυσε πατ[ῆρ ἀνδρῶ]ν τε θε[ῶν τε·  
 173<sup>c</sup> νῦν δ' ἤδη] μετὰ τοῖς τιμῆ[ν ἔ]χει ὡς ἐ[πιεικές,  
 173<sup>d</sup> Ζεὺς δ' αὖτ' ἄλλο γένος θῆκ[εν μερόπων ἀνθρώπων,  
 173<sup>e</sup> τῶν οἱ νῦ]ν γεγάσιν ἐπὶ [ }<sup>122</sup>  
 174 μῆκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι  
 Não mais, então, estivesse eu limitado entre os quintos  
 175 ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.  
 homens<sup>123</sup>, mas antes morrido ou depois nascido.  
 176 νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ  
 Pois agora está a Raça de Ferro; nem durante o dia  
 177 παύσονται καμάτου καὶ διζύου οὐδέ τι νύκτωρ  
 ficarão livres<sup>124</sup> do trabalho árduo e da miséria<sup>125</sup>, e nem à noite  
 178 τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.  
 de se afligir; e penosas inquietações os deuses (lhes) darão.  
 179 ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.  
 Mas, apesar disso, entre eles<sup>126</sup> bens (e) desgraças estarão misturados<sup>127</sup>.  
 180 Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,  
 Zeus destruirá também a esta raça de homens mortais,  
 181 εὔτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.  
 quando nascerem já em sua plenitude, com fontes encanecidas.

<sup>120</sup> A expressão τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων (“longe dos imortais”) aparece na *Teogonia* (v. 302), junto com θεῶν (“longe dos Deuses imortais”), em referência à morada da Víbora (ibidem, p. 121-122).

<sup>121</sup> Este verbo, também com dativo, aparece no v. 111 e na *Teogonia* (v. 71), em referência a Zeus. Cf. a análise da tradição presente neste verso na crítica textual adiante.

<sup>122</sup> Cf. a situação destes versos, bem como dos demais envoltos por chaves, nos itens **1.6.2** e **1.6.3** adiante.

<sup>123</sup> Os homens da quinta raça, a Raça de Ferro.

<sup>124</sup> O verbo παύσομαι (“ficar livre”) está no plural concordando ideologicamente com ἀνδράσιν (“homens”, no dativo plural), seu sujeito, e não com γένος (“raça”).

<sup>125</sup> A expressão καμάτου καὶ διζύου (“do trabalho árduo e da miséria”) é semelhante à empregada no v. 113.

<sup>126</sup> A tradução “entre eles” toma como referência para o artigo dativo plural τοῖσι a expressão “entre os homens da quinta raça” (dativo plural πέμπτοισι ἀνδράσιν) dos v. 174-175. Outra tradução possível seria “às desgraças bens estarão misturados”, referindo-se o artigo dativo com valor de pronome ao dativo plural κακοῖσιν (“às desgraças”). Este referente é mais próximo, está no mesmo verso; contudo, escolhemos a referência dos v. 174-175 por condizer melhor, a nosso ver, ao contexto desse trecho do poema: a descrição da Raça de Ferro, v. 174-201.

<sup>127</sup> Estabelecemos na tradução a concordância em português; a forma da 3ª pessoa do singular (μεμείξεται) é devido ao seu sujeito neutro ἐσθλὰ, τὰ (“bens”) e κακόν, τό (“mal”, “desgraça”). Em grego, quando o sujeito do verbo está no neutro plural, o verbo fica, geralmente, no singular (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 259-260. v. 1).

- 182 οὐδὲ πατὴρ παῖδεσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες,  
Nem pai aos filhos (será) semelhante<sup>128</sup>, e nem (aos pais)<sup>129</sup> os filhos,
- 183 οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,  
nem hospedeiro a hospitaleiro e companheiro a companheiro,
- 184 οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.  
nem irmão será querido (ao irmão)<sup>130</sup>, como antes certamente (era).
- 185 αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆς·  
Também prontamente desprezarão os pais envelhecendo (estes);
- 186 μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι,  
e, assim, repreenderão aos pais insultando-os com ásperas palavras,<sup>131</sup>
- 187 σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδὲ μὲν οἳ γε  
cruéis, não conhecendo<sup>132</sup> a vingança<sup>133</sup> dos deuses; e ainda sem
- 188 γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν.  
aos envelhecidos pais os alimentos<sup>134</sup> retribuir<sup>135</sup>.
- 189 χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·  
Com a justiça nas mãos<sup>136</sup>: um ao outro despojará a cidade;
- 190 οὐδὲ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου  
nem benefício algum haverá ao fiel no juramento, nem ao justo,
- 191 οὐτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν  
nem ao bom<sup>137</sup>, muito mais ao malfeitor e ao homem

<sup>128</sup> A falta de “semelhança” (ὁμοῖος), a julgar pelos v. 183 e 184, se dá não só fisicamente (v. 181), mas também no comportamento ético.

<sup>129</sup> Deve-se subentender, aqui, o dativo πατρί (“aos pais”). Cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 199.

<sup>130</sup> Aqui, o mesmo paralelo identificado no v. 182.

<sup>131</sup> A assertiva clara de Hesíodo nos versos 331-334 do poema (nos quais assevera que Zeus julgará, irritado, “quem ao velho pai ultraja na velhice com ásperas palavras”), confirma os “filhos” como sendo ainda o sujeito dessa ação.

<sup>132</sup> A forma εἰδότες é o particípio perfeito, nominativo plural masculino de εἶδω (“conhecer”, “observar”), verbo defectivo cujo perfeito possui valor de presente (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 27-28. v. 2).

<sup>133</sup> Segundo Liddell & Scott (cf. *LSJ*, p. 1238); Anatole Bailly sugere “respeito” (cf. *AB*, p. 1389).

<sup>134</sup> Não só serão desrespeitosos com os pais idosos, como também sequer cuidarão deles.

<sup>135</sup> A forma verbal δοῖεν é optativo, 3ª pessoa do plural ativa do aoristo II de δίδωμι (“dar”, “retribuir”), raiz pura (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 53. v. 2). Fazemos esta observação porque, no texto estabelecido por Paul Mazon (cf. MAZON, Paul. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 90), a partícula κέν (ático ἔν) no v. 187 daria a este optativo o valor *potencial* (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 293. v. 1): a tradução seria “sem *poder* oferecer”. Cf. a crítica textual do verso 187 na p. 59 deste trabalho.

<sup>136</sup> O termo χειροδίκης é definido por Liddell & Scott como “alguém que estabelece seu direito pela mão, que usa o direito pela força (cf. *LSJ*, p. 1985). Segundo Anatole Bailly, o termo é formado de χεῖρ (gen. χεῖρός, “mão”) e δίκη (“justiça”); cf. *AB*, p. 2131.

- 192 ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδώς  
violento<sup>138</sup> julgarão dignos; (samente)<sup>139</sup> com a justiça nas mãos<sup>140</sup>
- 193 ἔσσεῖται· βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα  
respeito haverá: o covarde prejudicará ao homem mais valente,
- 194 μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται.  
anunciando discursos<sup>141</sup> desleais<sup>142</sup>, e sobre juramento os invocarão como  
[testemunhas<sup>143</sup>.
- 195 Ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασιν  
Zelo<sup>144</sup>, aos homens miseráveis todos juntos,
- 196 δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσῃ, στυγερώπης.  
maldizente<sup>145</sup>, alegre pelo mal<sup>146</sup>, os acompanhará, de olhar funesto<sup>147</sup>.
- 197 καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης  
E então, para o Olimpo, desde a terra de vastos caminhos,
- 198 λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένω χροά καλόν  
envolvido<sup>148</sup> o belo corpo com brilhantes mantos<sup>149</sup>,

<sup>137</sup> A expressão ἀγατοῦ (“ao bom”) está em antítese com κακῶν (“ao malfeitor”), da mesma forma que ὕβριν ἀνέρα (“ao homem violento”) está em antítese com δικαίου (“ao justo”, v. 190).

<sup>138</sup> O termo ὕβρις (v. 191), segundo West, é a personificação do próprio ἀνὴρ (“homem”); este é a própria ὕβρις encarnada (cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 202). Anatole Bailly ratifica: “homem violento” (cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1982).

<sup>139</sup> Cf. a crítica textual na p. 59 deste trabalho.

<sup>140</sup> Repetição da idéia proposta por χειροδίκης do v. 189; aqui, δίκη δ' ἐν χερσὶ. A justiça será decidida pela força do mais forte.

<sup>141</sup> Anatole Bailly apresenta como significado de μῦθος (além de “palavra” ou “discurso”) “discurso público” (op. cit., p. 1303). Liddell & Scott dão a mesma significação para o termo neste verso (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1151).

<sup>142</sup> A expressão σκολιοῖς ἐνέπων (“anunciando desleais”) é atribuída aos juizes (“reis”) no verso 262 do poema, qualificando as δίκαι (“sentenças”, “julgamentos”) executadas por eles (“anunciando sentenças desleais”). Logo em seguida, no v. 264, Hesíodo os classifica como δωροφάγοι (“comedores-de-presentes”). Fica claro, então, que Hesíodo faz referência neste verso aos juizes que o prejudicaram, contemporâneos seus entre os homens da Raça de Ferro.

<sup>143</sup> O verbo ὄμνυμι significa “invocar como testemunha dum juramento” (cf. BAILLY, Anatole. Op. cit., p. 1374). Aqui, as testemunhas são as palavras dos “discursos desleais”.

<sup>144</sup> Na *Teogonia* (v. 383-385) aparece esse personagem, irmão de Vitória (Νίκη), Poder (Κράτος) e Força (Βίαι), filho de Estige (Στύξ) e Palas (Παλλάς). Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 127. Aqui, ele aparece ligado à má Éris (v. 28); seria a “inveja”, o “ciúme”, com conotação negativa. A boa Éris é acompanhada pelo bom Zelo (cf. v. 23-24 e 312 do poema).

<sup>145</sup> Liddell & Scott propõem para δυσκέλαδος a tradução “com língua de malícia” (op. cit., p. 457); Anatole Bailly propõe “maldizente” (op. cit., p. 551).

<sup>146</sup> Liddell & Scott propõem para κακόχαρτος “que se alegra no mal” (op. cit., p. 864); Anatole Bailly propõe “que se regozija da desgraça dos outros” (op. cit., p. 1007); esse termo é formado de κακός (“mal”) e χαίρω (“regozijar-se”).

<sup>147</sup> Liddell & Scott propõem “olho, semblante terrível” (op. cit., p. 1657); Anatole Bailly propõe “de olhar funesto, fatal” (op. cit., p. 1803); vocábulo formado de στυγερός (“horrrível”, “odioso”) e ὄψ (“olho”, “semblante”).

- 199 ἄθανάτων μετὰ φῶλον ἵτον προλιπόντ' ἀνθρώπους  
irã<sup>150</sup> para a grei dos imortais, deixando para trás os homens,
- 200 Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρά  
Aidós e Némesis<sup>151</sup>; e deixarão as funestas aflições<sup>152</sup>
- 201 θνητοῖς ἀνθρώποισι, κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.  
aos homens mortais, e contra o mal não haverá defesa<sup>153</sup>.

### 1.6.2. O texto como unidade literária

O mito das cinco raças está demarcado tanto tematicamente (a questão da justiça e do excesso) quanto formalmente, com a preposição εἰ, o sintagma nominal ἕτερος λόγος e o verbo ἐκκορυφῶ no verso 106, e o advérbio νῦν com o termo αἶνος no verso 202, tratando, assim, do início de novo relato a partir deste

<sup>148</sup> A forma verbal καλυψαμένω (“envolvido”), particípio aoristo passivo de καλύπτω, está no dual, conforme ἵτον (“irã”, v. 199), referindo-se ao “belo corpo” do par de deusas (v. 200), tomada esta expressão coletivamente.

<sup>149</sup> “Com brilhantes mantos” (λευκοῖσιν φόρεσσι) sugere modéstia e pureza.

<sup>150</sup> A forma verbal ἵτον pertence ao verbo εἶμε (“ir”, “partir”), defectivo, geralmente usado na forma de presente para expressar o futuro (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 60. v. 2). Essa forma é a 3ª pessoa do dual no presente (com valor de futuro): seu sujeito são Aidós e Némesis no verso seguinte.

<sup>151</sup> Estas duas personalidades também aparecem em dupla na *Iliada* II, 649 e XIII, 121 et seq. Paul Mazon sugere para elas as idéias de “Consciência e Vergonha”; segundo ele, “a primeira dessas deusas representa a consciência individual, o sentimento da honra; a segunda, a consciência pública, a opinião, e, por conseqüência, o temor desta opinião, o ‘respeito humano’ (cf. *Iliada*, XIII 122). Somente estas duas são os freios que podem reter as paixões humanas. Se eles desaparecem, elas se dão livre fluxo” (cf. MAZON, Paul. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 93). Martin West assevera que ambas são forças que inibem a perversidade, uma trabalhando internamente, outra externamente como desaprovação pública (WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 204). Némesis aparece na *Teogonia*, 223-224 como “Filha da Noite”, Νύξ (cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 117). Liddell & Scott apresentam a noção de “Reverência” para Aidós, personificada (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 36) e de “Retribuição” para Némesis (ibidem, p. 1167); Anatole Bailly apresenta para αἰδώς (não personificada) a noção de “honra, poder, vergonha, respeito” (cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 41) e para Némesis (substantivo próprio) a noção de “justiça distributiva”, a qual, em referência à deusa, faz com que esta retribua, seja “justiceira implacável de toda ὕβρις, soberba ou violência” (ibidem, p. 1318). Némesis está ligada ao verbo νεμεῖν (“distribuir”, “repartir”, “dividir”). Outras noções possíveis para a tradução em português desse par de deusas seriam “Vergonha e Desdém”, “Consciência e Equidade”, “Honra e Equidade”, e “Pudor e Respeito”. As duas são as últimas divindades que habitavam com os mortais; diante da ruína total imposta pela ὕβρις, ambas vão fazer companhia aos outros imortais, abandonando os homens à própria sorte.

<sup>152</sup> A formulação λείπεται ἄλγεα λυγρά (“deixarão funestas aflições” encontra-se na *Iliada* XXIV, 742).

<sup>153</sup> O termo ἀλκή, usado com gen. (κακοῦ), expressa defesa ou ajuda contra alguma coisa (cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. Op. cit., p. 67); ou, ainda com gen., “força”, “auxílio”, “socorro” contra alguma coisa que alguém repele (cf. BAILLY, Anatole. Op. cit., p. 81).

verso<sup>154</sup>.

Além dos problemas que serão analisados adiante na crítica textual, há interrupções no texto que merecem análise pela crítica da redação (a qual, por ser breve, incluímos neste item do trabalho).

O primeiro problema se dá com os versos 124 e 125. Os manuscritos interpolaram esses versos a partir dos versos 254-255, seguindo a indicação de φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (“guardiões dos homens mortais”). Nesta posição, estes versos quebram a seqüência entre os versos 123 e 126; os espíritos são δαίμονες (v. 122, “agentes divinos”, “gênios”), ἐσθλοί (v. 123, “corajosos”), e πλουτοδόται, (v. 126, “doadores de riquezas”), e não “agentes secretos” com “investidura policial”. Naquele contexto (verso 250 e seguintes), este aspecto “policial” aparece em resposta à argumentação lá desenvolvida. West acredita que os “guardiões de Zeus” que aparecem naquele contexto não são identificados, pelo próprio Hesíodo, com os δαίμονες do verso 121 e seguintes<sup>155</sup>.

Outra interrupção se dá nos versos 179-181, os quais parecem interromper a seqüência lógica do texto (o verso 182 parece seguir melhor ao verso 178). Entretanto, é de se esperar que Hesíodo fizesse algum relato do fim da Raça de Ferro, a exemplo do que fizera com as anteriores.

Além disso, os bebês já envelhecidos formam o molde que começou com os homens sempre-jovens da Raça de Ouro e os amadurecidos tardiamente da Raça de Prata<sup>156</sup>. Por fim, vale ressaltar que esses versos não apresentam problemas de crítica textual (são atestados em todos os testemunhos antigos).

Outro problema redacional ocorre no verso 189; Paul Mazon atesta esse verso com reservas (entre colchetes), mas West o considera autêntico. De fato, à primeira vista, ele parece quebrar a seqüência entre os versos 188 e 190; além disso, a expressão χειροδίκαι (“com a justiça nas mãos”) reaparece no verso 192 sob a forma δίκη δ’ ἐν χειρσί.

Entretanto, West acredita que a falta de conexão com o verso 188 não é tão forte que levasse a rejeitar o verso como autêntico<sup>157</sup>, pois no reinado da ὕβρις a δίκη está ausente; então o direito é efetuado pela força, pela violência (χειροδί-

<sup>154</sup> Cf. o item 1.2.3 desta dissertação.

<sup>155</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 183.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 201.

καί): a força é o seu direito. De qualquer forma, a falta de coerência em seu contexto e a repetição no verso 192 reforçam a tese de uma inserção.

Afora estes casos, o texto não apresenta outros problemas redacionais, podendo se concluir, então, que o *mito das cinco raças* é, como um todo, uma unidade textual e também redacional.

### 1.6.3. A crítica textual

Os gregos praticaram a crítica de textos a partir dos séculos VI e V a.C., aplicando-a primeiramente aos poemas homéricos. Eles empregavam o método conjectural; como não havia outro método, os termos “correção” e “crítica” dos textos significavam a mesma coisa. De forma diferente, no mundo moderno o crítico se esforça por aplicar os métodos mais rigorosos e com inúmeras precauções para se chegar, ao máximo possível, ao texto que teria sido o original. Mas durante muito tempo utilizaram-se apenas os métodos comparativos<sup>158</sup>.

O relato do *mito das cinco raças* apresenta dezenas de variações em detalhes lexicais, segundo o aparato crítico da edição de West. Entretanto, a maior parte deles não altera o sentido geral dos versos. Trataremos, a seguir, dos casos mais relevantes, cotejando a edição de West com a de Mazon, analisando as respectivas argumentações.

O caso mais relevante de crítica textual nesse relato ocorre após o verso 173: alguns fragmentos antigos trazem quatro linhas após esse verso que não são atestadas na tradição medieval, estando presentes em dois papiros e ausentes em um<sup>159</sup>. West e Mazon classificam esses versos com letras minúsculas sobrescritas de “b” até “e”, ficando 173<sup>b</sup>, 173<sup>c</sup>, 173<sup>d</sup> e 173<sup>e</sup> em West e 169<sup>b</sup>, 169<sup>c</sup>, 169<sup>d</sup> e 169<sup>e</sup> no texto de Mazon, pois antigamente esses versos eram numerados após o verso 169 devido à sua posição em alguns manuscritos<sup>160</sup>. O verso anterior a esses quatro, denominado por West de 173<sup>a</sup> e por Mazon de 169<sup>a</sup>, foi preservado pela *scholía vetera* e também por Zenóbio, o paremiógrafo (século II d.C.)<sup>161</sup>, aparecendo então em alguns poucos manuscritos medievais; é o único desses cinco que está

<sup>158</sup> Cf. FROGER, J. Les méthodes de critique textuelle. In: \_\_\_\_\_. *La critique des textes et son automatisaion*, p. 27-34.

<sup>159</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 77.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 194.

completo.

Todo o trecho dos cinco versos aparece entre chaves em West e entre colchetes em Mazon. Afora o verso 173<sup>a</sup> (que está completo), dois apresentam brechas e todos os quatro apresentam várias possibilidades de leitura.

Paul Mazon não considera o verso 169<sup>a</sup> (173<sup>a</sup>) autêntico; segundo ele, “a legenda à qual ele faz alusão, de que Zeus libertou Cronos e perdoou aos Titãs, é posterior a Hesíodo”<sup>162</sup>. Já West acredita que o papel atribuído a Cronos (governador dos Bem-aventurados) neste verso não provém necessariamente de uma tradição tardia, mas de uma idéia derivada pela expansão advinda do reinado de Cronos sobre a Raça de Ouro (*Erga*, 111): “Ele não somente reinou sobre a abençoada raça de homens num passado distante: ele ainda governa sobre eles numa terra distante”<sup>163</sup>. Trata-se do *mito do paraíso perdido*.

De qualquer forma, pesa contra este verso o fato de o papel atribuído a Cronos estar em confronto com a narração da *Teogonia*, 715-735 e 851 (Zeus aprisionou os Titãs no Tártaro, distante da terra)<sup>164</sup>.

A julgar pela obra de Homero, não era comum versos genuínos desaparecerem simplesmente por objeção a eles por parte dos críticos. Isso é, de fato, uma forte evidência contra a autenticidade desses versos, especialmente em relação aos versos 173<sup>b-e</sup>.

Em nosso trabalho, optamos por traduzir somente o primeiro, o 173<sup>a</sup> em West, deixando os demais de fora da tradução pelo seu estado precário de reconstituição.

Os versos 112 e 113 estão influenciados pelo trecho de 90 a 92 (“Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim”). No 113, Mazon estabelece o genitivo plural πόνων (de πόνος, “fadiga”, “pena”), ao passo que West estabelece o singular πόνου. Mazon segue o texto proposto pelo historiador Diodoro da Sicília (século I a.C.), o qual propõe um texto para os versos 111 a 120 que se afasta de outros textos tradicionais. West prefere o papiro Π<sub>8</sub> (início do século V d.C.); além disso, ele assevera que os paralelos confirmam o singular em detrimento do plural, o qual, segundo ele, pode ser explicado por influência da semelhança com

<sup>162</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 92.

<sup>163</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 195.

<sup>164</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 145-147 e 153.

o verso 91<sup>165</sup>. De fato, neste caso, as evidências apontam para o texto de West.

Outras pequenas diferenças entre os textos de West e Mazon se dão entre esses versos (111 a 120), a principal em relação ao verso 120, o qual só é testemunhado em Diodoro; neste caso, Mazon não segue Diodoro e não aceita este verso, mas West o aceita com reservas (entre chaves).

De fato, um verso tão escassamente atestado pelos testemunhos tem ampla probabilidade de não ser autêntico; entretanto, ele possui semelhança com o pensamento de Hesíodo (como pode ser atestado nos versos 308 e 309: “Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos e, trabalhando, muito mais caros serão aos imortais”), o que justifica sua inclusão com reservas.

Os versos 124 e 125 são normalmente omitidos pelos manuscritos antigos, sendo atestados com incerteza na tradição tardia. Esses versos não aparecem nos papiros; Proclo e Plutarco os mantêm, seguindo a *scholia vetera*, mas num trecho de antiguidade incerta. Tanto West quanto Mazon inserem esses versos com reservas; em verdade, esses mesmos versos são atestados com certeza como versos 254 e 255, revelando a duplicação.

Outro caso de crítica textual aparece no verso 132. Martin West estabelece ἄρ' ἦβήσαι, ou seja, a partícula adverbial ἄρα (“então”) e o verbo ἦβάω (“atingir a puberdade”<sup>166</sup>); ele rejeita a leitura ἀνηβήσαι (verbo ἀνηβάω, “rejuvenescer”<sup>167</sup>), estabelecida por Mazon. Outra leitura atestada seria ὅταν ἦβήσαι (“quando atingia”).

Pelos testemunhos, as três leituras são possíveis, as duas primeiras mais evidentes. West rejeita ἀνηβάω pelo sentido usual deste verbo, “rejuvenescer”<sup>168</sup>. Entretanto, ἀνηβάω também pode significar “crescer”, “chegar à juventude” (sentido primeiro dado por Anatole Bailly)<sup>169</sup>. Dessa forma, tanto um texto (estabelecido por West) quanto outro (estabelecido por Mazon) não traz diferença significativa ao contexto do verso.

No verso 141, Paul Mazon, seguindo A. Rzach e Peppmüller, atesta o dativo plural θνητοῖς<sup>170</sup>, em vez do nominativo θνητοί estabelecido por West. Pela

<sup>165</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 179.

<sup>166</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 762.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>168</sup> Cf. WEST, M. L. *Op. cit.*, p. 184.

<sup>169</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 158.

<sup>170</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 91.

escolha de Mazon, pode-se entender então o termo como um agente da passiva (“pelos mortais”) em dativo, o que não deixa de ser possível<sup>171</sup>. Pelos testemunhos, o nominativo plural proposto por West é mais evidente. Este autor argumenta que a construção adotada por aqueles eruditos não tem paralelo, sintaticamente, na épica ou *epopéia* grega. Para ele, Hesíodo teria escrito τοὺς μὲν...(acusativo plural) θνητοὶ καλέουσιν<sup>172</sup>. A opção de Mazon é defendida por Jean-Pierre Vernant<sup>173</sup>, pois condiz melhor com a estrutura paralela que este autor argumenta estar por trás do relato das cinco raças<sup>174</sup>.

No verso 168, Mazon estabelece ἐς πείρατα (ático εἰς com acusativo: “para”, “em direção a”)<sup>175</sup>, ao passo que West assinala ἐν πείρασι (ἐν com dativo: locativo, “no”)<sup>176</sup>. Anatole Bailly<sup>177</sup> e Liddell & Scott<sup>178</sup> citam o verbo καταβάω (“estabelecer”, “fazer habitar”) com o complemento em acusativo neste verso. Mas na *Teogonia* (v. 329), ele aparece também com dativo<sup>179</sup>. A opção adotada por Mazon não é assinalada no aparato crítico de sua edição; já West assinala ἐς πείρατα presente em alguns manuscritos medievais, mas a sua escolha por ἐν πείρασι é atestada pelo papiro Π<sub>38</sub> (I ou II século d.C.). De qualquer forma, ambas as leituras não trazem modificação substancial ao sentido do texto.

No verso 178, Mazon estabelece a forma do particípio presente nominativo plural masculino φθειρόμενοι (do verbo φθείρω, “destruir”, “arruinar”), ao passo que West estabelece τειρόμενοι (particípio médio-passivo de τείρω, “afligir”, “oprimir”). A forma adotada por Mazon é atestada em vários testemunhos indiretos; o papiro Π<sub>8</sub> (início do V século d.C.) é o único que traz este trecho, mas com brecha, apresentando ]ειρόμενοι. West justifica sua escolha afirmando que existe espaço para apenas uma letra na brecha do Π<sub>8</sub>. Além disso, para ele τειρόμενοι dá um sentido melhor ao contexto do que φθειρόμενοι, presente em dois manuscritos. Ainda pesa o fato de que τειρομεν- está presente em muitos versos de

<sup>171</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 398. v. 1.

<sup>172</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 187.

<sup>173</sup> Cf. a argumentação em VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 122-127.

<sup>174</sup> Cf. o item 1.8.1 deste trabalho.

<sup>175</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 427. v. 1.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1043.

<sup>178</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 902.

<sup>179</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 123.

Homero<sup>180</sup>. De qualquer forma, também neste caso as duas leituras não trazem modificações substanciais ao sentido do texto.

No verso 187, Mazon estabelece a partícula *κεν* (eolismo equivalente ao ático *ᾗν*), característico de Homero<sup>181</sup>, e West estabelece *μεν*; esta última é amplamente atestada nos testemunhos<sup>182</sup>. Apesar disso, West admite que, em se tratando de uma sentença negativa, a partícula potencial poderia ser admitida<sup>183</sup>.

O verso 189, cuja aceitação, conforme vimos, é polêmica, está presente em vários manuscritos medievais, no grande códice D (*Laurentiano* 31,39, do XII século), e em dois papiros do segundo século (*Π<sub>43</sub>* e *Π<sub>44</sub>*), além de vários testemunhos indiretos. Como se vê, há testemunhos suficientes para, como fez West, mantê-lo no texto de Hesíodo.

No verso 193, Mazon estabelece a negação *οὐκ ἔσται* (“não haverá”) em lugar de *ἔσσειται* (“haverá”) estabelecido por West. Paul Mazon não justifica sua escolha<sup>184</sup>. Seu texto se baseia na obra do crítico Joannes Stobaeus (V século d.C.); os demais escritos atestam a leitura de West, à exceção do historiador Eustathius Epiphaniensis, do V século d.C., que atesta o verbo no presente *οὐκ ἔστιν* (“não há”)<sup>185</sup>.

À primeira leitura, o texto com a negativa teria mais sentido: os homens da Raça de Ferro, ao fazer a “justiça com as mãos”, eliminariam a consciência individual, a honra. Entretanto, além da evidência dos testemunhos, a hipótese da negação estaria em desacordo com os versos 197-200: Hesíodo não diria que “Aidós não estará lá” e, poucos versos depois, que “então Aidós partirá dentre os homens”<sup>186</sup>. Aidós é a personificação da consciência, do pudor, da honra.

Na nossa tradução, inserimos o advérbio “somente” no verso 192 com o intuito de manter o sentido original.

Por fim, no verso 198, Mazon estabelece a forma neutra *καλυψαμένα* (“envolvido”), mas sem testemunho relevante. A forma dual adotada por West (*καλυψαμένω*), segundo seu aparato crítico, encontra respaldo no *Π<sub>43</sub>* (II século) e

<sup>180</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 197.

<sup>181</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 399. v. 2.

<sup>182</sup> Cf. MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 93, e WEST, M. L. Op. cit., p. 104.

<sup>183</sup> WEST, M. L. Op. cit., p. 201.

<sup>184</sup> MAZON, Paul. Loc. cit.

<sup>185</sup> WEST, M. L. Op. cit., p. 104.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 203.

em vários outros manuscritos medievais<sup>187</sup>. Este autor assevera que, originalmente, o grego não separava as formas do feminino e do dual (as deusas do verso 200, a quem se refere essa forma nominal, são substantivos femininos em grego)<sup>188</sup>.

#### 1.6.4. A lingüística do texto: principais aspectos morfossintáticos, semânticos e estilísticos

O relato se inicia com o anúncio do que Hesíodo pretende narrar. O segundo verbo que aparece (v. 106), ἐκκορυφώ (“contar uma história”) encontra-se no tempo futuro<sup>189</sup>. H. G. Liddell & R. Scott indicam que este verbo traz o sentido de “contar uma história sucintamente, expondo os pontos principais”<sup>190</sup>; o mesmo juízo emite Anatole Bailly<sup>191</sup>. Esse verbo é formado pela preposição ἐκ (que pode dar a idéia de *fim*, *remate*, *acabamento*, *conclusão*)<sup>192</sup> com o substantivo κορυφή (“cume”, “coroa”, “remate”)<sup>193</sup>. Daí Paul Mazon preferir dar o sentido desse verbo como “coroarei”<sup>194</sup>.

Já Martin West, que, conforme já foi assinalado, considera este verbo a “cabeça da história”, acredita que Hesíodo quis provavelmente expressar o sentido de “expor sumariamente”<sup>195</sup>. Segundo ele, uma interpretação possível oferecida pela *scholia vetera* é ἀνακεφαλαιώσομαι (“recapitularemos”, “tomaremos em conjunto”)<sup>196</sup>, do verbo ἀνακεφαλαίω.

Às vezes, a estilística da métrica revela o linguajar artificial e literário de Hesíodo. É o que ocorre no verso 113, com a fórmula οὐδέ τι, a qual normalmente aparece nesta posição nos versos (quase ao final), sendo τι um provável artifício literário<sup>197</sup>.

Já foi assinalado neste trabalho que o dialeto utilizado por Hesíodo é o é-

<sup>187</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>189</sup> Cf. a observação sobre este verbo na p. 31 desta dissertação.

<sup>190</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 510.

<sup>191</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 620.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 608.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 620.

<sup>194</sup> MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. 90.

<sup>195</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 178.

<sup>196</sup> Ibidem.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 179.

pico-jônico<sup>198</sup>, linguajar utilizado, antes dele, por Homero. Há vários exemplos que podem ser extraídos do relato das cinco raças.

A forma μερότων (verso 109), genitivo plural de μέρωψ, é um termo do linguajar poético, usado somente no plural como epíteto para “homens”, expressando sua condição de “mortais”; ela deriva, segundo os gramáticos, do verbo μείρομαι (“ter por sorte”, “ter por destino”)<sup>199</sup>. Esse verbo aparece no verso 347 do poema na forma do perfeito II, ἔμμορε. No caso do verso 109, o substantivo está em função adjetiva em relação a ἄνθρωπος, designando sua condição de antítese em relação aos ἀθάνατοι (“imortais”) do verso seguinte.

Outro exemplo de forma épica<sup>200</sup> é o advérbio ἔκπης (ático ἔκπας) no verso 179, que, junto com partícula restritiva (no caso ἀλλά) exprime a idéia de “mas contudo”, “não obstante”, “mas apesar disso”<sup>201</sup>.

No verso 182 ocorrem dois exemplos: ὅμοιος (“semelhante”) é a forma épica do ático ὁμοιος<sup>202</sup>, e παίδεσιν é o dativo plural de παῖς, παιδός (ático παίδεσιν)<sup>203</sup>.

O artigo, como acontece em Homero, equivale a um pronome demonstrativo<sup>204</sup>, o que ocorre, por exemplo, no verso 111: οἱ (“estes”; neste caso, seu referente, pelo contexto do relato, são os ἄνθρωποι, “homens”, do verso 109), e no verso 186: τοὺς (em referência a τοκῆες, “pais”, no verso 185).

Às vezes a forma usada é a do dialeto épico-jônico, τοί (ático οἱ) como se vê nos versos 122, 166 e 170. Além disso, ele pode ter valor de pronome relativo, uso comum em Homero<sup>205</sup>, como ocorre nos versos 166 (τούς, “aos quais”) e 170 (τοί, “que”).

O uso do advérbio παρός (“antes”, “antigamente”), juntamente com artigo

<sup>198</sup> Cf. o item 1.3.2 deste trabalho.

<sup>199</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1105.

<sup>200</sup> Seguimos a denominação “épico (a)” normalmente assim registrada pelos dicionários e gramáticas, apesar de, em muitos casos, as formas assim denominadas não serem necessariamente “épicas”, mas sim “arcaicas”, por se tratarem de formas antigas. Levando-se em consideração que a prosa e o dialeto ático só aparecem em meados do V século a.C., o que está antes é poesia, mas não necessariamente épica (cf. MURACHCO, Henrique Graciano. *Língua grega*, p. 429. v. 1.).

<sup>201</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 656.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 1376.

<sup>203</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Op. cit.*, p. 1289.

<sup>204</sup> FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 251.

<sup>205</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 203.

(τὸ παρὸς, v. 184) é atestado em Homero<sup>206</sup>. Da mesma forma, é comum em Homero o uso dos artigos com termos comparados, como ocorre no verso 193 (ὄ...τόν)<sup>207</sup>.

Outra característica do dialeto homérico presente no texto de Hesíodo é a *tmese*, ou seja, o corte entre o preverbo e o radical verbal, intercalando-se entre eles uma ou mais palavras<sup>208</sup>. Ocorre nos versos 121 e 140 (κατα-καλύπτω, “envolver inteiramente”).

A terminação -φι(ν) em νόσφιν (“à parte”, v. 113) aparece em formas épicas, nas quais tem, às vezes, valor adverbial<sup>209</sup> (como ocorre neste vocábulo). Com valor nominal, pode servir tanto ao singular quanto ao plural.

Da mesma forma que essa terminação, outras como -θι, -ι, -δε, -σε, -δις são desinências primitivas conservadas pelo dialeto homérico: a desinência -φι (ν) exprime o *instrumental*; já -θι e -ι (“onde”), -θεν (“donde”) e -δε, -σε, -δις (“para onde”) exprimem o *locativo*<sup>210</sup>. Essas desinências aparecem em todo o relato, como no advérbio ἔκτοσθεν (“fora”, “longe”, v. 115).

No verso 133, ζώεσκον (“viviam”) é forma épico-jônica de Ζάω (“viver”), forma essa comum no dialeto homérico (com sufixo -σκο, sendo essa forma chamada de *imperfeito freqüentativo*)<sup>211</sup>. No verso 151, a forma verbal ἔσκε (“havia”) é o imperfeito jônico de εἶμί (“haver”, “ser”, “estar”). A forma verbal βῆσκον, no verso 153, é o aoristo poético de βάινω<sup>212</sup> (“marchar”, “ir”, “caminhar”). A omissão do aumento (característico do aoristo ático, ἔβησκον) é uma característica do dialeto jônico<sup>213</sup>. Todos os termos desse verso, à exceção do adjetivo κρυερός (“gelado”), o qual só aparece em Hesíodo, são homéricos.

No verso seguinte, 154, ἔόντας (“sendo”) é a forma épica do particípio presente de εἶμί, no acusativo plural (ático ὄντας)<sup>214</sup>. Já o adjetivo ἔκπαγλος

<sup>206</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1493.

<sup>207</sup> WEST, M. L. *Loc. cit.*

<sup>208</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 401. v. 2.

<sup>209</sup> Sobre as particularidades do uso desta forma, cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Op. cit.*, p. 305. v. 2.

<sup>210</sup> Cf. FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 252.

<sup>211</sup> HOTA, Guida N. B. Parreiras. *Op. cit.*, p. 400. v. 2.

<sup>212</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 343.

<sup>213</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Op. cit.*, p. 398. v. 2.

<sup>214</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 487.

(“terrível”, “espantoso”) é um termo épico-jônico<sup>215</sup> atribuído por Homero a Aquiles<sup>216</sup>.

No verso 163 ocorre outra forma verbal comum em Homero: μαρναμέ-  
vous (particípio acusativo plural masculino de μάρναμαι, “lutar”, “combater”). Já  
no verso 164, ὄφελον é a forma verbal jônica do aoristo II de ὀφείλω (“dever”,  
“ter obrigação”)<sup>217</sup>. A geminação de consoantes é característica comum do dialeto  
jônico e de Homero<sup>218</sup> (no ático, o aoristo II seria ὄφελον). Entretanto, segundo  
West, neste caso trata-se de um eolismo<sup>219</sup>.

A expressão τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψεν (“aos quais termo  
de morte envolveu”, verso 166), é uma expressão homérica<sup>220</sup>, referindo-se à mor-  
te dos heróis; nem eles escapam ao destino da morte imposto por Zeus, apesar de  
sua condição *post mortem* ser diferente, como mostra o relato do verso 171:  
νησος μακάρων (“Ilha dos Bem-aventurados”). Apesar de o Olimpo ser a resi-  
dência dos deuses, essa “ilha” (“Campos Elíseos”, em Homero) é bastante fre-  
qüentada por eles<sup>221</sup>. O poeta do verso 173<sup>a</sup> sugere τηλοῦ ἀπ’ ἀθανάτων (“longe  
dos imortais”)<sup>222</sup>. De qualquer forma, trata-se de uma morada tradicional, privile-  
giada, a qual relembra as condições da vida dos homens da Raça de Ouro. Somente  
alguns privilegiados teriam acesso a ela, tornando-se eles mesmos imortais.

No verso 174, ὄλεσε é a forma homérica do aoristo de ὄλλομι (‘destruir”,  
“aniquilar”)<sup>223</sup>; na 3ª pessoa do plural há a desinência -ν onde o ático possui -σαν.  
Vale lembrar que esses verbos atemáticos em -μι possuem o aoristo regular sig-  
mático<sup>224</sup>.

No verso 179, μεμείξεται, futuro perfeito de μίγνυμι (“misturar”, “mes-  
clar”)<sup>225</sup> é forma homérica de μεμίξεται<sup>226</sup>. O *futuro perfeito* ou *anterior* é um ti-  
po herdado do indo-europeu, com redobro (no caso, με-), raro na voz ativa, quase

<sup>215</sup> Ibidem, p. 515.

<sup>216</sup> Cf. *Iliada* I, 146 passim.

<sup>217</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 2042.

<sup>218</sup> Cf. FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 250, e HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 398 e 400. v. 2.

<sup>219</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 197.

<sup>220</sup> Cf. *Iliada* III, 309.

<sup>221</sup> West, M. L. Op. cit., p. 193.

<sup>222</sup> Cf. a discussão sobre esse v. e sua tradição na p. 56 desta dissertação.

<sup>223</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 400. v. 2.

<sup>224</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>225</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1281.

<sup>226</sup> WEST, M. L. Op. cit., p. 198.

sempre na voz média. Com o tempo, passou a ser relacionado ao perfeito, aparecendo assim já em Homero<sup>227</sup>. Esse tempo “indica a brusca aparição de um *estado futuro* ou o *resultado futuro de uma ação acabada*”<sup>228</sup>.

No verso 184, κασίγνητος é o único termo usado por Hesíodo para “irmão”, mais comum em Homero do que ἀδελφεός (ático ἀδελφός)<sup>229</sup>. Ainda nesse verso, ἔσσεται é forma jônica da 3ª pessoa do singular do futuro do indicativo de εἶμί (“ser”)<sup>230</sup>, equivalente do ático ἔσται. Já no verso 193 aparece o equivalente ἔσσεῖται, forma dórica e homérica do mesmo verbo, na mesma conjugação<sup>231</sup>.

No verso 185, a forma τοκῆας é um acusativo plural de τοκεύς, -έως (“pais”), comum em Homero<sup>232</sup>. Outro empréstimo homérico é ἀτιμήσουσι (3ª pessoa do plural do futuro de ἀτιμάω, “menosprezar”, “desprezar”), forma verbal freqüente em Homero para ἀτιμάζω<sup>233</sup>.

No verso 187, ὄπιν (de ὄπις, -ιδος, “temor aos deuses”, “providência”, “vingança divina”) é uma forma do acusativo comum na *Iliada* e em Hesíodo (ático ὄπιδα)<sup>234</sup>.

Outra característica do jônico antigo utilizado por Homero é a preferência pela conjunção εὖτε (“quando”, “posto que”), onde o ático prefere ὅτε,<sup>235</sup> como se vê no verso 181.

A preposição ἐνι (v. 107) é a forma jônica cujo equivalente ático é ἐν<sup>236</sup>. Outro exemplo, no verso 153, é a preposição ἐς, forma dialetal homérica da equivalente ático εἰς<sup>237</sup>.

A característica da tendência dialetal jônica para o alongamento das vogais, resultante de evolução fonética<sup>238</sup>, aparece duas vezes no verso 183: nas formas ξεῖνος (“estrangeiro”, “hóspede”, ático ξένος) e no dativo singular ξει-

<sup>227</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 365. v. 2.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 171. v. 1 (grifo da autora).

<sup>229</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 200.

<sup>230</sup> Cf. FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 254.

<sup>231</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 697.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 1803.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 1238.

<sup>235</sup> FREIRE, Antônio. Op. cit., p. 255.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>237</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras, Op. cit., p. 399. v. 2.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 398.

νοδόκω, forma jônica do ático ζενοδόκος (“hospitaleiro”)<sup>239</sup>; o mesmo ocorre no verso 194 em μύθοισι (terminação -οισι), dativo plural de μύθος (neste caso, “discurso público”). Outra característica desse dialeto é evitar algumas contrações<sup>240</sup>, com exemplo no verso 200 do substantivo neutro ἄλγεα (acusativo plural de ἄλγος, -ους, “dor física”, “aflição”, “pena”), cujo equivalente ático é ἄλγη.

No verso 160, γενεή é forma jônica (γενεή, -ῆς, “geração”) do equivalente ático γενεά, -ας<sup>241</sup>. No verso 197, o adjetivo εὐρουδείη (“vasto”, “espaçoso”) é o equivalente jônico de εὐρουδής<sup>242</sup>.

No verso 155, ἡελλιοι é um genitivo singular temático em -οιο, característico do dialeto jônico<sup>243</sup>, o mesmo ocorrendo com ἠυκόμοιο (“de belo cabelo”, “de formoso véu”, v. 165, forma jônica de εὐκομος), referindo-se à Helena de Tróia. Ainda no v. 155, μέλας é um termo homérico para θάνατος (“morte”)<sup>244</sup>; neste verso está em antítese com λαμπρός (“brilhante”). Já εὐκομος (v. 165) é tomado da *Teogonia*, 241, onde o termo é aplicado às deusas do mar<sup>245</sup>; Helena é uma nobre senhora.

As relações com o linguajar da *Teogonia*, obra também de Hesíodo, são muitas. A expressão ἔκτοσθεν ἀπάντων (v. 115) aparece na *Teogonia*, 813, expressando *longe* (dos Deuses), na descrição do Tártaro, local onde os Titãs foram habitar<sup>246</sup>. O termo ἔκτοσθεν implica “além do domínio de”<sup>247</sup>.

O sono (ὑπνος, v. 116) também aparece na *Teogonia*, 756, como “irmão da Morte” (κασίγνητος Θανάτοιο)<sup>248</sup>. Nos *Erga*, ele implica a tranquilidade do destino da Raça de Ouro. Voltaremos ainda, adiante, a outros paralelos dos *Erga* com a *Teogonia*.

O relato possui também muitos *eolismos*, comum no linguajar de Hesíodo. Já no primeiro verso, o dativo singular do pronome pessoal da 2ª pessoa é um eo-

<sup>239</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1341.

<sup>240</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 397. v. 2.

<sup>241</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 342.

<sup>242</sup> Cf. BAILLY, Anatole. Op. cit., p. 853-854.

<sup>243</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 395. v. 2.

<sup>244</sup> Cf. *Iliada* II, 834 passim.

<sup>245</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 119.

<sup>246</sup> Ibidem, p.151.

<sup>247</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. Op. cit., p. 523.

<sup>248</sup> Cf. TORRANO, Jaa. Op. cit., p. 147.

lismo, com a forma τοι (o ático seria σοι)<sup>249</sup>. A expressão ἐκ μελιῶν, no verso 145, possui a terminação de genitivo plural em -ῶν, característica do dialeto eólico, presente também no dialeto dórico<sup>250</sup>.

Outro exemplo se dá no verso 186; o dativo plural de ἔπος, -εος (“palavra”, “discurso”), possui a terminação eólica do dativo plural -εσσι(ν) (ático -σιν)<sup>251</sup>, terminação esta presente também no dialeto jônico: φάρεσσι, no substantivo φῶρος (“manto”, “véu”), no verso 198.

Semanticamente, observa-se que no verso 108 o vocábulo ὁμοθεν (“da mesma fonte, origem”<sup>252</sup>, ou “do mesmo ponto de partida”<sup>253</sup>) indica que os ἄνθρωποι (“homens”, como raça humana) têm, segundo West, o mesmo modo de vida dos θεοί (“deuses”), sendo destacado aqui para conexão com o *mito de Prometheus*<sup>254</sup>. Isso já não valerá para os ἄνδρες (“homens”, em contraposição a “mulheres”). Da mesma “origem” não significa, na opinião de Vernant, que deuses e homens pertenciam à mesma família: “Os deuses criaram os homens, não no sentido de tê-los engendrado, mas no de tê-los produzido ou fabricado (ποιεῖν)”<sup>255</sup>.

O termo δαίμων, -ονος (“gênios”, “agentes divinos”, v. 122) é usado na poesia como sinônimo para “deuses”, mas sempre no singular, expressando o sentido de agentes divinos responsáveis pela sorte dos homens, individualmente. Hesíodo aplica o termo no plural a toda uma raça. Havia uma tendência a honrar os homens ilustres após sua morte pela crença de que eles ainda possuíam poder para prescrever o bem ou o mal para a comunidade, ou seja, seriam δαίμονες<sup>256</sup>. Somente muito posteriormente o termo adquiriu o sentido de “mau espírito”, “demônio”.

Relacionado aos δαίμονες, o adjetivo ἐπιχθόνιοι (“habitantes da terra”, v. 123), é de uso freqüente em Homero como epíteto para os homens, mas designando também espécies de deuses inferiores, entre os deuses e os heróis<sup>257</sup>. Em Hesíodo, designa “as almas dos homens de raça de ouro, os quais atuam como di-

<sup>249</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 399. v. 2.

<sup>250</sup> Cf. FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 248; HORTA, Guida N. B. Parreira. Op. cit., p. 424. v. 2.

<sup>251</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 399. v. 2.

<sup>252</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1224.

<sup>253</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1375.

<sup>254</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 178.

<sup>255</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 115.

<sup>256</sup> WEST, M. L. Op. cit., p. 182.

<sup>257</sup> Cf. BAILLY, Anatole. Op. cit., p. 425.

vindades tutelares e freqüentam a terra”<sup>258</sup>, ou “deuses que residem sobre a terra”<sup>259</sup>.

Jean-Pierre Vernant afirma que o termo está em oposição a ὑποχθόνιοι do verso 141 (“embaixo da terra, subterrâneos”<sup>260</sup>), o qual indica o destino da Raça de Prata, estabelecendo o paralelo entre as diferentes situações *post mortem* das duas primeiras raças<sup>261</sup>. Já West, citando Proclo, afirma que este termo não está em oposição primeiramente à idéia de ὑποχθόνιοι do verso 141, mas sim em contraste com a idéia de θεοὶ ἐπουράνιοι (“deuses celestes”)<sup>262</sup>; em relação a ὑποχθόνιοι, ele estabelece apenas um contraste secundário.

De qualquer forma, como corretamente assevera Vernant, há uma antítese entre os termos e as respectivas raças associadas a eles.

Outra expressão relacionada aos δαίμονες ἐ πλουτοδόται (“doadores de riqueza”, v. 126), a qual revela que Hesíodo está pensando na colheita, como se deduz de outros trechos do poema<sup>263</sup>, nos quais a idéia da riqueza está ligada à idéia da agricultura, da boa Éris e do agrado aos deuses imortais. Dessa forma, os δαίμονες seriam responsáveis pela boa colheita, e não por “bons negócios”.

Na descrição da segunda raça, a de prata, Hesíodo limitou a vida dos homens em “cem anos”, ἑκατὸν ἔτεα (v. 130), tornando sua vida mais curta que a dos homens da Raça de Ouro. Reminiscências dessa tradição também se encontram no livro do *Gênesis*: a princípio, os homens chegam a viver 969 anos (Matusalém); após esta “raça”, YHWH decide limitar então para as próximas gerações o número de 120 anos (*Gênesis* 6,3). Hesíodo estabelece, de forma similar, um período de vida inferior para sua Raça de Prata. A *scholia vetera* assinala a dificuldade lógica na educação dos filhos em cem anos por mães que teriam um breve período de vida adulta para fazê-lo<sup>264</sup>, em παρὰ μητέρι κεδνῆ (“junto à mãe cuidadora”).

<sup>258</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 366 e 673.

<sup>259</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 788.

<sup>260</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Op. cit.*, p. 1902.

<sup>261</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 33-34.

<sup>262</sup> WEST, M. L. *Loc. cit.*

<sup>263</sup> Cf. os v. 21-24: “Pois um sente desejo de trabalho tendo visto 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”, e também os versos 306-309: “(...) 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”.

<sup>264</sup> Cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 184.

Essa raça é descrita também, ao lado de ὑποχθόνιοι, como μάκαρες θνητοί (“bem-aventurados mortais”) no verso 141. O termo μάκαρες junto de θνητοί exclui a conotação de “divino” que μάκαρες pode ter (os homens não são deuses). Do mesmo modo que ὑποχθόνιοι está em antítese com ἐπιχθόνιοι do verso 123, θνητοί está em oposição a δαίμονες do verso 122, o destino dos homens da Raça de Ouro<sup>265</sup>. Esse destino dos homens da Raça de Prata lembra o mesmo destino dos Titãs, após derrotados por Zeus, na *Teogonia* (v. 717-721)<sup>266</sup>.

Assim, ao descrever os homens dessa raça como “ὑποχθόνιοι” e “bem-aventurados”, Hesíodo estaria, segundo West<sup>267</sup>, identificando esses homens com alguns mortos respeitados como poderosos ou perigosos; eles, entretanto, não saem do mundo subterrâneo, não têm identidade, não são lendários (por isso Hesíodo não os identificou com a quarta raça, a dos Heróis). Existiam numerosos túmulos antigos tratados com veneração supersticiosa pelo povo sem que se saiba a quem pertenciam. Para Jean-Pierre Vernant, entretanto, a natureza e o tipo de autoridade dada a esses homens da segunda raça não é fácil de ser definida: “A única certeza que se tem em relação a essa categoria de defuntos ‘venerados’ pelos homens é que ‘eles são chamados μάκαρες, Bem-aventurados’”<sup>268</sup>. É somente isso que o texto admite, com certeza, acerca do destino deles: sua contraposição ao destino dos homens da Raça de Ouro.

Já na descrição da Raça de Bronze Hesíodo usa os adjetivos δεινόν τε καὶ ὄβριμον (“terrível e forte”, v. 145). Junto a esses adjetivos Hesíodo usa a expressão ἐκ μελιᾶν (“dos freixos”); essa designação aproxima esses homens das ninfas (μελίαι) e dos Gigantes que Hesíodo deve ter considerado os progenitores dos homens<sup>269</sup>. Essa ligação entre a linhagem dos homens e a dos gigantes aparece na *Teogonia*, 50<sup>270</sup>. Há também na *Teogonia* (v. 187)<sup>271</sup> traços de outro mito segundo o qual os homens teriam surgido do *freixo*, a mesma árvore de onde são as referidas ninfas. Então, os homens da Raça de Bronze teriam sua origem nessas árvores. Outra tradição reconhece apenas um valor metafórico: os homens dessa

<sup>265</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>266</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 145.

<sup>267</sup> WEST, M. L. Loc. cit.

<sup>268</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 122.

<sup>269</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 187.

<sup>270</sup> Cf. TORRANO, Jaa. Op. cit., p. 107.

<sup>271</sup> Ibidem, p. 115.

raça são duros e belicosos como as lanças de combate feitas também do freixo<sup>272</sup>.

O adjetivo ἄπλαστος (v. 148), atribuído aos homens dessa raça, traz a idéia de “incapaz de ser moldado naturalmente”; entretanto, traz também o sentido de “inacessível”<sup>273</sup>, em termos de afetividade, o que revela o aspecto selvagem dessa raça. Esse termo é a antítese de πλαστός (“modelado”, “moldado”, “plasmado”); o ἄπλαστος alude à massa rude pela qual o artesão inicia seu trabalho. Assim, a idéia de rudeza passa à de inacessibilidade, pois os homens dessa raça não comiam trigo (v. 146-147); para os outros homens, que comiam pão, os homens de bronze são rudes, intratáveis, inacessíveis<sup>274</sup>.

De fato, a descrição dos homens dessa raça assemelha-se às descrições referentes aos Titãs e aos primeiros deuses que surgiram ao lado dos Ciclopes, relatadas na *Teogonia*:

Expressão	<i>Erga</i>	<i>Teogonia</i>
δεινόν τε καὶ ὄβριμον (“terrível e forte”)	verso 145	verso 148 <sup>275</sup>
ἄπλαστοι (“inacessíveis”)	verso 148	verso 151 <sup>276</sup>
χεῖρες ἄπτοι (“braços invencíveis”)	verso 148	verso 649 <sup>277</sup>
ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν (“brotavam sobre as robustas articulações”)	verso 149	verso 152 <sup>278</sup>

Tabela 03: Comparação da descrição da Raça de Bronze nos *Erga* e na *Teogonia*

Até mesmo seu fim, χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες (“por suas próprias mãos tendo sucumbido”, v. 152), mostra que esses homens não são mortos por Zeus, mas por si próprios, a exemplo dos Gigantes.

Esses homens se ocupavam com as “obras” (ἔργα) de Ares, o deus da guerra (v. 145-146)<sup>279</sup>. Em outros versos do poema, verifica-se que o termo carre-

<sup>272</sup> VERDENIUS, W. J. *Commentary on Hesiod*, p. 86.

<sup>273</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R.L.S.J, p. 190.

<sup>274</sup> LAFER, Mary de C. Neves. *Os trabalhos e os dias*, p. 84.

<sup>275</sup> Nesse caso, a expressão na *Teogonia* é semelhante: μεγάλοι τε καὶ ὄβριμοι (“enormes e fortes”). Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 113.

<sup>276</sup> Ibidem.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>278</sup> Ibidem, p. 131; neste caso, toda a expressão é idêntica na *Teogonia*, de onde foi tirada.

<sup>279</sup> Ares (Ἄρης) é um deus que, segundo a tradição, pertence à segunda geração olímpica, filho de Zeus com Hera. Identificado com o deus itálico Marte, ambos representavam a violência e a carnificina da guerra. A pé ou em carro puxado por quatro velozes corcéis, Ares combatia todo armado de bronze e soltando gritos apavorantes. Costumava vir acompanhado da Éris (“Discórdia”). Em Tebas, era prestado um culto específico a ele, considerado o ancestral dos descendentes de Cadmo, o fundador da cidade. Ares normalmente está presente em mitos guerreiros e narrativas de combate (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Verbetes mitológicos (I): Ares – Marte*. In: *Calliope, presença*

ga o sentido mais amplo de “trabalho”, além de sua clara oposição com πόνος (“trabalho árduo”, “fadiga”), que também aparece ao longo do poema. Assim, optamos por traduzir ἔργα e os demais vocábulos provenientes da raiz \*εργ no poema por “trabalho” e seus derivados (como, por exemplo a forma verbal εἰργάζοντο (“trabalhavam”) no verso 151, imperfeito de ἐργάζομαι), à exceção desse verso (146) e do verso 119<sup>280</sup>.

Segundo West, o verbo εἰργάζομαι (“trabalhar”, v. 151), indica, em outros lugares do poema (fora do relato das cinco raças), “trabalho agrícola”; aqui Hesíodo estaria pensando em utensílios, “relhas de arado” e “pás”<sup>281</sup>. Já Liddell & Scott asseveram que, aqui, trata-se de trabalho, especialmente agrícola, com bronze<sup>282</sup>.

Entretanto, a expressão οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον (“nenhum trigo comiam”, v. 146-147) revela que os homens dessa raça desconheciam a agricultura. Sendo esta básica para a civilização, Hesíodo os descreve, assim, como “selvagens”. Dessa forma, se essa raça não comia pão, não arava a terra (v. 146-147). A expressão χαλκῷ δ’ εἰργάζοντο (“com bronze trabalhavam”, v. 151) pode aludir aos trabalhos bélicos; Jean-Pierre Vernant entende o verbo com o sentido de “laboravam” e admite que a expressão alude ao labor simbólico e ritual do guerreiro<sup>283</sup>. Assim, desfaz-se a inconsistência com os versos supracitados: no caso específico deste verso (151), o verbo não alude à prática agrícola, mas sim ao labor guerreiro.

O termo νόνημοι (“anônimos”) no verso 154 contrasta o destino *post mortem* dos homens dessa raça com o da Raça de Ouro (v. 122-123), com o da Raça de Prata (v. 141-142), e com o da raça seguinte, a dos Heróis (v. 166-173), todas essas três de alguma forma afortunadas.

Já a quarta raça é caracterizada pelo adjetivo ἄρειον (“superior”, “mais valente”, v. 158) em analogia com a raça anterior, caracterizada pela ὕβρις (“Desmedida”). Ela é “superior” porque é “mais justa”, caracterizada por δίκη

---

*clássica*, nº 4, p. 178-180). Daí Hesíodo ter associado os homens da Raça de Bronze com o deus Ares.

<sup>280</sup> Cf. a nota 101 na p. 45 deste trabalho.

<sup>281</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 189.

<sup>282</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 681.

<sup>283</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 44-45.

(“justiça”), e esta é ἀριστή (“excelente”)<sup>284</sup>, conforme os versos 36 e 259 do poema<sup>285</sup>.

É interessante notar que, aqui, Hesíodo quebra a decadência progressiva comum ao esquema que está usando, já conhecido por ele<sup>286</sup>. A Raça dos Heróis marca uma “inserção tardia”<sup>287</sup>.

Assim, ele descreve esta quarta raça como sendo ἀνδρῶν ἥρώων θεῶν γένος (“raça divina de homens heróis”, verso 159); o termo ἥρωες, genitivo ἥρωος (“herói”) aqui é aplicado a toda uma raça, conforme se observa pelo verso 172; os que nela vivem e não são heróis são ignorados por Hesíodo. Esses heróis descendem dos deuses, mas não são deuses; a *Teogonia* assinala sua origem (v. 963-1022)<sup>288</sup>. No verso seguinte (160), ele afirma que esses heróis são também ἡμίθεοι (“semideuses”), ou seja, os heróis dessa são aparentados aos deuses devido à sua origem, e não semideuses de fato<sup>289</sup>.

Nos versos 161 a 165, observa-se que os homens dessa raça são representados pelas duas principais tradições épicas, o Ciclo de Tebas e o Ciclo de Tróia: a expressão Καδμυνίδι γαίῃ (“na terra Cadméia”) faz referência a Cadmo, considerado o pai dos tebanos e fundador de Tebas; já μῆλων Οἰδιπόδοιο (“dos rebanhos de Édipo”) refere-se aos bens de Édipo, disputados por seus filhos, incluindo nessa disputa o seu trono em Tebas<sup>290</sup>, e ὄφ’ ἑπταπύλῳ Θήβῃ (“sob Tebas de Sete Portas”) era um epíteto para Tebas, a qual era famosa por ter um herói em cada uma de suas portas para defendê-las; ἐς Τροίην ἀγαγῶν Ἑλένης ἕνεκ’ ἠυκόμοιο (“para Tróia levados por causa de Helena de belo cabelo”) refere-se à guerra entre gregos e troianos que se travou em torno dessa cidade durante dez anos, motivando a *Iliada* e, posteriormente, a *Odisséia*, ambas de Homero.

Nos versos 171 a 173, Hesíodo afirma que, na Ilha dos Bem-aventurados, a terra produzia μελιθηδῆς καρπός (“doce fruto”) para esses heróis. Para West,

<sup>284</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 267.

<sup>285</sup> No v. 36 Hesíodo relata: “com justas (δίκης) sentenças, que, de Zeus, são as melhores (ἀρισται)”, e no v. 279 “aos homens (Zeus) deu Justiça (δίκη) que é de longe o bem maior (πολλὸν ἀρίστη)”.

<sup>286</sup> Cf. as p. 81-82 deste trabalho.

<sup>287</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 69.

<sup>288</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 161-163.

<sup>289</sup> Cf. WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 191.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 192.

provavelmente Hesíodo quer dizer “trigo”<sup>291</sup>, o que corresponderia ao καρπός que a terra fecunda providenciava para a Raça de Ouro no verso 117. Assim sendo, de certa forma esses heróis, após a morte, voltam à condição da primeira raça.

No verso 174, Hesíodo inicia a descrição da quinta raça, a Raça de Ferro. O verbo ὄφειλω, seguido do infinitivo μετεῖναι, traz o sentido de “estar preso”, “estar limitado”, “ser obrigado a fazer”<sup>292</sup>. Já o verbo μέτεμι, com o dativo de ἀνὴρ (“homem”), segundo Anatole Bailly, tem o sentido de “estar entre”<sup>293</sup>; o mesmo prescreve Liddell & Scott: “estar entre”, “estar no meio de”<sup>294</sup>. Assim, Hesíodo começa afirmando que está, involuntariamente, “preso” entre os homens da quinta raça.

Dessa forma, os homens dessa raça são identificados com os homens da época presente ao poeta; entretanto, a descrição desses homens é praticamente colocada toda num tempo futuro. Os paralelos orientais sugerem que o mito das raças pode provir de um relato original em forma de profecia (pelos menos em relação à descrição da última raça, como na versão indiana)<sup>295</sup>. Assim, seria fácil entender por que Hesíodo se deteve em descrever mais o futuro dessa raça do que o presente. Suas fontes assim o lograram fazer.

Logo em seguida (v. 175), Hesíodo afirma que gostaria de ter morrido antes ou nascido depois dela. Isso revela quão terrível ela é. Dos sete advérbios de tempo que aparecem em todo o relato, quatro se concentram exatamente entre os versos 174-176: ἔπειτα (“depois”) duas vezes, πρόσθε (“antes”), e νῦν (agora”) no início do verso 176<sup>296</sup>.

Tais expressões de tempo relacionadas aos verbos “morrer” (πρόσθε θανεῖν, “antes morrido”) e ao verbo “nascer” (ἔπειτα γενέσθαι, “depois nascido”) poderiam indicar um tempo cíclico, no qual tudo se passaria novamente, como assevera Jean-Pierre Vernant<sup>297</sup>. Essa conscientização da visão cíclica do mundo se encontra presente no mito do eterno retorno, através da restauração da Idade de

<sup>291</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>292</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 1277.

<sup>293</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1266.

<sup>294</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Op. cit.*, p. 1119.

<sup>295</sup> Cf. as p. 78 e 191, nota 740, deste trabalho.

<sup>296</sup> Os outros três ocorrem no v. 127 (αὐτε, “depois”, “então”), outro ἔπειτα no v. 137, e ο τότε (“então”, “imediatamente”) no v. 197, quando Aidós e Némesis abandonam a Terra e vão para o Olimpo.

<sup>297</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 93-96.

Ouro na Terra<sup>298</sup>. Esse ponto do relato é controverso; que Hesíodo tivesse “antes morrido” poderia se entender como seu desejo de viver nas raças descritas anteriormente, melhores, sob seu ponto de vista, que a Raça de Ferro; mas que poderia ter “depois nascido” gera a controvérsia, já que a Raça de Ferro é a última da sequência do relato. West afirma que a expressão ἡ ἔπειτα γενέσθαι (“ou nascido depois”) não pode implicar que Hesíodo esperava uma nova raça, ou um novo ciclo completo, pois o sistema que ele expõe é completo e finito<sup>299</sup>.

De fato, pelas terríveis previsões que o poeta faz desse verso até o final do poema (com predomínio de formas verbais no tempo futuro), é difícil acreditar que ele esperasse uma renovação para melhor, apesar de que os que defendem esta idéia acreditarem que, com o fim tenebroso desta raça, o ciclo se encerraria, reiniciando na Idade de Ouro. Mas isto não está, de fato, narrado no poema; o máximo que se pode fazer são conjecturas. A idéia cíclica está presente no relato indiano, mas esse é posterior a Hesíodo<sup>300</sup>. De qualquer forma, o debate está aberto, mas cremos que o ônus da prova ainda recai sobre os que conjecturam acerca do que Hesíodo, de fato, não escreveu, pelo menos explicitamente.

Uma explicação plausível para as expressões que poderiam revelar a idéia da continuidade em outro ciclo é dada por Jean Defradas: para ele, essas expressões denotam que Hesíodo gostaria de ter nascido *em qualquer outra época*, desde que não fosse a sua, a da terrível Raça de Ferro<sup>301</sup>.

A partir do verso 174 até 179, dá-se uma flutuação entre verbos no presente e no futuro; a partir de então (v. 180) todos os verbos aparecem no tempo futuro, caracterizando o tom profético do texto. O verso 179 é um marco da diferença clara entre o presente da Raça de Ferro e o seu estágio final terrível.

Sintaticamente, podemos observar que os casos de declinação do idioma grego e os verbos no particípio são bastante usados no texto de Hesíodo.

O adjetivo χρύσεος (“de ouro”), no verso 109, está no “acusativo de rela-

<sup>298</sup> Essa idéia está presente também, de forma surpreendente, na interpretação que John Joseph Collins faz desses versos quando aproxima a expectativa escatológica de Hesíodo na Raça de Ferro à presente no relato do *sonho da estátua do Rei Nabudonosor*, em Dn 2,44. A esta questão retornaremos ainda neste trabalho (cf. COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 42 e a nota 34 na p. 63).

<sup>299</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 197.

<sup>300</sup> Cf. as p. 78-79 deste trabalho.

<sup>301</sup> DEFRADAS, Jean. Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point. *L'Information littéraire*, n° 04, p. 152-156.

ção”, o qual exprime uma qualidade específica<sup>302</sup>. A não-contracção de -εο é característica do dialeto jônico<sup>303</sup> (o ático seria χρουσοῦν). Sintaticamente, esse termo poderia ser tomado predicativamente, mas os versos 128, 144 e 176 mostram que Hesíodo não concebe os metais como substância física das raças, mas de maneira simbólica. O ouro é o metal dos deuses, não somente por sua preciosidade, mas também pela incorruptibilidade e ausência de manchas. Nos profetas do AT, por exemplo, a impureza moral das nações é retratada pela mistura de metais comuns com preciosos, os quais YHWH refinará<sup>304</sup>.

As construções adverbiais com preposições são comuns na língua grega. No verso 111, por exemplo, a preposição ἐπί antes do genitivo Κρόνου expressa o adjunto adverbial de tempo (“na época de Cronos”). Nesse tempo, a vida era perfeita e feliz; esse mito de felicidade e perfeição existiu de forma independente do *mito das raças*, e estava enraizado no imaginário popular. Ele se relaciona a antigos festivais na Grécia, em honra de Zeus, nos quais mestres e escravos festejavam juntos no período após a colheita, época que, momentaneamente, não trabalhavam<sup>305</sup>. Hesíodo combina aqui os dois mitos: somente o grande Zeus poderia ter reinado no tempo de felicidade da Raça de Ouro.

Esses primeiros homens viviam “como deuses” (ὥστε θεοί, v. 112) por terem a mesma origem, ou seja, o mesmo modo de vida deles (v. 108); Hesíodo, combinando os dois mitos referidos acima, correlaciona o relato do *mito das cinco raças* com o *mito de Prometeu*, narrado anteriormente.

As partículas μέν (...) δέ (τοὺς μέν (...) τοὺς δέ) são usadas nos versos 162 e 164, expressando o paralelismo (“a uns...a outros”)<sup>306</sup>, relevando que os heróis tiveram dois destinos; ou morrer em Tebas ou em Tróia, referindo-se aos dois ciclos de tradição da épica grega.

A forma verbal μαρναμένους (particípio acusativo plural masculino de μάρναμαι, “lutar”, “combater”), no verso 163, é um *particípio conjunto* (o sujeito está incluído na oração principal), ou seja, é um particípio com valor de adjunto adverbial de causa (com a partícula ἔνεκα)<sup>307</sup>. Neste mesmo verso o termo μήλων

<sup>302</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 187. v. 1.

<sup>303</sup> FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 250.

<sup>304</sup> Cf. Is 1,25; Jr 6,27-30; Ez 22,17-23 e Ml 3,3.

<sup>305</sup> West, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 179.

<sup>306</sup> HORTA, Guida N. B. Parreira. Op. cit., p. 202. v. 1.

<sup>307</sup> Ibidem, p. 352-353.

(genitivo plural de μῆλον, “gado pequeno”, “cabra”, “ovelha”) é um genitivo de origem com valor adverbial, exprimindo o motivo da ação (*genitivo de causa*)<sup>308</sup>.

Outro uso do genitivo digno de nota está no verso 173: ἔτεος é genitivo singular de ἔτος (“ano”); trata-se de um *genitivo temporal* (valor de adjunto adverbial), decorrente do “*genitivo partitivo*, que indica o *momento do tempo* em que algo acontece, ou então, o espaço de tempo durante o qual uma coisa acontece ou deixa de acontecer”<sup>309</sup>.

No verso seguinte (173<sup>a</sup>) aparece o verbo ἐμβασιλεύω (“reinar em”, “reinar entre”) regendo dativo<sup>310</sup>. Ele aparece também com dativo no verso 111 e na *Teogonia*, 71 (οὐρανῶ ἐμβασιλεύει, “reina no céu”)<sup>311</sup>; entretanto, nestas duas ocasiões aparece em referência a Zeus, e não a Cronos. Essa questão faz parte da crítica textual deste verso, o que já assinalamos anteriormente.

O uso dos participípios, na língua grega, é sempre digno de nota. O grego faz uso constante deles, o que é um aspecto característico do idioma, preferindo geralmente exprimir por participípios o que no português se indica por orações subordinadas num modo pessoal. O participípio, por si só, não exprime o tempo, mas sim o aspecto verbal, especialmente o participípio presente<sup>312</sup>.

No verso 181, o participípio γεινόμενοι (participípio presente nominativo plural de γείνομαι, “nascer”) está precedido pela partícula ὅν. Esta partícula é empregada em orações subordinadas para, entre outros usos, exprimir o futuro nas orações temporais (no caso deste verso, introduzida pela conjunção εὐτε, “quando”), caso em que seria natural o uso do verbo no subjuntivo (modo eventual)<sup>313</sup>, vindo a partícula ὅν imediatamente após a conjunção e antes do verbo no subjuntivo<sup>314</sup>. Neste caso, o uso da partícula confere esse valor ao participípio.

Contudo, o uso do indicativo na oração principal (ὀλέσει, futuro de ὄλλομι, “destruir”) no verso anterior indica que o fato é real<sup>315</sup>, e o tempo futuro expressa que a ação da oração principal se dará depois da ação do verbo da oração

<sup>308</sup> Ibidem, p. 388.

<sup>309</sup> Ibidem (grifos da autora).

<sup>310</sup> Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 539.

<sup>311</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia, a origem dos deuses*, p. 109.

<sup>312</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 349 (v. 1) e 210 (v. 2).

<sup>313</sup> FREIRE, Antônio. *Gramática grega*, p. 235.

<sup>314</sup> HORTA, Guida N. B. Parreiras. Op. cit., p. 283. v. 1.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 91 e 94. v. 2.

subordinada<sup>316</sup>. Assim, quando os homens dessa geração perversa chegarem ao limite de sua gradativa limitação de vida (em relação às raças anteriores), terá chegado o tempo da destruição deles por parte de Zeus. Apresenta-se, dessa forma, um aspecto profético e apocalíptico.

### 1.6.5. A estrutura do mito das cinco raças

Os versos 106 a 108 são a introdução à narrativa do mito, em que Hesíodo dirige o relato ao irmão chamando-lhe a atenção para seu ensinamento e estabelece a conexão com o relato anterior. Em seguida, os versos 109 a 126 descrevem a Raça de Ouro. Sua representação faz alusão ao mito do estado paradisíaco que vivera a humanidade<sup>317</sup>. Nos versos 127 a 142, está descrita a Raça de Prata, inferior à primeira, mas também digna de veneração. Nos versos 143 a 155, Hesíodo passa a descrever a Raça de Bronze, mais belicosa e rude. Em seguida, nos versos 156 a 173 (incluído o antigo verso 169 como 173<sup>a</sup>), Hesíodo insere a Raça dos Heróis, representada pelos personagens da épica grega conhecidos por ele; essa raça quebra a seqüência de valor decrescente simbolizada pelos metais no mito original. Por fim, Hesíodo descreve o seu tempo como sendo o da Raça de Ferro (versos 174-201), agora focalizando sua descrição mais no futuro, com características do gênero apocalíptico.

Dessa forma, assim fica estruturado o relato:

Introdução	Raça de Ouro	Raça de Prata	Raça de Bronze	Raça dos Heróis	Raça de Ferro
v. 106-108: apelo e ligação com o relato anterior	v. 109-126: estado paradisíaco	v. 127-142: inferior à primeira, mas ainda com alguns privilégios	v. 143-155: homens rudes e belicosos, interessados nas obras de Ares	v. 156-173: os heróis da épica grega: Ciclo de Tróia e de Tebas	v. 174-201: contemporânea do poeta, entregue ao caos; futuro tenebroso

Tabela 04: A estrutura do relato do mito das cinco raças

<sup>316</sup> Ibidem, p. 93. v. 2.

<sup>317</sup> Na opinião de Jean-Pierre Vernant, na descrição desta raça está representada a virtude benéfica do bom rei, nas funções religiosa e legisladora: como φύλακες (“guardiões”), ocupam-se da observação da justiça, e como πλουτοδοται (“doadores de riquezas”) promovem a fecundidade do solo necessária aos homens mortais (cf. a análise desta e das outras raças, na abordagem desse autor, no item 1.8.1 desta dissertação).

### 1.7. O mito das cinco raças numa abordagem fenomenológica

Como já foi assinalado anteriormente, as fontes de Hesíodo são certamente muito diversas<sup>318</sup>. O poeta, além das tradições cosmogônicas que retoma da *Teogonia* (agora com o intuito de explicar a necessidade da Luta e do trabalho, revelando as tendências filosóficas da Jônia que, num futuro relativamente próximo, tentariam uma explicação mais racional do mundo), parece ter recorrido a uma literatura popular, expressão de uma sabedoria prática, conforme já demonstrado.

M. L. West, conforme também já assinalado, analisou o empréstimo do gênero literário sapiencial por Hesíodo, tomado de paralelos orientais, esperando revelar a influência daquele contexto na obra do poeta grego.

De fato, em relação ao *mito das cinco raças*, o esquema básico dessa narrativa tem paralelos orientais, sempre com um esboço comum de *quatro raças metálicas que se sucedem*, cada uma mais impiedosa que a outra e envelhecendo mais depressa, sendo a última raça, geralmente, moldada em forma de uma profecia.

Na tradição persa, o Avesta (livro sagrado do Zoroastrismo, formado a partir da coleção de livros religiosos dos masdeístas<sup>319</sup>) descreve uma visão na qual *Ahura Mazda* (“senhor da sabedoria”, único deus supremo do Zoroastrismo) revela o futuro a Zoroastro<sup>320</sup>. O profeta vê uma árvore com quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e o último de liga de ferro; o deus lhe explica que os galhos são as quatro sucessivas idades nas quais os mil anos do Zoroastrismo cairão. A primeira idade é aquela na qual Zoroastro fala diretamente com seu deus; já na última a religião estará fraca, todo tipo de perversidade será freqüente, e a fertilidade da terra será reduzida. A decadência é tão grande que até os homens serão menores fisicamente.

Outras fontes posteriores dessa narrativa identificam as eras de prata e aço com épocas históricas da própria Pérsia, divergindo entre si sob o ponto de vista

<sup>318</sup> Cf. o item 1.4 deste trabalho.

<sup>319</sup> O *Masdeísmo* é a antiga religião dos iranianos (medos e persas). O *Zoroastrismo* tornou-se religião oficial do Império Persa no VI século a.C.

<sup>320</sup> O nome *Zoroastro* é a forma grega do persa *Zaratustra*, considerado reformador do Masdeísmo e fundador do Zoroastrismo. Alguns acreditam que ele teria vivido entre o IX e o VI século a.C. A tradição zoroastriana afirma que ele teria vivido 258 anos antes de Alexandre, o Grande, portanto em meados do VI século. Entretanto, a pesquisa demonstrou que esse cálculo estava equivocado; a tendência atual é que ele teria vivido num período muito anterior, entre 1550 e 1200 a.C. (cf. COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*, p. 109).

histórico, o que parece mostrar que tal identificação não era integrante da narrativa contida no Avesta.

Uma outra versão da narrativa do Avesta relata a existência de sete galhos de diferentes metais referentes a sete eras, sendo a árvore identificada com o mundo<sup>321</sup>.

Deve-se ressaltar que o Avesta remanescente é apenas cerca de um quarto do original, recebendo sua forma escrita apenas nos séculos V ou VI d.C. Entretanto, é considerado certo que suas tradições são muito antigas, preservadas por uma rígida transmissão oral<sup>322</sup>.

Na literatura hindu, numa época não muito primitiva, pode ser encontrada a doutrina das quatro idades do mundo, designadas por números, de Quatro até Um; as raças diminuem, proporcionalmente a essa numeração, em duração e integridade, ao passo que aumentam em perversidade e moléstia. Os homens se tornam menores em estatura, e a duração de sua vida encolhe tanto que passam a ter filhos aos dez anos e tornam-se grisalhos aos dezesseis. Esse ciclo se repete indefinidamente e é geralmente tratado como uma unidade por todos os grupos do hinduísmo.

A existência do universo está baseada numa evolução cíclica, pautada em etapas ou “eras cósmicas” denominadas *kalpas*, cada uma com 4290 milhões de anos, o que equivale a um dia de *Bramã* (“essência criadora divina”). Essas etapas se dividem em idades:

As *kalpas*, por sua vez, se subdividem em mil grandes idades, formadas, cada uma, de quatro “idades” ou *yugas* que reproduzem a evolução: idade de ouro ou “perfeita”, a mais antiga e a mais longa, idade de prata, idade de bronze e idade de ferro. É nesta que vivemos; é a mais curta, a pior, é o *kaliyuga*. Isso porque nela o *darma* se degrada, acarretando guerras, fomes, catástrofes e todos os males que a humanidade conhece desde o ano 3102 antes de nossa era<sup>323</sup>.

Essa doutrina hindu parecer abranger, desde sua origem, a existência completa do mundo. Não há simbolismo de metal, mas *Vixnu* (o “Preservador”, deus do espaço e do tempo, membro da tríade hinduísta) emprega cores diferentes nas quatro raças (branco, vermelho, amarelo e preto) correspondendo a diferentes castas (classes sociais), as quais eram determinadas pelas *Leis de Manu* (*Manu* teria

<sup>321</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 175.

<sup>322</sup> COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*, p. 112.

<sup>323</sup> SAMUEL, Albert. *As religiões hoje*, p. 85. O *kaliyuga* é o período dominado pela deusa *Kali*, terrível destruidora; o *darma* é, ao mesmo tempo, a ordem cósmica e a lei moral universal (ibidem, p. 107 e 108).

sido o primeiro homem criado por *Brama*, o deus criador). No relato da última raça (idade), a descrição começa no tempo presente e entra furtiva e rapidamente no futuro, tornando-se uma profecia, exatamente como ocorre na Raça de Ferro narrada por Hesíodo.

As escrituras hindus tiveram um longo processo de composição (cerca de dois mil anos, 1400 a.C. a 500 d.C.), refletindo práticas e crenças que surgiram em diferentes períodos da história do hinduísmo. A narrativa das *quatro idades do mundo* está inserida nas *Leis de Manu* e no *Mahabárata* (legenda que constitui o segundo dos dois grandes poemas épicos da Índia, com cerca de cem mil versos compostos em mais de 800 anos, começando por volta de 400 a.C.); além disso, ela é aludida na *Upanixade* (“tratado filosófico”, coletânea de tratados especulativos compostos entre 800 e 500 a.C.). Entretanto, está ausente nos *Vedas* (“sabedoria”, “conhecimento”, coleção contendo as mais antigas escrituras hindus, transmitidas primeiro oralmente, e depois escritas a partir de cerca de 1400 a.C.), e nos *Bramanas* (guia prático pertencente aos Vedas que explica os ritos sacrificais). Disso pode-se deduzir seu aparecimento na religião hindu aproximadamente entre 600 e 100 a.C. Ela teria chegado à Índia vindo do Ocidente, juntamente com outras doutrinas (como a da metempsicose).

Entre os Sumérios e Babilônios também havia a crença na redução progressiva da vida humana, o que pode ser observado nas suas listas reais. Os reis anteriores ao dilúvio reinam por períodos oscilando entre 10.800 e 72.000 anos, e a grande destruição do dilúvio marca esta era como uma época histórica distinta<sup>324</sup>. Os reis das primeiras dinastias após o dilúvio têm reinados bem menores, mas ainda acima de 1200 anos. Esse sistema mitológico, com a idéia de que a Terra era habitada antes de um dilúvio por gigantes heróicos, antigos descendentes do relacionamento entre deuses e mulheres, aparece no livro de *Gênesis* (6, 1-4), assim como a idéia de que os primeiros humanos viveram num *paraíso*, livres do mal, aparece em *Gênesis* 2 (o que seria a “Idade de Ouro”), textos pré-sacerdotais do antigo “javista”, atualmente datados como anteriores ao exílio judaico do VI século a. C.)<sup>325</sup>.

Entre os hebreus encontra-se a narrativa do *sonho da estátua compósita do Rei Nabucodonosor*, interpretado por Daniel, jovem hebreu presente na corte ba-

<sup>324</sup> Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 265.

<sup>325</sup> Cf. ZENGER, Erich (Ed.). In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 137-151.

bilônica (*Daniel* 2, 31-45). O rei 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 Daniel, as várias partes representam cinco reinados mundiais sucessivos, progressivamente inferiores, sendo o primeiro o do Rei Nabucodonosor. Após o quinto reinado, o Deus de Israel estabelecerá um novo reinado, o qual suplantará todos os outros e será eterno.

Esse relato está estritamente relacionado ao relato zoroastriano. Em ambos os casos o rumo das fases futuras é revelado numa visão de um sonho simbólico, o qual é então interpretado ao homem que a teve; em ambos os casos as idades ou reinos são representados por uma seqüência de metais, indo do ouro ao ferro, ligadas como membros de um organismo, uma árvore num caso e uma grande estátua no outro.

O texto escrito dessa narrativa é considerado tardio (II século a.C.), data da formação do livro de *Daniel*<sup>326</sup>. O fato é que esse texto poderia revelar melhor um *terminus ante quem* para o mito do que a evidência persa. Entretanto, a narrativa pode ter existido muito antes dessa época, até mesmo em forma escrita, como será discutido posteriormente neste trabalho. O autor das lendas de *Daniel* escreve sobre os Impérios Babilônico e Persa, e provavelmente deve ter obtido essa história de uma fonte babilônica, persa, ou grega, e é certo que a origem dela não é judaica<sup>327</sup>.

Seja como for, a origem do esquema das idades metálicas também não é zoroástrica, pois o zoroastrismo tem um sistema cronológico bem estabelecido por si próprio, sobre o qual as idades metálicas foram sobrepostas.

Na tradição latina, o caso de paralelo mais famoso se dá entre os romanos com o poeta Ovídio (42 a.C. – 18 d.C.), o qual certamente foi influenciado por Hesíodo em sua obra *Metamorfoses*, onde, nos versos 89-150 do primeiro livro, faz o relato intitulado “As quatro idades”<sup>328</sup>. Diferentemente de Hesíodo, que precisou incluir a Raça dos Heróis, Ovídio segue o mesmo esquema das quatro raças: primeiro, a Idade de Ouro (que habitava a terra de forma plena e feliz, sem a necessidade do trabalho); em seguida, sendo Saturno destronado, o mundo passa ao governo de Júpiter e se inicia então a Idade de Prata, na qual os homens, pela pri-

<sup>326</sup> Cf. a discussão detalhada no item 3.1 desta dissertação.

<sup>327</sup> Toda a discussão sobre o caso de *Daniel* se dá no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>328</sup> Cf. LAFAYE, Georges. *Ovide, les métamorphoses*, p. 10-12. v. 1.

meira vez, necessitaram de abrigo e de trabalhar a terra; em seguida, a Idade de Bronze, na qual os homens eram rudes e dispostos a recorrer às armas; por fim, a Idade do Ferro, na qual irromperam todos os males.

Nesta última raça aparecem todos os sintomas do caos também narrados por Hesíodo, como violência, desunião, roubos e assassinatos de membros da própria família, característicos da literatura apocalíptica<sup>329</sup>. A exemplo de Aidós e Némesis, que, segundo Hesíodo, eram as últimas divindades entre os homens, Ovídio relata que Astréia, última criatura celestial entre os homens e, com frequência, identificada com a Justiça, também abandona a Terra encharcada de sangue (*Metamorfoses*, v. 150)<sup>330</sup>. O fato de Ovídio não seguir Hesíodo em relação a uma nova raça, a dos heróis, pode corroborar para o fato de que o esquema é anterior a Hesíodo.

Portanto, ao passo que não se acha um sistema que combina todas as características do sistema hesiódico das idades metálicas a partir do Oriente, acham-se paralelos para cada uma daquelas características, sendo que, às vezes, várias delas aparecem juntas, o que vai além de simples coincidência. Uma conexão histórica de algum tipo deve ser assumida. É improvável que o mito tenha se originado na Grécia; também é fato que Hesíodo é séculos mais recente que as fontes orientais que narram sobre metais ou sobre quatro idades do mundo, e o esquema parece bastante estranho à visão geral grega do passado como está refletida no *corpus* da poesia épica e genealógica. De acordo com essa visão geral, houve de fato uma época de heróis mais fortes que a época retratada como presente, e talvez até mesmo mais forte que as épocas anteriores a ela (mais forte, mas não de vida mais longa ou mais justa).

Entretanto, essa época não foi marcada por épocas que a precederam e a seguiram. Os descendentes dos heróis foram os reis; estes eram descendentes não de uma Raça de Ouro, mas de ninfas locais ou de progenitores autóctones como os pelasgos (primitivos habitantes da Grécia e das ilhas do Mediterrâneo Oriental). Essa mitologia comum foi combinada com o esquema das raças, mas numa forma que revela a origem distinta do elemento mais recente<sup>331</sup>.

Ainda sob esse ponto de vista, o *mito das cinco raças* vai de encontro à

<sup>329</sup> Cf. o segundo capítulo deste trabalho.

<sup>330</sup> Ovídio assinala neste último verso: “Ultima caelestum, terras Astraera reliquit” (ibidem, p. 12).

<sup>331</sup> Cf. o comentário ao v. 111 dos *Erga* na p. 74 deste trabalho, onde demonstramos que Hesíodo faz a combinação entre o *mito da Era do Ouro* e o *mito das raças*.

narração da subida de Zeus ao poder após a batalha entre os deuses narrada por Hesíodo na *Teogonia* (considerada mais antiga), pois, no mito dos *Erga*, Zeus está na Idade do Ouro e esta é o ponto de partida de um desenvolvimento em descida contínua desde a sua existência paradisíaca. Dessa forma, o mito suscita dificuldades que revelam a sua não-procedência de Hesíodo.

A época de Hesíodo era determinada em grande medida pela epopéia e pelas referências dela aos heróis do passado, os quais eram alvo de culto e os seus túmulos eram mostrados em toda a parte; não podiam, assim, pertencer esses heróis à Idade de Bronze, na qual os homens se autodestruíram pela violência. Então Hesíodo intercala entre a Idade de Bronze e a de Ferro a geração dos heróis que lutaram em Tróia e Tebas, alguns dos quais alcançaram, *post mortem*, uma existência bem-aventurada, à margem do mundo (*Erga*, 171). Aparece, desse modo, uma interrupção na linha de descida e na série de metais<sup>332</sup>.

Assim sendo, a inserção da Idade dos Heróis no esquema original, juntamente ao fato de a vinculação do mito a diferentes idades históricas ser estranha à visão grega do passado em geral, permitem admitir facilmente a procedência estranha desse mito. “Também neste caso se deve contar com a influência de concepções do Próximo Oriente”<sup>333</sup>.

Enfim, a Mesopotâmia é, preferencialmente, o lugar de origem dessa narrativa<sup>334</sup>. É o local estratégico para a disseminação de idéias para persas, indianos, judeus e gregos, e é fato reconhecido que tal ocorreu. Os contatos dos gregos com o Oriente se deram, no VIII século a.C., principalmente com os semitas; portanto, o VIII século é a época mais provável para o empréstimo do mito, desde que ele não pode ser situado antes da época do ferro na Grécia. Hesíodo foi a única fonte do mito para os escritores gregos e romanos posteriores<sup>335</sup>.

## 1.8. O uso do *mito das cinco raças* em Hesíodo

### 1.8.1. A função social a partir da abordagem estruturalista

Uma proposta muito bem aceita no meio acadêmico acerca do uso do *mito*

<sup>332</sup> LESKY, Albin. *História da literatura grega*, p. 125.

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 177.

<sup>335</sup> No quarto capítulo deste trabalho retomamos esta questão.

das cinco raças por Hesíodo foi feita por Jean-Pierre Vernant<sup>336</sup>. Este autor utiliza uma abordagem estruturalista, verificando no conjunto do poema as funções sociais abordadas nele. Vernant aplica a teoria de George Dumézil ao estruturalismo; Dumézil fundamentou o estudo comparativo dos povos indo-europeus através da mentalidade deles presente nos relatos míticos, concluindo que essas sociedades (pelos menos em períodos remotos) eram caracterizadas por uma ordem hierarquizada de forma tripartida, com cada estrato social representado coletivamente no mito por deuses e heróis.

Assim, a partir desse e de outros argumentos, Dumézil conclui que “existiam três estratos sociais — sacerdotes, militares e produtores (pastores e agricultores)”<sup>337</sup>. Até mesmo os deuses compõem uma tríade de valor funcional, representando a soberania, a força de combate e a fecundidade (a tríade Júpiter, Marte e Quirino atesta em Roma esse sistema trifuncional).

Dessa forma, “os mitos finalmente atualizam, mobilizam e utilizam as mesmas relações. O objetivo fundamental deve ser, deste modo, determinar a estrutura enquanto tal”<sup>338</sup>.

Jean Pierre Vernant, então, leva em consideração essa construção mítica que estaria presente no pensamento religioso dos povos indo-europeus definindo as três principais funções do homem: a do rei, ligada à função jurídico-religiosa; a do guerreiro, ligada à função militar; e a do agricultor, ligada à fecundidade e à alimentação necessárias ao homem. As Raças de Ouro e de Prata se ligariam à primeira função, a do rei; a de Bronze e a dos Heróis se vinculariam à função do guerreiro; já a Raça de Ferro se relacionaria à função do agricultor. Cada raça possui uma natureza particular, com gênero de vida, atividades, qualidades e defeitos próprios, o que as *define* e *opõe* umas às outras<sup>339</sup>. Assim, segundo essa abordagem, a Raça dos Heróis, ao ser inserida por Hesíodo, não tornou o esquema hesiódico sem lógica.

A narrativa das quatro primeiras raças se estabelecerá numa estrutura de oposição entre *Dike* e *Hýbris* (*Justiça* e *Excesso*), sucessivamente. Além disso, a noção de tempo no mito não seria cronológica, mas cíclica. A Raça de Ouro não é

<sup>336</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Estruturas do mito. In: \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 25-132.

<sup>337</sup> JABOUILLE, Victor. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*, p. XVI.

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p. 31.

“a primeira” por ter aparecido antes das outras, em um tempo linear e irreversível, mas sim porque ela representa as virtudes (simbolizadas pelo ouro) que ocupam o cume de uma escala de valores intemporais, perenes. O conceito de decadência progressiva e contínua, segundo essa abordagem, não condiz com o relato:

Não é apenas incompatível com o episódio dos heróis (difícilmente se admitirá que Hesíodo não tenha se apercebido disso); não se enquadra também na noção de um tempo que não é linear, em Hesíodo, mas cíclico. As idades sucedem-se para formar um ciclo completo que, quando termina, recomeça, na mesma ordem, ou na ordem inversa<sup>340</sup>.

Daí Hesíodo lamentar-se não ter morrido antes ou nascido depois (*Erga*, v. 175), o que seria incompreensível se a noção de tempo fosse linear no sentido de degeneração contínua<sup>341</sup>.

As raças estariam dispostas, então, em dois planos paralelos, opostos entre si, com um aspecto positivo e outro negativo, contrastando como *Dike* e *Hýbris*. O primeiro plano seria composto pelas duas primeiras raças (de Ouro e de Prata), e o segundo pela Raça de Bronze e pela dos Heróis; o que distingue esses dois grupos é “o fato de se relacionarem a funções diferentes, de representarem tipos de agentes humanos, formas de ação, estados sociais e ‘psicológicos’ opostos”<sup>342</sup>.

O primeiro plano é constituído pelo valor dominante de *Dike*, vindo *Hýbris* como elemento secundário e contraponto; no segundo, ocorre o inverso: *Hýbris* é o principal, e *Dike* o contraponto. Assim, embora cada um dos planos possua um elemento justo e um injusto, ambos os planos se contrapõem, como um todo, por *Dike* e *Hýbris*.

O próprio destino diferente após a morte corroboraria para isso: os homens das duas primeiras raças são promovidos de homens perecíveis em δαίμονες, mantendo, ainda assim, a oposição entre eles: os primeiros formam os demônios ἐπιχθόνιος, os quais, segundo a concepção mágico-religiosa da realeza, manifestam a virtude do bom rei: como guardiões dos homens (φύλακες, v. 123), velam pela observância da justiça, e como dispensadores de riquezas (πλουτοδοῦται, v. 126), favorecem a fecundidade do solo e dos rebanhos; já os segundos, os demônios ὑποχθόνιοι (v. 141), também são venerados pelos mortais.

Dessa forma, ambos recebem “honras” por parte dos homens: honra real

<sup>340</sup> Ibidem.

<sup>341</sup> Vimos que, em relação à temporalidade do mito, essa interpretação do v. 175 não é aceita por outros estudiosos (cf. as p. 72-73); este é, de fato, o ponto mais polêmico da proposta de Vernant.

<sup>342</sup> Ibidem, p. 33.

(γέρας βασιλήιον, v. 126) aos primeiros, e honra “menor” aos segundos (δεύτεροι, v. 142), sendo estes inferiores aos primeiros, não podendo esta honra se justificar pelas virtudes ou méritos que os homens de prata não possuem, mas sim por pertencerem ao mesmo plano dos homens de ouro, representando, no aspecto negativo, a mesma função, sendo contraponto daqueles.

Já os homens da Raça de Bronze e da Raça dos Heróis não recebem, como raça, promoção *post mortem*: os homens de Bronze, mortos na guerra, tornam-se defuntos “anônimos” (νώθυμοι, v. 154) no Hades, assim como também a maioria dos homens que formam a Raça dos Heróis; apenas alguns privilegiados escapam a esse medíocre anonimato e conservam, recompensados por Zeus, uma existência diferente no além, vivendo na Ilha dos Bem-aventurados, livres de todas as preocupações (v. 171). Mas não recebem nenhuma veneração ou honraria dos homens, além de, ao contrário dos δαίμονες, não terem nenhum poder sobre os vivos.

Assim, a inserção da Raça dos Heróis não tornaria o conjunto da narrativa assimétrico; ao contrário, o equilibraria. Entretanto, como se encaixaria, nesse esquema, a quinta raça, a Raça de Ferro? Esta também estaria encaixada da seguinte forma: apesar de não se desdobrar em dois aspectos antitéticos, existe dentro da Idade do Ferro dois tipos de existência humana totalmente opostos, um comportando *Dike* e *Hýbris*, e o outro apenas *Hýbris*.

De fato, Hesíodo vive num mundo em que o bem e o mal estão mesclados e se equilibrando (v. 179). Nesse mundo, os homens nascem jovens e morrem belos, há leis “naturais” (a criança assemelha-se ao pai) e “morais” (respeito ao hóspede, aos pais, ao juramento). O poeta então anuncia a vinda de uma outra vida que será o oposto da primeira (v. 181-194): os homens nascerão velhos (com as têmporas embranquecidas), a criança nada terá de comum com o seu pai, não se conhecerão amigos, irmãos, pais e nem juramentos, o direito será representado somente pela força, os malfeitores e o homem da *Hýbris* serão os honrados, tudo isso resultando então que Aidós e Némesis abandonarão os homens (v. 199-200), e, então, “contra o mal não haverá defesa” (v. 201).

Nesse mundo entregue à *Hýbris*, não haverá mais qualquer bem para compensar os sofrimentos humanos. Dessa forma, a Raça de Ferro, tomada em seus dois aspectos, estaria articulada às idades precedentes para completar a estrutura

de conjunto do mito: no primeiro nível (Raças de Ouro e Prata) estaria mais o exercício da *Dike* (nas relações dos homens entre si e com os deuses); no segundo (Raça de Bronze e a dos Heróis) mais a manifestação da força e da violência físicas, ou seja, a *Hýbris*; e no terceiro (Raça de Ferro) um mundo humano ambíguo, com a existência dos contrários. Neste, todo o bem tem o seu mal em contrapartida: o homem implica a mulher (ratificando o *Mito de Prometeu e Pandora*, v. 42-105); o nascimento implica a morte; a juventude, a velhice; a abundância, a fadiga; e a felicidade, a desgraça.

Estão presentes *Dike* e *Hýbris*, lado a lado, dando ao homem a opção entre duas alternativas igualmente possíveis, entre as quais ele necessariamente tem que escolher uma:

A visão profética do poeta tem, pois, dois significados: de um lado, fixa o termo de um ciclo das idades que terá o seu fim como teve o seu começo; ela fecha o círculo que levou a humanidade da *Dike* à *Hýbris*, da felicidade à desgraça, da juventude à velhice, da *Phília* à má *Éris*; mas, de outro lado, lança um apelo a Perses e aos maus: há tempo ainda; que aprendam a lição, que aceitem a *Dike*, que não deixam crescer a *Hýbris*, então talvez as forças maléficas da Noite não poderão invadir toda a existência; haverá lugar ainda para a felicidade, entre os pobres seres humanos<sup>343</sup>.

Neste mundo confuso, no qual o poeta vive, ele contrapõe a perspectiva aterradora de uma vida na qual *Hýbris* triunfaria completamente, um mundo de desordem e desgraça em estado puro.

Estaria fechado, então, o ciclo das idades, e o tempo só retornaria em sentido inverso. Na Idade do Ouro, tudo era ordem, justiça e felicidade: o reinado da pura *Dike*. Ao fim da Idade do Ferro, tudo será desordem, violência e morte: o “reinado da pura *Hýbris*”<sup>344</sup>.

Isto posto, poderia se concluir que a narrativa das quatro primeiras raças seria construída sobre uma estrutura que opõe *Dike* e *Hýbris* alternadamente: os homens da Raça de Ouro, que “como deuses viviam, tendo vida despreocupada” (v. 112), e para os quais “muito fruto produzia a terra fecunda, espontânea e abundante” (v. 117-118), são os que vigiam as δίκαι (“sentenças”, “julgamentos”, v. 124)<sup>345</sup>; os da Raça de Prata não eram capazes de afastar a *Hýbris* inconseqüente uns dos outros, não queriam servir aos imortais e nem sacrificar nos sacros altares dos Bem-aventurados (v. 134-136). Os homens da Raça de Bronze, a terceira, são

<sup>343</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>344</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>345</sup> Jean-Pierre Vernant ignora, aqui, a situação deste verso (cf. as p. 54 e 57 deste trabalho).

novamente marcados por *Hýbris*: a eles, interessavam violências (*hýbries*) e obras funestas de Ares (v. 145-146); já a quarta raça, a dos Heróis, é pautada novamente por *Dike* em relação à raça anterior, sendo “mais justa e melhor” (v. 158).

Por fim, se as quatro primeiras raças são marcadas, cada uma, por *Dike* e *Hýbris*, a quinta, a Raça de Ferro, na qual se encontra Hesíodo, apresenta *Dike* e *Hýbris* simultaneamente. De fato, em relação a ela, Hesíodo afirma que “nem durante o dia ficarão livres do trabalho árduo e da miséria, e nem à noite de se afligir; e penosas inquietações os deuses (lhes) darão. Mas, apesar disso, entre eles bens (e) desgraças estarão misturados” (v. 176-179). Entretanto, também esta raça será destruída por Zeus (v. 180). Hesíodo então profetiza os acontecimentos que levarão a humanidade à ruína total: o fim dos laços de φιλία (“amizade”) e o caos total (v. 181-201).

Então, segundo a proposta de Vernant, poderíamos esquematizar o mito desta forma:

1º plano: Raça de Ouro e Raça de Prata <i>Dike</i> dominante e <i>Hýbris</i> contraponto		2º plano: Raça de Bronze e dos Heróis <i>Hýbris</i> dominante e <i>Dike</i> contraponto
Raça de Ouro	Raça de Prata	Raça de Bronze e Raça dos Heróis
Destino <i>post mortem</i> : δαίμονες, mas ἐπιχθόνιος	Destino <i>post mortem</i> : δαίμονες, mas ὑποχθόνιοι	Destino <i>post mortem</i> : νόνημοι (“anônimos”), à exceção de alguns heróis que são promovidos à Ilha dos Bem-aventurados
Raça de Ferro, a quinta raça: ambígua (característica apocalíptica)		
Existência humana comportando <i>Dike</i> e <i>Hýbris</i>		Existência humana comportando apenas <i>Hýbris</i>
<i>homem</i> : contraponto <i>mulher</i> <i>nascimento</i> : contraponto <i>morte</i> <i>juventude</i> : contraponto <i>velhice</i> <i>abundância</i> : contraponto <i>fadiga</i> <i>felicidade</i> : contraponto <i>desgraça</i>		Existência apenas com <i>Hýbris</i> : fim dos laços de φιλία e caos total; traços característicos do gênero apocalíptico

Tabela 05: Proposta de estruturação do mito das cinco raças segundo Jean-Pierre Vernant

A análise de Vernant, apesar de bem fundamentada, em alguns pontos está pautada em conjecturas que, ao que parece, forçam o texto de Hesíodo a se encaixar numa estrutura que acaba funcionando como uma “camisa-de-força” para ele. É claro que as relações de oposição estão evidentes no texto, mas é difícil de, por ele, provar que Hesíodo tivesse tal esquema em mente.

A Raça dos Heróis, por exemplo, parece não se encaixar totalmente no esquema, pois Hesíodo ignora os demais humanos que não são reconhecidos como

heróis<sup>346</sup>. Está claro que Hesíodo acrescentou esta raça ao esquema original (nem um estudioso discute); entretanto, tal fato parece estar mais associado a seu contexto social do que à satisfação de um esquema geral pré-concebido por ele.

Outra questão conjectural é a referente ao tempo cíclico que estaria presente no poema<sup>347</sup>.

Além disso, Vernant parece ignorar alguns problemas de crítica textual e da constituição do texto, o que é bem típico de uma abordagem estruturalista. De qualquer forma, seu esquema corresponde, em grande parte, às noções de oposição presentes na elaboração do relato de Hesíodo.

### 1.8.2. O mito e sua filosofia da história humana

Uma outra abordagem do relato procura analisar como Hesíodo está trabalhando com uma teoria da história humana. No *mito das cinco raças*, Hesíodo se coloca na Idade (Raça) do Ferro, quando este metal é largamente usado e conhecido, e considera esta raça como a mais degradada de todas. Hesíodo deduz, então, que se alguém olhar para trás verá que deveria haver eras mais nobres que corresponderiam a metais mais nobres, estando, no princípio de tudo, a Idade de Ouro, uma primitiva *era de inocência*, quando as pessoas viviam daquilo que a terra produzia espontaneamente e ninguém precisava trabalhar duramente praticando a agricultura (v. 116-119). Sabe-se que na Antiguidade o homem dependia fundamentalmente da agricultura, pois, não tendo ainda as técnicas capazes do domínio da natureza, era com trabalho árduo e de resultado incerto que arrancava do solo o sustento necessário à sobrevivência.

Essa concepção do paraíso perdido já havia em Homero<sup>348</sup>. Ela vinha não somente da própria degradação do homem através das eras, mas também do conhecimento de que após os esplendores dos Impérios de Cnossos e Micenas sucedeu-se a chamada *Era submicênica*, considerada a mais pobre da história da civilização egéia. Em qualquer lugar havia os sinais de guerra e catástrofe; armas e armaduras melhoraram com rapidez preocupante e ameaçadora. Os grandes palácios haviam sido incendiados. Não havia mais os ricos e magníficos sepultamen-

<sup>346</sup> Cf. a p. 71 deste trabalho.

<sup>347</sup> Cf. análise nas p. 72-73 deste trabalho.

<sup>348</sup> BURN, A. R. *The world of Hesiod*, p. 1.

tos reais da Era do Bronze, presumivelmente porque não existiam mais semelhantes reis, abastados e magníficos.

Assim sendo, Hesíodo reconhece sua época como sendo a da Idade do Ferro, considerando isso ruim. Os poemas antigos tinham lhe mostrado que antes de sua época tinha havido uma Idade do Bronze, quando o ferro não era conhecido:

Os poetas tinham sido incapazes de substituir o ferro pelo bronze nos épicos tradicionais, pois a palavra para ferro tinha uma sílaba a mais e isso teria desarranjado a métrica. Então, vendo que no curso da degeneração humana o metal mais comum substituiu o mais nobre, o próprio Hesíodo ou algum predecessor teve a brilhante idéia de acrescentar uma Era do Ouro e uma Era da Prata antes da Era do Bronze<sup>349</sup>.

Outro dado que a tradição também lhe informava era acerca dos heróis que haviam lutado em Tebas e Tróia, fazendo então com que ele acrescentasse ainda uma Idade dos Heróis. Hesíodo estaria, então, “aparentemente combinando duas tradições, uma favorável (épica e aristocrática?) e outra menos deslumbrante, acerca do período guerreiro dos aqueus”<sup>350</sup>.

West assevera que três elementos esquemáticos presentes no mito tendem a integrar as diferentes raças num sistema orgânico<sup>351</sup>. O primeiro é a deterioração moral, que avança com cada novo metal (somente a Raça dos Heróis, não-metálica, é melhor que a anterior). O segundo é o avanço do envelhecimento sobre a beleza juvenil; esse segundo elemento aparece numa forma um tanto obscurecida e fragmentada: a Raça de Ouro não mostra sinais de envelhecimento; a Raça de Prata não envelhece até próximo ao fim de sua vida, mas Hesíodo descreve sua rebeldia de viver cem anos em termos de mera infantilidade como sendo algo de maneira nenhuma desejável. Nada se diz acerca do avanço do envelhecimento nas duas raças seguintes, mas no fim da quinta raça o processo se completa, desaparecendo totalmente a juventude, e as marcas de idade avançada estão presentes desde o nascimento.

O terceiro elemento é a diminuição progressiva das glórias *post mortem*, com a Raça dos Heróis, novamente, quebrando a seqüência de conformidade com os seus méritos. Observa-se, assim, que essa raça está deslocada dentro do conjunto do mito<sup>352</sup>.

<sup>349</sup> Idem. *The pelican history of Greece*, p. 78.

<sup>350</sup> Ibidem.

<sup>351</sup> WEST, M. L. *Hesiod, works and days*, p. 173.

<sup>352</sup> Opinião contrária, como acentuamos, da defendida por Jean-Pierre Vernant.

A inserção dos Heróis mostra que Hesíodo (ou algum predecessor seu) utilizou-se de um mito de quatro raças metálicas, cada uma pior que a anterior. Tradições gregas acerca do homem do passado eram quase que totalmente relativas àqueles que lutaram em Tebas e Tróia, ou com pessoas ligadas a eles por uma rede de genealogias. Eles tinham que ser, portanto, acomodados em qualquer descrição que se fizesse do passado. A posição que eles ocupam em Hesíodo segue a visão de que eles eram pessoas que precederam a época do poeta (v. 160), visão essa ligada à resistência em identificá-los com a Raça de Bronze.

O relato da Raça de Bronze pode conter elementos derivados de outras tradições gregas<sup>353</sup>, pois são descritos como os homens que nasceram ἐκ μελιῶν (“dos freixos”), o que os assemelha à Raça dos Gigantes da tradição grega<sup>354</sup>. Assim, “as últimas três de suas cinco raças correspondem claramente bem com a idéia grega corrente de história”<sup>355</sup>. Já as duas primeiras raças não encontram tal correspondência. A Raça de Prata é descrita a partir de elementos dados por um mito original das raças metálicas, e a Raça de Ouro tem elementos comuns com os primeiros homens em outros mitos sobre paraíso.

Observa-se, então, que pela primeira vez na literatura ocidental um poeta se preocupa em estabelecer os fundamentos da condição humana na Terra, seguindo uma lógica própria: a verdade exposta pelo mito. Seu objetivo era, com certeza, questionar os padrões de *justiça* expostos pela sua sociedade, a partir de uma experiência pessoal.

---

<sup>353</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>354</sup> Cf. as p. 68-69 desta dissertação.

<sup>355</sup> WEST, M. L. Loc. cit.