

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – ICHF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

CARLOS EDUARDO DE SOUZA LIMA GOMES

THEMIS E DIKÊ EM HESÍODO:

Afirmção de uma ideologia camponesa ante os reis “comedores-de-presentes” na
Grécia Arcaica (século VII a.C.)

NITERÓI
2007

CARLOS EDUARDO DE SOUZA LIMA GOMES

THEMIS E DIKÊ EM HESÍODO:

Afirmação de uma ideologia camponesa ante os reis “comedores-de-presentes” na Grécia Arcaica (século VII a.C.)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Antiga e Medieval.

Orientadora: Profa. Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo

Niterói
2007

GOMES, Carlos Eduardo de Souza Lima

Themis e Dikê em Hesíodo: afirmação de uma ideologia camponesa ante os reis “comedores-de-presentes” na Grécia Arcaica (século VII a.C.) / Carlos Eduardo de Souza Lima Gomes. – Niterói: UFF / Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

146f.

Orientadora: Prof^a Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós Graduação em História, 2007.

Referências bibliográficas: f.137-144.

1. Política 2. História Antiga e Medieval I. Araújo, Sônia Regina Rebel de
II. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia,
Programa de Pós Graduação em História III. Título

CARLOS EDUARDO DE SOUZA LIMA GOMES

THEMIS E DIKÊ EM HESÍODO: Afirmação de uma ideologia camponesa ante os reis
“comedores-de-presentes” na Grécia Arcaica (século VII a.C.)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do Grau de
Mestre. Área de Concentração: História Antiga e
Medieval.

Aprovada em março de 2007.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo – Orientadora
UFF

Profa. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa
UNIRIO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
UFF

Niterói
2007

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais: Ana Rita e Gineir; que sempre foram o ‘porto seguro’ indispensável nessa e em várias outras jornadas. Aos meus irmãos: Tiago, Ana Carolina e Rodrigo; que nunca deixaram de me prover momentos de alegria e prazer em todos os momentos de minha vida a despeito de todas as nossas diferenças. À Professora Doutora Sônia Regina Rebel de Araújo com quem tive a grande honra de conviver durante esses dois anos de pesquisa. Aos amigos de Belo Horizonte e Niterói que me apoiaram de maneira indescritível mesmo nos piores instantes de insegurança. Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense por me proporcionar o espaço privilegiado para o desenvolvimento dessa pesquisa.

EPÍGRAFE

“Ai, Minas de minha alma, alma de meu orgulho, orgulho de minha loucura, acendei uma luz no meu espírito, iluminai os desvãos do meu entendimento e mostrai-me onde se esconde esse vagabundo maravilhoso, esse meu irmão desvairado que no fundo vem a ser o melhor da minha razão de existir. Foi ele, esse iluminado de olhos cintilantes e cabelos desgrenhados que um dia saltou dentro de mim e gritou basta! no momento em que meu ser civilizado, bem penteado, bem vestido e ponderado dizia sim a uma injustiça.”

Fernando Sabino – *O Grande Mentecapto* – P. 189

SUMÁRIO	
LISTA DE QUADROS DE LEITURA ISOTÓPICA	8
RESUMO	9
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO – ROTEIRO DE VIAGEM	10
CAPÍTULO I – PREPARATIVOS DA JORNADA: O CONTEXTO DE HESÍODO E DE SUA OBRA	14
I – PANORAMA HISTÓRICO	14
I.1 – <i>Da ocupação dos Bálcãs ao Período Geométrico</i>	14
I.2 – <i>O Período Arcaico (séc. VIII – VII)</i>	18
I.3 – <i>Crise do século VII</i>	23
I.4 – <i>Classe e campesinato</i>	28
I.5 – <i>Religião Grega e o contexto do Período Arcaico</i>	31
I.6 – <i>Literatura e Oralidade: a propósito dos poemas de Hesíodo</i>	36
I.7 – <i>Hesíodo: vida e obra</i>	40
CAPÍTULO II – A JORNADA SOB A ÉGIDE DE ZEUS: JUSTIÇA E SOBERANIA MODELARES EM HESÍODO	53
II.1 – <i>Themis, Diké e Justiça Modelar</i>	54
II.2 – <i>Zeus e Soberania Modelar</i>	67
II.3 – <i>Modelo de Soberania e os Basileus</i>	78
II.4 – <i>Leitura isotópica aplicada aos poemas hesiódicos sobre a justiça modelar e soberania modelar</i>	81
INJUSTIÇA.....	85
CAPÍTULO III – O CAMPESINATO NOS DOMÍNIOS DOS REIS “COMEDORES-DE-PRESENTES”: IDEOLOGIA CAMPONESA VERSUS DESMEDIDA	91
III.1 – <i>Desvirtuação da Justiça Modelar</i>	92
III.2 – <i>O basileus dorofagous</i>	102
III.3 – <i>O campesinato em Hesíodo</i>	106
III.4 – <i>Ideologia Camponesa</i>	109
III.5 – <i>Leitura isotópica aplicada aos poemas hesiódicos sobre a desmedida e a ideologia camponesa</i>	125
III.6 – <i>Finalizando a jornada</i>	133
CONCLUSÃO – PONTO DE CHEGADA	136
IV – FONTES E BIBLIOGRAFIA	140
IV.1 – <i>Fontes</i>	140
IV.2 – <i>Obras de Referência</i>	140
IV.3 – <i>Obras Gerais</i>	142
IV.4 – <i>Bases de Dados Eletrônicas</i>	147

LISTA DE QUADROS DE LEITURA ISOTÓPICA

QUADRO 1.....	82
QUADRO 2.....	85
QUADRO 3.....	88
QUADRO 4.....	125
QUADRO 5.....	127
QUADRO 6.....	129
QUADRO 7.....	132

RESUMO

A presente pesquisa busca entender de que forma estão associados os campos da política e religião no século VII do Período Arcaico grego. Para isso faz uso, como fonte de pesquisa, dos poemas de Hesíodo – *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* – analisados à luz dos pressupostos teóricos de Lucien Goldmann e do método semiótico de leitura isotópica. O prisma que guia a investigação é o da justiça e a discussão a respeito desta que pode ser encontrada nesses versos. Esse prisma abre espaço para a discussão a respeito de um modelo de justiça, modelo de soberania, desvirtuação da justiça e qual a situação do campesinato neste quadro exortado pelo autor. Deste ponto o trabalho buscará perceber as respostas à situação do campesinato fornecida pelo autor bem como a formulação de uma *ideologia camponesa* em seus versos.

Palavras-chave: Hesíodo. Semiótica. Justiça. Política e Religião Grega Período Arcaico. Campesinato grego. Ideologia Camponesa.

ABSTRACT

The present research tries to understand in which way are associated the fields of politics and religion in the VIIth century of Greek Archaic Period. For this it makes use, as source of research, Hesiod's poems – *Theogony* and *Works and days* – analyzed under the lights of Lucien Goldmann's theoretical propositions and isotopic semiotic reading method. The prism that guides the investigation is the one of the justice and the discussion about it that can be founded in those verses. This prism opens space for the debate concerning about a model of justice, model of sovereignty, depreciation of justice and what is the peasants' situation in this board exhorted by the author. From this point, the work will try to perceive the answers given to the peasants' situation provided by the author and the formulation of a *peasants' ideology* in his verses as well.

Keywords: Hesiod. Semiotics. Justice. Greek Politics and Religion in Archaic Period. Greek Peasants. Peasants' Ideology.

Introdução – Roteiro de viagem

*“E essa palavra primeiro as deusas disseram a mim
- as musas do Olimpo, filhas de Zeus porta-égide”
Teogonia, V. 24-25.*

O presente estudo buscará entender de que forma estão concatenados os elementos políticos e religiosos nos poemas hesiódicos a partir do prisma de um modelo de justiça traçado em seus versos. Assim sendo, tentaremos perceber de que maneira a situação desfavorável do pequeno camponês do século VII a.C. forneceu subsídios para a elaboração de respostas para suas angústias e aflições, constantes da obra de Hesíodo.

Trata-se de um estudo sobre duas fontes – *A Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* – do poeta beócio, Hesíodo, tomados aqui como um só *corpus* documental, para perceber uma visão de mundo que ultrapassa a do próprio autor, porta-voz, neste caso, do campesinato de sua época, a Grécia Arcaica do século VII. Tal visão de mundo, que no terceiro capítulo caracterizaremos como uma ideologia camponesa, é informada pela religião. Seu tema principal, contudo, é uma discussão sobre justiça, seu princípio, *Themis*, que subordina as práticas de vida dos homens, reis ou camponeses, e suas práticas, *Dikê*, esta também uma divindade, mas que governa a prática dos homens. Zeus, o supremo soberano, é o modelo para os reis. A observância da justiça trará vantagens e felicidade aos homens, seu desvirtuamento implicará desgraças como a infertilidade dos rebanhos e das mulheres.

O percurso que realizaremos passará, no primeiro capítulo, pela delimitação do quadro geral de composição dos poemas. Assim sendo, apontaremos os fatores que caracterizaram esse momento do Período Arcaico grego bem como será realizada uma rápida passagem sobre os períodos que o antecederam para que tenhamos ferramentas apropriadas para a análise dos poemas. Serão também estudadas as noções de *Crise do século VII* e de *classe e campesinato* para o Período Arcaico. Ainda neste capítulo, trataremos de religião grega, literatura e oralidade, bem como a vida e obra do autor que compôs os poemas que ora utilizaremos como nossas fontes.

O segundo capítulo será composto de um passeio pelas esferas da justiça modelar e soberania modelar. Para tanto, investigaremos a descendência de *Themis* e *Dikê* no panteão grego e de que maneira essas divindades podem ser associadas à prática da justiça e do estabelecimento de uma *justiça modelar*. Deste ponto buscaremos perceber de que forma a justiça auxilia no traçado da figura do governante supremo, Zeus. O modelo de governante divino servirá de base para que busquemos um modelo de governante mortal ao final daquele capítulo. Para analisarmos com maior rigor nossas fontes, aplicaremos a *leitura isotópica* ao *corpus*, traçando algumas redes de leitura que confirmam nossos pressupostos.

Quase encerrando nossa jornada, baseados no nas referências informadas pelo modelo de justiça estabelecido no capítulo anterior, alcançaremos o terceiro capítulo. Ali examinaremos a desvirtuação da *justiça modelar*; de que maneira se legitimam aqueles que desvirtuam a justiça, os *basileus dorofagous*; e em que situação o campesinato se encontra no olhar hesiódico. A partir disso, observamos a elaboração de uma *ideologia camponesa* nos versos deste poeta apontando cada um dos pressupostos que a regem. Constatamos o enaltecimento da frugalidade, da parcimônia, da vida em comum dos camponeses e, ao mesmo tempo, a disforização da *hýbris* dos reis e dos próprios camponeses. A corrupção dos reis nos tribunais é tão condenada quanto a preguiça e a incúria em relação aos trabalhos nos campos, na visão de Hesíodo. Também neste capítulo efetuamos a aplicação da *leitura isotópica* para demonstrar rigorosamente as nossas idéias e assertivas.

Por fim realizaremos um rápido balanço de toda a trajetória, tentando captar de que maneira os objetivos e as hipóteses que nortearam o trabalho foram ou não ratificadas. Além disso, enfatizamos que, durante todo o percurso, o método semiótico

de leitura isotópica será o aplicado para a leitura das fontes. Aliado aos pressupostos de Lucien Goldmann esse método – que se mostrou de grande valia para a análise de textos da Antigüidade como os nossos – guiará todo o trabalho de pesquisa efetuado.

Capítulo I – Preparativos da jornada: o contexto de Hesíodo e de sua obra

*“Musas de Piéria que distribuem glória através de suas
canções, vinde!”
Trabalhos e os dias, V. 1-2.*

I – Panorama Histórico

Nos meados do século VIII a.C.¹ observamos no Mundo Grego a configuração de um quadro que se convencionou chamar de Período Arcaico grego. Este é o período de composição dos poemas hesiódicos, fontes utilizadas na presente pesquisa. Contudo, cabe, antes de passar para a análise destes, traçarmos rapidamente as linhas que delimitam não só o ambiente de composição destes poemas como também o passado que auxiliou a formar suas estruturas. Assim, os temas que vamos analisar referem-se à ocupação dos Bálcãs, à Religião Grega, ao surgimento da escrita bem como outros pontos com vistas a situar Hesíodo e sua obra.

I.1 – Da ocupação dos Bálcãs ao Período Geométrico

O povoamento da região dos Bálcãs remonta à Idade da Pedra e antes de 1900 se observa a instalação na região daqueles que são os antepassados dos gregos. A história destes não é de fácil acesso. Decorridos séculos a fio a partir da instalação ‘*pré-grega*’² é que em 1400 dá-se início ao chamado Período Micênico. Inserido na Idade do Bronze grega, é amplamente conhecido nos dias atuais graças aos avanços no campo da

¹ Todas as datas seguintes devem ser consideradas como sendo a.C., salvo indicações contrárias.

² Termo utilizado por Finley em sua exposição a respeito das ocupações que deram origem ao povo grego. Para maiores detalhes: Cf. **FINLEY, M. I.** *Los griegos de la antigüedad*. Tradução: J. M. Garcia de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1985.

arqueologia e da lingüística. A estrutura palaciana é a característica marcante desta época. Após ter sido decifrada a escrita então vigente, o Linear B, pôde ser comprovada o rígido mecanismo de controle social exercido pelo governante, o *anax*, que detinha amplo domínio em diversas esferas da vida comunitária. Ao que é apontado pelas fontes remanescentes do período, este contava com um grupo que prestava conselhos, sendo denominados cada um deles *basileus*. Estes auxiliavam na arbitragem de questões militares e eram compostos de membros da camada mais alta da sociedade micênica. É a partir deste prisma do poder centralizado que devemos então observar este período esplendoroso da civilização grega.

Se uma comparação do esplendor micênico – que em seu auge, por volta de 1300, chegou a dominar boa parte do mar Mediterrâneo – pode ser realizada a algo dentro de sua própria história, esta deve ser feita com relação à sua derrocada. Nos fins do século XIII, início do XII esta civilização praticamente desaparece sem deixar vestígios das causas deste oblvio. Algumas razões são apontadas como sendo as mais prováveis para a ocorrência. Seria, talvez, a principal: as invasões dórias; inseridas dentro de uma grande corrente migratória na região e gerando uma série de conflitos locais³.

O que se observa a partir do século XII é uma falência total das estruturas micênicas⁴. A escrita e compreensão do Linear B se perdem com a chegada dos novos habitantes da região. Manifestações artístico-culturais também se esvaem contrastando com a beleza dos templos e palácios micênicos. Dá-se início a chamada ao Período Geométrico grego. Muitos são os esforços que almejam elucidar os diversos pontos

³ Cf. **MOSSÉ, Claude**. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo: séculos VIII-VI a.C.* Lisboa: Edições 70, 1989.

⁴ Cf. **ANDREWES, A.** *O desenvolvimento da Cidade-Estado*. In.: **LLOYD-JONES, Hugh**. *O Mundo Grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. P. 26-64.

concernentes à trajetória dos gregos compreendida entre o século XII e o início do IX. Uma das coisas que se pode dizer com certeza é que durante este período a população diminui radicalmente e somente no período posterior o crescimento populacional irá ser retomado. Segundo Snodgrass:

“Mas se o velho mundo tinha sido inteiramente obliterado, então nem o novo, na forma do Mundo Helênico, tinha chegado. Pelo oitavo século a.C., e especialmente em sua última parte, podemos ver os contornos desse mundo claramente delineado, mas no nono ainda há muitas características não familiares. Para começar, embora existissem povoamentos nucleares, não pode ter havido nenhuma vida urbana, principalmente porque os povoamentos eram muito pequenos e poucos. Temos pelo menos uma instância, Lefkandi na Eubéia, onde podemos acreditar que uma quantidade substancial dos sepultamentos da comunidade foram descobertos. Foram 63 sepultamentos em um cemitério mais antigo, cujo período de uso é estimado em cerca de 125 anos; e um total de 82 em dois cemitérios posteriores, cobrindo cerca de 100 anos que nos traz ao nono século. Se pudermos pressupor uma média de expectativa de vida de 30 anos (...) as covas existentes representarão uma renovação comunitária de cerca de 15 pessoas na primeira fase e 25 na posterior. Se há meio de realizar uma justa comparação com o passado, os povoamentos Micênicos, este deve ser feito considerando a evidência análoga do cemitério de Perati na região oriental da Ática, que se centra no décimo segundo século a.C. (...) e que é razoavelmente livre de interferências exteriores. O número de sepultamentos existentes é de cerca de 600, cobrindo um período estimado em 110-115 anos; assumindo a mesma expectativa anterior, isso significará uma comunidade de 160 pessoas no grupo associado. Fortuito ou não, isso demonstra o encolhimento do tamanho da comunidade ecoando a mensagem de decréscimo populacional geral em por todo o território (...)”⁵

⁵ SNODGRASS, Anthony. *Archaic Greece – the age of experiment*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1980. P. 18-19. Tradução livre do trecho: *“But if the old world had been entirely obliterated, then neither had the new, in the form of the Hellenic world, yet arrived. By the eighth century BC, and especially its latter part, we can see the outlines of that world clearly delineated, but in the ninth there are still too many unfamiliar features. For a start, although there were nucleated settlements, there can have been no city life, mainly because the settlements were so small and few. We have at least one instance, Lefkandi in Euboea, where we can believe that a substantial proportion of the community graves have been discovered. There are some 63 burials in an earlier cemetery whose period of use is estimated at about 125 years; then a further total of 82 in two later cemeteries, covering about 100 years which bring us into the ninth century. If we make the assumption of an average life-expectancy of 30 years (...) the extant graves will the represent a community rising from about 15 persons in the earlier phase to about 25 in the later. If there is a way of making a fair comparison with earlier, Mycenaean settlements, it is perhaps by considering analogous evidence from the cemetery of Perati in eastern Attica, which centres on the twelfth century BC (...) and which is fairly self-contained. Its extant burials number about 600, covering a period estimated at 110-115 years; on the same assumption as before, this will mean a community of about 160 people in the associated settlement. Fortuitous or not, these figures of the shrinkage in settlement-size echo the message of the general evidence of depopulation over the whole country (...)”*

Podemos observar que a desestruturação do sistema palaciano é acompanhada pelo surgimento de povoamentos nucleares que se espalharam por todo o território grego. A opção por esse modelo anda de mãos dadas à redução populacional, ao quadro geográfico da Grécia e às correntes migratórias e seus decorrentes conflitos. Os embates derivados das invasões geraram um quadro de instabilidade política e sem dúvida por si só constituem um fator de redução populacional. Além disso, acarretam também em uma diminuição do contato entre os grupos, o comércio é reduzido a patamares ínfimos e a drástica redução populacional inicial, o que torna possível inferir a formação de um sistema econômico baseado na agricultura de manutenção interna da comunidade para o Geométrico Grego. Esse sistema traz dificuldades de abastecimento acentuando ainda mais o decréscimo populacional, que só se estabiliza quando as comunidades alcançam o tamanho médio de oito vezes menos de seu tamanho na civilização micênica conforme visto a partir dos dados apontados por Snodgrass.

As comunidades, ao que tudo indica, se concentram em torno de líderes. Líderes estes que ou são herdeiros ou são os próprios *basileus* do período micênico que passam a ser a maior referência de poder remanescente. Ainda resta a possibilidade de novos líderes terem emergido e formarem uma nova classe aristocrática local – seja por destaque nas guerras locais seja por razões diversas. Mesmo nesses casos se observa a manutenção do termo *basileus* para designar esse grupo da aristocracia local. Segundo Andrewes⁶, a transição entre monarquia e aristocracia possui motivações desconhecidas, mas na maioria dos casos teria se dado de forma pacífica. É importante ressaltar aqui que estes que detinham o acesso à maior parte das terras e aglutinam em torno de si cada vez mais poder e riquezas.

⁶ Cf. ANDREWES, A. *Op. Cit.*

O Período Geométrico, contudo, não é composto só de retrocessos. É justamente nele em que se observa a implementação e disseminação do uso do ferro na sociedade grega. Este se insere no aprimoramento das práticas agrícolas que têm lugar no final deste período e que favoreceram ao crescimento populacional que pode ser observado na virada do século IX para o VIII.

Ainda neste período, se as práticas micênicas virtualmente desapareceram do panorama grego, elas ainda eram lembradas através das tradições orais remanescentes através das figuras dos poetas (*aedos*). Em cada um desses agrupamentos humanos, estes cantores, se tornaram o grande arcabouço das tradições e valores da sociedade divulgando-os por incontáveis anos⁷. Desta forma é possível compreender como alguns dos valores que chegaram a Hesíodo foram mantidos.

I.2 – O Período Arcaico (séc. VIII – VII)

Para os primórdios deste período a fonte de pesquisa por excelência é a poesia épica de Homero, conjugada aos esforços arqueológicos que se intensificaram a partir da segunda metade do século XIX d.C. Segundo Trabulsi,

*“(...) Homero quer nos contar um mundo passado, mundo de nobres guerreiros. Parece, aliás, ter havido uma ‘moda’ de temas heróicos no século VII, já antes, mas sobretudo acompanhando a difusão muito rápida da *Iliada* e da *Odisséia*.” Entretanto, “o que ele pretende contar é uma coisa, o que ele descreve, de fato, é já muito influenciado pela realidade contemporânea.”⁸*

⁷ Mesmo se situando já no limite entre os Períodos Geométrico e Arcaico, novamente Homero deve ser evocado como referência para que se possa perceber esse desejo de arcaísmo então presente na sociedade grega. Adiante versaremos respeito da possibilidade de manutenção das tradições por meio oral.

⁸ **TRABULSI, J. A. D.** *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. P. 23.

De acordo com o autor, as composições de Homero – que podem ser datadas dos finais do século IX a cerca da primeira metade do século VIII aproximadamente – são marcadas pela ordem social políade que aos poucos se impõem às comunidades gregas, em substituição ao modelo estritamente aristocrático em vigor. As melhores condições das práticas agrícolas assimiladas a partir do uso do ferro no cotidiano dos agricultores bem como várias gerações de experiência no campo, fizeram com que a produção de bens aumentasse de forma a permitir a criação de excedentes de produção. Estes excedentes são preponderantes em dois aspectos: o rápido crescimento populacional observado no período e a retomada do comércio por parte dos gregos. Entretanto, qual é a consequência do crescimento populacional no panorama grego de então? Snodgrass nos aponta o seguinte:

*“(...) é possível imaginar algumas das consequências para a sociedade grega a partir de uma mudança dinâmica como essa. Como as comunidades crescem em número, a comunicação entre elas se torna mais fácil e mais freqüente; novas idéias se espalham mais amplamente; o passo da mudança acelera. Como as mesmas comunidades crescem em tamanho, uma maior divisão do trabalho se torna possível e, mais importante, uma mudança política se torna quase questão de ordem. Uma organização fraca sob uma família dominante, com decisões *ad hoc* tomadas por um governante local e assembleias ocasionais abarcando um grupo maior se torna impraticável quando a comunidade mais que dobra em tamanho com apenas uma geração. Maiores fontes de terra se fazem necessárias (...). Problemas se levantam de um jeito nunca experimentado na memória coletiva (...). Uma organização social mais justa e complexa se faz necessária.”⁹*

A velocidade dessas mudanças que de fato tomaram lugar no Mundo Grego neste período, porém, não é tão grande. Entre os séculos IX e VI, diversas alternativas

⁹ **SNODGRASS, Anthony.** *Op.Cit.* P. 24-25. Tradução livre do trecho: “(...) it is possible to imagine some of the consequences for greek society of a dynamic change like this. As settlements increase in number, communication between them becomes easier and more frequent; new ideas spread more widely; the pace of change accelerates. As the same settlements increase in size, greater division of labour becomes possible and, more important, political change becomes almost mandatory. A loose organization under a dominant family, with *ad hoc* decisions taken by a local ruler and only occasional assemblies of any larger group, becomes unworkable when the community more than doubles in size within a single generation. Greater resources of land are needed (...). Problems arise of a kind never experienced in the collective memory (...). A tighter and more complex social organization is needed.”

são tentadas objetivando a manutenção do poder por parte da aristocracia dominante. O modelo políade clássico da Atenas do século V só surgiria no final do Período Arcaico e, justamente, devido a toda a experiência acumulada durante este.

A partir do excedente de produção e da melhora de comunicação entre as comunidades observamos o reaparecimento do comércio. Este gera novas fontes de riquezas no seio da sociedade. Ao que tudo indica, sua prática se torna bastante lucrativa, a ponto de alguns se arrisquem no mar para ampliarem as trocas comerciais. Com o comércio e o contato com outras civilizações reaparece entre os gregos de um elemento há muito perdido: a escrita, que surge em novas bases no início do século VIII¹⁰.

A origem da escrita na Grécia do Período Arcaico pode ser considerada um misto entre influência fenícia e criatividade grega. Influência fenícia uma vez que os gregos, a partir do contato com esse povo, observam a necessidade, prática mesmo, desta ferramenta para auxiliar o controle de produção em franca expansão no ambiente grego. Desta feita, tomam para si o alfabeto fenício com algumas alterações para a representação gráfica dos fonemas da língua falada. É possível neste ponto captar o que existe de originalidade na retomada da escrita. Mesmo tendo os gregos já experimentado o uso da escrita em um período anterior – muito embora esta tivesse caído em desuso há vários séculos – e alguns dos vocábulos continuados, como é o caso do termo *basileus*, o que se percebe em geral é uma clara ruptura da escrita grega que surge no Arcaico com o seu antepassado Linear B.

¹⁰ Aqui somente um rápido panorama a respeito da língua grega é realizado. Para aprofundar no assunto sugerimos: **HAVELOCK, Eric Alfred.** *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais.* Tradução: José Ordep Serra. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; e **DICTIONNAIRE DE LA GRÈCE ANTIQUE.** Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. Ambos possuem boas informações a respeito.

A base da escrita que então surge é fonética, contrastando com as outras línguas conhecidas que possuíam seus fundamentos em ideogramas, modelos silábicos e outros tipos de representação gráfica. Este novo modelo dá uma maior flexibilidade à língua bem como facilita o aprendizado desta uma vez que reduz o número de símbolos a serem dominados e as palavras passam a ser representadas pela aglutinação de caracteres. Ao que tudo indica, a disseminação deste artifício, criado a princípio para responder às necessidades práticas que então se colocavam, foi rápida. Tanto que já no século VII têm-se a composição de obras literárias compostas exclusivamente para a forma escrita grega. Além disto, escritos voltados para o comércio permeiam o ambiente grego desde a criação da língua às primeiras composições literárias.

O contato com o estrangeiro permite ao grego criar também uma válvula de escape para o crescimento populacional do período e também para os problemas de acesso à terra que então começavam a se configurar. A solução é dada a partir da fundação de colônias gregas. Corvisier¹¹ aponta também para o fato de que as colônias foram motivadas para além da falta de terras por causas comerciais – sobretudo pela carência de metais – e também por questões políticas como uma maneira aristocrática de eliminar virtualmente indivíduos rebeldes (uma espécie de exílio) ou não aceitos socialmente (filhos bastardos por exemplo).

O processo de colonização surge em meados do século VIII e dura até praticamente o fim do Período Arcaico. Finley divide este movimento em duas fases¹²: a) a primeira, que iria de meados do século VIII até o início do VII, onde a ocupação teria seguido em direção às ilhas e costas do mar Jônio, Sicília e sul da Itália – no fim desta fase também se observa a ocupação desde a Líbia até o sul da França e nordeste da

¹¹ Cf. **CORVISIER, Jean-Nicolas**. *Les grecs à la période archaïque* (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.) Paris: Ellipses, 1996. Sobretudo o capítulo 4: *La colonisation grecque* (P. 41-51).

¹² Cf. **FINLEY, M. I.** *Op.Cit.*

Espanha; b) e a segunda, a partir de 650, que ocuparia desde a costa Trácia e do mar de Mármara, penetrando o mar Negro.

Segundo Finley, o empreendimento colonizador é normalmente motivado e custeado por uma cidade ou por uma pequena coalizão destas. Ainda poderia haver alguns movimentos espontâneos de um grupo de habitantes, que então se organizavam e partiam no empreendimento colonizador. Contudo, não foi essa a atitude predominante no panorama grego¹³. Comentando o relato de Estrabão, o historiador nos diz que:

*“A expedição de Arquías a Siracusa não teria sido possível se Corinto não tivesse suficiente tamanho, riqueza e organização política para executá-la (...) e tampouco se Corinto não tivesse forçado a realização da empresa.”*¹⁴

O que torna claro que o processo colonizador vem em resposta aos anseios sociais vigentes e já decorrentes de uma política comunitária bem estabelecida¹⁵, que busca resposta aos problemas que se impõem.

Mas e as colônias criadas no processo colonizador? Qual o seu status político-administrativo frente à sua metrópole? Corvisier nos traz as respostas para estas questões quando nos deixa claro que a maior parte das colônias era independente da metrópole, mantendo com ela laços amistosos de identificação baseados sobretudo no reconhecimento das instituições e elementos religiosos em comum cultivados em ambas

¹³ Jean-Nicolas Corvisier aponta que esses empreendimentos particulares, mesmo não sendo numerosos não podem ser subestimados dentro do contexto das expedições colonizadoras. Para maiores detalhes Cf.: **CORVISIER, Jean-Nicolas. Op. Cit.**

¹⁴ *Ibidem*. P. 38. Tradução livre do trecho: “*la expedición de Arquías a Siracusa no habría sido posible si Corinto no hubiese tenido suficiente tamaño, riqueza y organización política para disponerla (...) y tampoco si Corinto no hubiese forzado a acometer la empresa.*”

¹⁵ Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet a esse respeito afirmam que a criação de uma colônia é prova que a metrópole já era organizada sob o modelo pólide uma vez que todas as colônias, exceto os *emporía*, seguiam a organização política de sua cidade natal e todas foram organizadas como *poleis*. Para maiores informações a respeito cf. **AUSTIN, Michel & VIDAL-NAQUET, Pierre. Economía e sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa: 1986. (Lugar da história, 27); sobretudo: *Capítulo 3 – A Época Arcaica (VIIIº - VIº séculos)*.

idades. As comunidades criadas em um primeiro momento eram de base estritamente agrícola e não entrepostos comerciais que só tardiamente neste período surgiram no Mundo Grego. O próprio termo para designar a colônia (*apoikia*) sintetiza esta idéia, dado o seu significado que é algo próximo a ‘emigração’, o que não traz nenhum sentido negativo em si, bem como nenhuma relação de dominação explícita no termo. A independência das colônias em relação às metrópoles é um fator preponderante para o bom relacionamento observado entre estas, que se identificavam por relações baseadas nas tradições e nos cultos. Resumindo o processo: a colonização não resolveu, embora tenha acalmado por uns tempos, o problema agrário na Grécia. Com o decorrer de alguns anos o referido problema é novamente intensificado, aliado a outro, ainda pior: o da escravidão por dívidas dos membros das camadas mais baixas da população.

A escravidão por dívidas não é algo que tem as suas origens facilmente rastreáveis no mundo antigo, cabe aqui ressaltar que é uma prática corrente no transcorrer do Período Arcaico e que só terá fim no século VI a partir das ações dos tiranos e legisladores em diversas cidades do Mundo Grego. A falta de terras e a possibilidade de escravização do pequeno camponês geraram um quadro de instabilidade na Grécia que é comumente denominada *Crise do século VII*. É justamente esse panorama de incertezas que tentaremos traçar nesta próxima etapa.

I.3 – Crise do século VII

Conforme referido, o século VII é marcado por um grande número populacional, aumento esse que iniciara no século anterior. Essa grande quantidade de pessoas gera um enorme contingente a ser atendido na distribuição de terras que muitas

vezes a cidade (*asty*) e o campo (*chora*) não conseguem suportar, mesmo com as iniciativas colonizadoras. Além disso, o fato da propriedade ser dividida entre os herdeiros em partes iguais leva a situações onde esta é reduzida a lotes ínfimos complicando a vida do pequeno camponês. O pequeno camponês devotava seu terreno então ao sustento familiar. A cultura era baseada no ‘tripé do Mediterrâneo’: vinha, oliveira e arboricultura. Jean-Nicolas Corvisier nos aponta que:

“Assim descrita, a agricultura é uma pequena policultura de subsistência. Sobre esse ponto, o domínio de Hesíodo é exemplar: alguns campos, algumas vinhas algumas oliveiras. Em alguns casos a cultura arbustiva é somente intercalar, disseminada sobre os campos cultivados ou presentes em pequenas parcelas. As terras não utilizadas abrem espaço para as oliveiras e também para a jardinagem. Tudo é realizado para fazer render a terra ao máximo.”¹⁶

O valor da agricultura ainda é apontado pelo autor como sendo de grande peso no pensamento grego uma vez que através dele somente é possível se alcançar o ideal imaginado da autarquia, uma vez que não se dependia de um terceiro para sua manutenção; o que no comércio e no artesanato sempre demandaria o cliente e deste o comerciante e o artesão seriam dependentes.

Com a propriedade sendo reduzida a terrenos muito pequenos, esse ideal da autarquia fica cada vez mais longe chegando mesmo a comprometer a situação da subsistência do agricultor. A distribuição inicial do terreno passa então a ser questionada. É o domínio agrário (*kléros*), o lote que cabe a cada um que passa ser

¹⁶ **CORVISIER, Jean-Nicolas.** *Op.Cit.* P. 92. Tradução livre do trecho: *“Ainsi décrite, l’agriculture est une petite polyculture de subsistance. Sur ce point, le domaine d’Hésiode est exemplaire: quelques champs, quelques vignes, quelques oliviers. D’ailleurs la culture arbustive était souvent intercalaire, disséminée sur des champs cultivés ou présente en petites parcelles. Les terres en jachère étaient donc mises en valeur dans leurs oliviers, mais aussi par le jardinage. Tout était fait pour faire rendre la terre au maximum.”*

objeto de disputas nesse conturbado período. Esse domínio era, segundo a hipótese mítica,

“(...) *dado ao nascer pelo Estado a um futuro cidadão será somente o klèros lacedemônio, igualitário, os outros klèroi saíam da perspectiva igualitária.*”¹⁷

A divisão deste e sua alienabilidade durante muito tempo considerada impossível no Mundo Grego, foi atestada pelo verso 341 dos *Trabalhos e os dias*¹⁸, e gerou interpretações um pouco divergentes a respeito da *Crise do século VII*. O grande debate pode ser resumido em torno de dois artigos de Édouard Will¹⁹ e Ernest Will²⁰.

Édouard Will aponta que em um determinado momento da história grega os *klèroi* adinham de redistribuições periódicas do solo e se inseriam na idéia de uso coletivo do solo. Contudo, esse mesmo autor aponta que já à época de Hesíodo a cristalização da propriedade privada e a divisão do *klèros* por herança são algo claro e a reivindicação do camponês vem clamar pelo direito que então fora violado do uso coletivo do solo. Ou seja, essas reivindicações

“(...) *não dizem respeito a um retorno às redistribuições periódicas, mas sim a uma nova distribuição do solo. Eu repito Thomson que cita um ‘protesto contra a apropriação do solo’, mas não contra a apropriação do solo comunitário por particulares: contra a apropriação do solo dos pequenos pelos grandes.*”²¹

¹⁷ *Ibidem*. P. 93. Tradução livre do trecho: “*Le klèros donné à naissance par l’Etat à un futur citoyen serait le seul klèros laconien, égalitaire, les autres klèroi sortant du cadre égalitaire.*”

¹⁸ *Trabalhos e os dias*, V. 341: “*E então você possa comprar a propriedade de outros e não outros a sua*”. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*and so you may buy another’s holding and not another yours.*”

¹⁹ **WILL, Édouard**. Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l’arrière-plan mycénien. *Revue des études anciennes*, 59, 1957. (P.5-50)

²⁰ **WILL, Ernest**. Hésiode: crise agraire? Ou rècl de l’aristocratie? *Revue des Études Grecques*, LXXVIII, 1964. (P. 542-556)

²¹ **WILL, Édouard**. *Op.Cit.* P. 10. Tradução livre do trecho: “(…) *ne concerne pas un retour aux redistributions périodiques, mais bien un nouveau partage du sol. Je veux bien répéter avec Thomson qu’il s’agit là d’une ‘protestation contre l’appropriation du sol’, mais non point contre l’appropriation du sol communautaire par les particuliers: contre l’appropriation du sol des petits par les grands.*”

Neste ponto, o trabalho de Édouard e Ernest Will se encontram, pois a análise de Ernest faz eco a esse dizer através de sua definição dessa crise agrária onde indica que:

“Crise agrária, diz-se da crise que afeta a distribuição da terra ou, se preferimos, se traduz por uma transformação da propriedade, em decorrência da destituição que se faz ao detrimento dos pequenos em proveito dos grandes.”²²

É essa transformação da propriedade que faz com que cada vez mais os pequenos agricultores se tornem dependente da aristocracia para a manutenção de seu sustento; essa dependência passa a significar uma diminuição de sua liberdade por causa da possibilidade de escravização por dívidas. Um homem rico era assim considerado por dois fatores: liberdade e não-dependência, logo, ser dependente economicamente ainda que livre e dono de poucas posses implicava na pobreza (*penia*). Em casos estremados – mas recorrentes no Período Arcaico grego –, essa situação de pobreza acabava por restringir mesmo a autonomia do indivíduo, que passava a ter o seu trabalho como sendo propriedade de algum grande dono de terras. Ainda que não façam referência direta ao assunto, através da descrição da situação do camponês em seus trabalhos, Édouard e Ernest Will nos levam a considerar esse importante dado do contexto de então, ou seja, a escravidão que a todo o momento ameaçava o pequeno camponês grego.

Excetuando-se o caso particular de escravidão grega do hilotismo espartano, podemos, em uma comparação entre o escravo e outras propriedades, apontar que o

²² **WILL, Ernest.** *Op.Cit.* P. 542. Tradução livre do trecho: “*Crise agraire, c’est-à-dire crise affectant la terre ou, si l’on veut, se traduisant par une transformation de la propriété, em l’occurrence par un déplacement qui se fait au détriment des petits et au profit des gros*”.

escravo era em tudo uma propriedade. Mas o seu proprietário não possuía direito sobre a vida deste, pelo menos não a ponto de poder acabar com esta e não ter que passar por algum ritual de purificação. É fato que o escravo não gozava de nenhum dos privilégios dos quais se aproveitava uma pessoa livre. Reduzida assim então a liberdade do indivíduo grego encontramos um quadro turbulento onde escravidão se chocará com um crescente desejo de liberdade que culminou situações na Grécia conhecidas como *stasis*.

Definida em termos gerais, *stasis*²³ significa uma situação de conflitos sociais entre grupos internos a uma comunidade da Grécia Antiga. Essa situação de conflito pode ou não chegar a guerra civil de fato. Porém o quadro geral aponta para a maioria das vezes para a tensão entre as diversas camadas sociais e a instabilidade da ordem política vigente. Pensando desta forma, encontramos então a situação propícia para que essas tensões aflorassem e fossem cada vez mais ganhando espaço na sociedade grega.

As semelhanças entre os trabalhos de Édouard Will e Ernest Will terminam neste ponto, pois enquanto Édouard conclui seu trabalho afirmando que os poemas hesiódicos portam em si o ‘espetáculo da pobreza e da fome’ em decorrência do empobrecimento, endividamento e redução dos bens do campesinato, Ernest acredita que a atmosfera dos versos é otimista e que o trabalho do camponês poderia resolver a crise na qual estava inserido. Seja qual for a vertente adotada para a análise da questão agrária, em suas obras ambos os autores indicam que os poemas de Hesíodo nos trazem a necessidade de modificação da situação grega: para um autor o trabalho leva a essa melhora e mudança; o pessimismo do outro mostra que o flagelo redundaria em alteração do status do camponês.

²³ São diversas as obras que versam a respeito do tema, sendo impossível nos referirmos a todas neste trabalho. Entretanto, cabe citar algumas que corroboram para a elaboração de uma visão geral do tema: **AUSTIN, Michel & VIDAL-NAQUET, Pierre.** *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: 1986. (Lugar da história, 27); **FINLEY, M. I.** *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

A vontade de mudança pode ser captada nos clamores por liberdade e participação política que tomaram lugar no século VI. Esses são fatores importantes que, aliados a uma classe aristocrática desunida em muitas localidades, acabam por gerar a quebra do modelo político vigente, em diversas das *póleis* gregas e foram o caminho para as mudanças ocorridas então. Contudo, não abordaremos aqui essas transformações uma vez que extrapolam o ambiente de produção do poeta Beócio. Faremos uma pequena pausa para tentar então definir o que é esse campesinato grego e discutir a viabilidade do uso do conceito *classe*, tão caro a interpretação histórica, para o mundo antigo. A necessidade desta interrupção se dá na medida em que devemos ter claro e bem delimitado o grupo ao qual Hesíodo se insere e é de seu discurso porta-voz.

I.4 – Classe e campesinato

Marcos Alvito Pereira de Souza, em seu elucidativo trabalho sobre o conceito de *classes sociais*²⁴ no Mundo Grego, nos afirma que a razão de existirem diversos pontos de vista sobre os grupos sociais é fruto da falta de consenso a respeito da definição de *classe social*. Para que seja possível então entender quais são as forças em choque, Souza apresenta as duas vertentes de interpretação dominantes no debate: a marxista e a weberiana. A primeira acredita ser viável o uso do conceito de *classe* e a sociedade só pode ser entendida a partir do prisma da *classe* e da *luta de classes*; a segunda diz não ser viável e devemos sempre sermos pautados pelas noções de *ordem* e *status*.

²⁴ **SOUZA, Marcos Alvito Pereira.** *O conceito de classes sociais e a história da Grécia Antiga*. Niterói: UFF-CEG-ICHF (Trabalho não publicado), *s/d*. Sobretudo P. 1-26.

Seguindo os passos deste autor, adotamos a primeira postura então baseados na definição de Cardoso/Brignoli para *classe* acreditando ser possível o uso de tal conceito para o mundo antigo. Conforme Marcos Alvito,

“(...) Cardoso/Brignoli estabelecem como critério central para a definição de classes sociais as ‘relações de produção baseadas nas relações de propriedade sobre os meios de produção’.”²⁵

Prosseguindo, para Ciro/Brignoli os critérios adotados nas produções de Marx e Engels para tal seriam:

“(...) as condições econômicas em termos da relação com os meios de produção, definidoras da classe em si, e a consciência de classe, isto é, ‘o estabelecimento de finalidades e objetivos comuns de luta (classe para si) o que só pode ocorrer em função da luta de classes’. Acabam por definir como critério fundamental ‘o desenvolvimento de um antagonismo em relação a outra classe’.”²⁶

Adiante em seu trabalho, Marcos Alvito aponta que são dois os níveis de análise para o conceito de *classe* para Ciro/Brignoli e essa é a primeira advertência dos autores a respeito do uso de tal conceito. Esses níveis seriam o das

“(...) classes sociais ao nível de modo-de-produção e classes sociais no interior de uma formação econômico-social dada.”²⁷

O modo-de-produção é então caracterizado como signo teórico, um elemento conceitual que tipifica a sociedade enquanto a dada formação econômico-social é a situação concreta onde é possível perceber as nuances do elemento conceitual. Assim sendo, além da *classe*, dada a dinâmica intrínseca ao contexto de determinada formação

²⁵ *Ibidem*. P. 4.

²⁶ *Ibidem*. P. 4.

²⁷ *Ibidem*. P. 5.

econômico-social é possível captar *frações de classe* que se apresentam internamente em decorrência de disputas e variações que condizem ao interesse desta.

A segunda advertência feita por *Ciro/Brignoli* é que há diferenças entre

“(…) o modo-de-produção capitalista e os *modos-de-produção pré-capitalistas*, já que nestes últimos há a necessidade de uma coação extra-econômica para a obtenção do excedente; além do fato que também as lutas de classe são diferentes, pois somente as classes dominantes são classes plenamente constituídas, isto é possuem consciência de classe.”²⁸

No caso do presente trabalho então, a *classe camponesa* a qual nos referimos, deve então responder a um *modo-de-produção pré-capitalista* nos parâmetros delimitados por esses autores para que se mostre aplicável o conceito.

O critério central estabelecido foi o das *relações de produção baseadas na propriedade dos meios de produção*. Ora, mesmo ao menor camponês grego poderíamos imputar-lhe o pertencimento a classe aristocrática dado o fato de que ambos detêm o *meio de produção* que é a terra e o critério não nos diz a respeito da quantidade de posse. Mas as ressalvas quanto às *condições econômicas em termos da relação com os meios de produção* diferencia aqui o aristocrata do camponês a partir do momento em que o aspecto econômico da forma de utilização do *meio de produção* no cerne destas *classes* é diferenciada. Enquanto o aristocrata utiliza em geral mão-de-obra escrava e/ou de terceiros para o cultivo de suas terras, bem como não há um grupo superior hierarquicamente que os explora, o camponês utiliza mão-de-obra familiar e é explorado justamente por essa aristocracia. Souza, ao citar a definição de campesinato para Ste. Croix ainda aponta que estes, assim como os aristocratas, não são escravos e que os camponeses normalmente agrupam-se em unidades maiores que a familiar (ex. aldeias). A escravidão é um exemplo da coação extra-econômica da aristocracia ao

²⁸ *Ibidem*. P. 6.

campesinato. Uma vez que mesmo estando submetidos a uma igualdade virtual da escravidão por dívidas, é o camponês que tem chances reais de ver-se escravizado por débitos para com o grande proprietário.

Ainda que no século VII não observemos uma *classe* camponesa bem estabelecida (aos moldes desejáveis para discernirmos uma *classe para si*), podemos perceber a existência desta *classe em si* por oposição àquela que se encontra bem fundamentada que é a aristocrática.

Demonstrada desta maneira a confiança na aplicabilidade do conceito de *classe* para o período e balizado o que entendemos como constituindo o campesinato de então, resta-nos ainda uma pequena ressalva a fazer. Ainda que não adotemos os parâmetros weberianos de *ordem* e *status* para a análise da formação social, essa linha de pensamento tem o mérito atribuir grande peso a campos sociais como a política e religião em seus estudos e concatena-los ao econômico. Essa postura por inúmeras vezes tem se mostrado frutífera uma vez que as sociedades antigas não possuíam delimitações muito claras entre estes seus aspectos. Portanto, passaremos adiante com um breve discorrer a respeito da religião grega.

I.5 – Religião Grega e o contexto do Período Arcaico

A origem da religião grega, assim como a daqueles que povoaram a região não é algo que possa ser rastreado. Walter Burkert em seu amplo estudo sobre a religião grega²⁹ deixa isso claro ao apontar que qualquer esforço desse tipo deve ter em mente

²⁹ Cf. **BURKERT, Walter**. *Religião Grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

duas coisas: I) a língua e a religião grega como substrato ligado à uma região e sedimentações indo-européias se impõem como uma idéia “diretriz” da história; II) outra questão é em que medida este ponto é consistente e passível de verificação. Isso vem responder a determinados esforços, que já demonstraram alguns bons resultados, nas tentativas de ligar as manifestações religiosas gregas ao arcabouço de tradições advindas do indo-europeu. Entre os mais notáveis podemos citar um: o de Jean-Pierre Vernant³⁰ que aproxima a leitura do mito das cinco raças presente nos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo e a tripartição de funções elaborada nos estudos de G. Dumèzil³¹ para o que seria a tradição religiosa indo-européia.

Contudo, Burkert atenta para o fato de que:

*“Do mesmo modo como a religião grega foi cunhada pela sua pré-história, do mesmo modo é certo ela ser um tecido de relações extremamente complexas. Em todo caso deveria impor-se uma opinião negativa: não existe uma, não existe a ‘origem da religião grega’.”*³²

Assim sendo, resta apenas a *diretriz* de parentesco indo-europeu, bem como uma certeza que nos chega também através do estudo de Burkert: a dificuldade de interpretação do que seria o antepassado da religião grega na sociedade Minóico/Micênica e os relativos sucessos de comparações com sociedades orientais contemporâneas sugere uma certa comunicação e comunidade religiosa (nas palavras do autor, uma *koiné*) da Idade do Bronze.

Sobre a estrutura do panteão, relações entre os deuses deste e suas funções Watler Burkert, baseado nos trabalhos de Jean-Pierre Vernant indica que:

³⁰ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Sobretudo a primeira parte: *Estruturas do mito*. P. 25-132.

³¹ Cf. DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya*. Barcelona, Caracas: Seix Barral, 1977. (3 volumes)

³² BURKERT, Walter. *Op.Cit.* P. 56.

“(...) um Panteão tem de ser encarado como um sistema organizado, que implica relações definidas entre os deuses, articuladas como que numa espécie de ‘linguagem’, na qual os deuses individuais estão tão poucos isolados como as próprias palavras de uma língua. O signo de um sistema tem o seu sentido através das suas relações e exclusões, paralelos e antíteses.”³³

A ‘linguagem’ da religião, articulada a outros ‘códigos’ sociais – política e economia – nos poemas hesiódicos é que transforma sua composição nessa monumental fonte para compreender a situação do campesinato no Arcaico. Em tempo, Pierre Lévêque afirma que a religião foi um dos meios possíveis de consolidação da sociedade do período. Desta feita, o peso de seu uso no discurso do poeta só pode ser entendido se captarmos que

“a integração dos ‘cidadãos’ é vista então como uma necessidade: absoluta em meio ao vazio de poder causado pelo desaparecimento das formas despóticas dos reinos aqueus (...)”³⁴

a religião se transforma em uma espécie de fiel desta balança que deve ser equilibrada no jogo de forças entre a aristocracia e o campesinato. A paridade entre o divino e o humano aspecto de equivalência, a organização política de ambos. Zeus nesse ponto emerge como grande signo do poder, aos moldes daquele exercido pelos reis micênicos e também daquele almejado pela aristocracia vigente. Dedicando atenção especial ao chefe do panteão grego, Burkert afirma:

“A figura de Zeus, em particular, sempre personificou não apenas o poder soberano, mas também um centro de significação que era aceite inquestionavelmente. Pode-se tentar falar de uma ‘justiça de Zeus’, por assim dizer, amoral – de um agir divino que não estava vinculado a qualquer

³³ *Ibidem* P 423.

³⁴ **LÉVÊQUE, Pierre.** O papel da religião na gênese das cidades. *LPH Revista de História*, Ouro Preto, nº 4, p. 14-25, 1993/1994. P. 14.

estatuto, que não era nem previsível nem calculável, mas que, em última análise tinha sempre razão, mesmo quando trazia a destruição."³⁵

É justamente essa vinculação dos deuses à justiça – no caso de Zeus à uma justiça soberana – é que teremos, segundo o próprio Burkert demonstra, em Hesíodo o princípio da ligação dos deuses a moralidade (ainda que a justiça de Zeus seja amoral pois seus feitos são sempre soberanos e nunca passíveis de incorrer em excesso, *hýbris*). O poeta ao evocar a justiça de Zeus reclama a ordem divina e agrega força ao seu discurso.

Quanto a prática religiosa são as edificações tumulares o aspecto que mais nos importa presentemente. Estas sempre estiveram presentes na religião grega. O monumento arquitetônico mais significativo achado por Schliemann em suas escavações é uma tumba real do século catorze. Tudo isso aponta para os cuidados com os mortos e os *daimon*³⁶ inferiores (*hypochthonioi*) dentro da religião grega. Não sem razão, Vernant³⁷ aponta que o destino dos homens da raça de prata é algo digno de nota, ainda que tenham estes se transformado nos *daimon* inferiores e, desta feita, menos importantes que o destino da raça de ouro que se transformaram nos *daimon* superiores (*epichthonioi*), que segundo Hesíodo vigiam os homens como olhos de Zeus.

Os templos nunca foram locais de culto na Grécia Antiga e isso deve ficar bem marcado. A edificação sempre foi considerada morada do deus. É por isso que todas as cerimônias religiosas são realizadas externas a este. Para o culto grego, basta um altar que, somente com o passar do tempo, ganha uma estrutura protetora, mas é comum também encontrarmos altares a céu aberto. Nesse sentido, os festivais religiosos são de

³⁵ BURKERT, Walter. *Ibid.* P. 474.

³⁶ Não traduzirei no presente trabalho a expressão *daimon* uma vez que é uma palavra que não possui uma tradução consensual para o português. Normalmente é traduzida como 'espírito', contudo não é o vocábulo mais adequado dada a pesada carga religiosa que a essa palavra possui em nosso vocabulário. Deve ser entendida como uma força sobrenatural; comumente associada àqueles que já morreram.

³⁷ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Op.Cit.*

grande importância para a transmissão dos valores religiosos e para o florescimento de um espírito coletivo entre os membros de uma comunidade. Um poeta de destaque que se apresenta nesses festivais, garante não só que sua mensagem seja transmitida mas também que sua fama ande, parafraseando Homero, com *pés ligeiros*.

Fixemos algo geral a respeito da religião grega que pode ser observado nas fontes e é ressaltado por Burkert:

“(...) não existe uma classe de sacerdotes como um grupo fechado com uma tradição, uma formação, iniciação e hierarquia rígidas, nem mesmo existe nos cultos estabelecidos e com continuidade qualquer ‘doutrina’, disciplina, somente o ‘costume’, nómos.”³⁸

Este caráter bastante fluido do exercício religioso grego contribuirá para o fortalecimento de um espírito coletivo do grupo e através deste ambiente aberto à participação ativa dos membros da comunidade,

“proporcionou aos gregos arcaicos o sentido e o conhecimento de seu passado, vale dizer, de sua história; sancionou cultos, festivais, crenças, o poder de famílias nobres individuais (com suas genealogias divinas), e assim por diante, incluindo uma série de práticas e idéias.”³⁹

A seguir, o mesmo autor indica que:

“foi nas atividades de culto, e também na poesia, arquitetura, escultura e atletismo associados a elas, que os gregos, politicamente fragmentados e constantemente em guerras, chegaram mais perto de uma unidade efetiva. Sua religião, entretanto, não exerceu nenhuma grande influência na unidade política ou mesmo a favor da paz na Hélade.”⁴⁰

³⁸ **BURKERT, Walter.** *Religião Grega na época clássica e arcaica.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. P. 199.

³⁹ **FINLEY, M. I.** *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica.* São Paulo: Martins Fontes, 1990. P. 140.

⁴⁰ *Ibidem.* P. 144.

É possível perceber sim a unidade que a religião grega em conjunto com a língua fornece aos helenos. Um grego se reconhece como tal e reconhece ao outro como seu semelhante pelos costumes em comum e pelo domínio do grego no Período Arcaico. É o que Lévéque apontou como elemento de integração grega. Inclusive, foi bastante comum no processo de colonização as metrópoles e colônias guardarem algumas datas religiosas em comum. Além disso festas como a em honra a Cronos, Atena, Zeus e Poseidon são comuns em diversas áreas do Mundo Grego.

Cabe agora voltar o estudo para uma questão: como então as tradições religiosas micênicas e a própria história grega anterior ao Período Geométrico perpassa todos esses séculos e são evocados pelos gregos do Período Arcaico? Para tanto devemos evocar o trabalho de G. Kirk⁴¹ que, baseado nos estudos de Milman Parry, utiliza as noções desenvolvidas por este pesquisador e as indica como fundamentais para se pensar a respeito da relação entre literatura e oralidade no mundo grego.

I.6 – Literatura e Oralidade: a propósito dos poemas de Hesíodo

Os estudos iniciados por Milman Parry e continuados por A. B. Lord, seu discípulo e colaborador, buscavam compreender os mecanismos de manutenção da memória coletiva através da figura do poeta em comunidades iletradas, localizadas na antiga Iugoslávia e no sul da Rússia. Suas pesquisas apontaram para o fato de que mesmo nas sociedades iletradas são necessários alguns métodos de memorização para o

⁴¹ **KIRK, G. S.** *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Editorial Paidós, *s/d.* (Biblioteca de Cultura Clásica).

poeta recordar-se de milhares de versos. Pode então ser configurada a figura do poeta oral como sendo aquele

“(…) que transmite e compõe poesia sem ajuda da escrita. Assimila com facilidade as canções que ouve de outro e as elabora de improviso sem a ajuda de guias e apontamentos anotados em cadernos, reproduzindo-as sob demanda valendo-se de um vocabulário fixado e de uma poderosa memória, extremamente exercitada.”⁴²

Os estudos de Parry e Lord do caso iugoslavo, demonstraram a manutenção de temas por mais de seiscentos anos, sendo estes majoritariamente aristocráticos. Uma das conclusões alcançadas na pesquisa – e que confirma o truísmo de que a escrita prejudica a memória lançado por Platão – foi a de que a escrita destrói a virtude de um poeta oral, fazendo-o perder sua espontaneidade.

Os resultados ainda apontaram para a necessidade de um metro facilitador dos processos mnemônicos do trabalho destes artistas. O uso de epítetos e frases formulares – que é o espaço de originalidade do poeta que a cada geração ampliava a gama de frases formulares, vocabulário tradicional e material temático – também são utilizados como ferramentas úteis para o bom desempenho deste poeta (*aedo*). Por fim é difícil de demonstrar um poema iugoslavo típico uma vez que existia uma grande variedade de estilo e qualidade de autores quando da realização da pesquisa (década de 1930 d.C.).

O método comparativo da pesquisa de Parry e Lord ajudou a compreender em que medida os resultados obtidos com os poetas iugoslavos poderiam ser estendidos ao panorama grego e sobretudo às composições homéricas.

⁴² *Ibid.* P. 69. Tradução livre do trecho: “(…) que transmite y compone poesía sin ayuda de la escritura, asimila con facilidad las canciones que oye a otro y las elabora en improvisación sin ayuda de guiones y apuntes anotados en cuadernos, y las reproduce a pedido valiéndose de un vocabulario fijado y de una poderosa memoria, extremadamente ejercitada.”

A força da tradição na poesia homérica no Mundo Grego faz com que seja possível Kirk afirmar:

“Ainda que a ausência de poesia pré-homérica torna totalmente impossível determinar quais das frases que aparecem somente uma vez em Homero se devem aos compositores em larga escala. Podemos estar totalmente seguros de que muitas delas (...) são substancialmente novas.”⁴³

Isso corrobora a necessidade indicada por Parry e Lord de que as fórmulas, metro cristalizado e epíteto são necessários às composições orais e são a estas intrínsecas, sendo possível detectar influências posteriores e acréscimos ao texto quando versos destoam desta perspectiva inicial.

Kirk segue indicando as diferenças entre os poetas gregos e iugoslavos. A primeira seria a de que não é encontrado na Iugoslávia um sistema formular de tão elevado grau como na *Ilíada* e na *Odisséia*. Isso nos leva a inferir que a tradição grega é possivelmente mais rica e realizada em um nível mais elevado de organização, o que abre um leque de maiores possibilidades para o desenvolvimento de poemas em grande escala e de grande complexidade lingüística e temática. A transmissão dessas composições seria então feita de uma geração para outra e, ao que tudo indica, mais exata que no caso iugoslavo.

A outra diferença tange a métrica dos poemas: o decassílabo no caso iugoslavo e o hexâmetro no grego. Kirk aponta que a métrica grega:

“(...) constitui uma unidade rítmica quantitativa plenamente desenvolvida, altamente convencionalizada, com um sistema lógico de elisão e resolução das sílabas longas. Só são permitidas licenças ocasionais e bem

⁴³ *Ibid.* P. 90. Tradução livre do trecho: “*Aunque la ausencia de poesía pre-homérica hace totalmente imposible determinar cuáles de las frases que aparecen sólo una vez en Homero se deben a los compositores en gran escala. Podemos estar totalmente seguros de que muchas de ellas (...) son sustancialmente nuevas.*”

definidas (...).” Enquanto “O verso iugoslavo consiste em uma unidade decassilábica que permite uma variação rítmica interna considerável, ainda que se observe estritamente a cesura depois do quarto pé.”⁴⁴

Em ambos os casos, as anomalias constatadas na métrica dos versos podiam ser maquiadas através do instrumento musical que acompanha. Mesmo já no século VII quando o poeta não utilizava mais a cítara ou a lira para cantar os poemas, a vara e a capacidade de “interpretação” deste acrescentavam dramaticidade à cena desviando as atenções de pequenos problemas no verso.

Com essas diferenças em mente, devemos ter em conta que as semelhanças são mais vigorosas e em maior número o que torna a comparação válida. Pensando desta forma, é plausível a divisão dos ciclos de uma tradição oral apontados por Kirk, baseado nos estudos de Parry e Lord, para a poesia grega.

Para o autor, são quatro estágios no ciclo vital de uma tradição oral: I) O estado *originativo*, onde a poesia narrativa ocorre pela primeira vez e encontra expressão em canções narrativas breves, simples e tecnicamente ingênuas; II) O estado *criativo*, onde tem-se a extensão do âmbito das canções narrativas e se refina a técnica que permite memorizar e improvisar; III) O estado *reprodutivo*, onde as técnicas orais estabelecidas para a memorização e transposição já se encontram bem cristalizadas e o repertório sofre poucas alterações; IV) O estado *degenerado*, que é quando o poeta reprodutivo começa a perder suas habilidades orais – este período seria justamente aquele em que se observam mudanças sociais e o surgimento da escrita.

A respeito do público das apresentações dos *aedos* Kirk nos fala de que somente duas oportunidades comportavam a execução de grandes poemas como a *Ilíada*

⁴⁴ *Ibidem*. P. 95. Tradução livre dos trechos: “(...) constituye una unidad rítmica cuantitativa plenamente desarrollada, altamente convencionalizada, con un sistema lógico de elisión y de resolución de las sílabas largas. Sólo es susceptible de licencias ocasionales y bien definidas (...).” “El verso yugoslavo consiste en una unidad decasilábica que permite una variación rítmica interna considerable, aunque se observa estrictamente la cesura después del cuarto pie.”

e a *Odisséia*: as festas de nobres e festivais religiosos. Um detalhe é importante, embora a aristocracia deva ter sido o público de Homero por excelência, durante todo o Período Geométrico grego – no qual as composições orais surgiram – essa classe deve ser relativizada dado o diminuto tamanho das aldeias. Contudo, a respeito desse público em épocas posteriores crê-se que:

“(...) o número de ouvintes se estendeu rapidamente, pois em uma Idade Heróica ou na imediatamente seguinte os ressentimentos sociais não estão, habitualmente, solidificados a ponto do povo abrigue desavenças contra as ações e ideais da classe heróica.”⁴⁵

Essa disposição favorável para ouvir os temas heróicos que são em grande parte os valores defendidos por uma aristocracia que quer a todo custo se ligar a esse passado de glória é o principal combustível de propulsão e difusão dos versos homéricos.

Diante de todo esse contexto político, religioso e de consolidação de um público para as criações artísticas literárias é que encontramos Hesíodo, na região da Beócia. Investiguemos um pouco a respeito de sua biografia e sua obra.

I.7 – Hesíodo: vida e obra

O que sabemos sobre a vida de Hesíodo⁴⁶ é retirado de fragmentos de suas

⁴⁵ *Ibid.* P. 252. Tradução livre do trecho: “(...) el número de oyentes se extendió rápidamente, pues en una Edad Heróica o en la inmediatamente siguiente no está habitualmente bastante organizado el resentimiento social como para que el pueblo abrigue prejuicios contra las acciones e ideales de la clase heroica.”

⁴⁶ Deste ponto em diante as referências realizadas à Paul Mazon e Evely-White (exceto quando da tradução para o inglês dos versos de Hesíodo) estão baseadas nos seguintes trabalhos: **MAZON, Paul.** *Introduction.* In.: **HESIODE.** *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier.* Tradução e estudo: Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 1996. (P. VII-XXX); **EVELYN-WHITE, Hugh G.** *Introduction.* In.:

obras (ou a ele atribuídas). Seu pai, originário de Cume, teria sido um comerciante marítimo e por isso detentor de algumas posses conforme nos aponta os estudos de Marcel Austin e Vidal-Naquet⁴⁷. No transcorrer de sua vida, dirigiu-se a Ascra não se sabe exatamente a motivação que impulsionou essa mudança. Ascra é uma cidade da Grécia continental, região da Beócia, próxima ao monte Helicon conforme pode ser observado nos versos 638-640⁴⁸ dos *Trabalhos e os dias*. Quanto ao nome do pai do poeta, resta a dúvida. O nome indicado normalmente é Dius, porém o verso que consolida essa afirmação⁴⁹ é interpretado de duas maneiras: *Persê, diou genos*, que significaria Perses, filho de Dius, ou *Persê, dion genos*, por sua vez Perses, filho de Zeus⁵⁰.

Não se sabe ao certo se Hesíodo e seu irmão, Perses, teriam nascido em Cume ou em Ascra. A este respeito novamente, Hesíodo nos apresenta um pouco de suas origens quando, ao aconselhar seu irmão, Perses a respeito da possibilidade da prática do comércio marítimo nos aponta que:

“Se você tornar sua mente errante para o comércio e quiser escapar do débito e da infeliz fome, eu te mostrarei as medidas do ruidoso mar, embora eu não tenha habilidades no comércio marítimo nem em navios.”⁵¹

HESIOD. *Hesiod, homeric hymns, epic cycle, homeric.* Tradução e estudo: Hugh G. Evelyn-White. Londres, Cambridge: Harvard University Press, 1995. (P. IX-XLII).

⁴⁷ Cf. AUSTIN, Michel & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Op. Cit.*

⁴⁸ *Trabalhos e os dias*, V. 638-640. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*ele [pai de Hesíodo] se fixou perto do Helicon em uma aldeia miserável, Ascra, a qual é má no inverno, abafada no verão, e boa em tempo nenhum.*” O original de Evelyn-White é: “*and he settled near Helicon in a miserable hamlet, Ascra, which is bad in winter, sultry in summer, and good at no time.*”

⁴⁹ Esse verso é o 299 dos *Trabalhos e os dias*, que ora reproduzo a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: *ergázeu, Persê, diou génos óphra se limos.*

⁵⁰ Este ponto é bastante interessante pois embora Evelyn-White aponte em seu estudo do texto o nome do pai de Hesíodo como sendo Dius, ao traduzir concorda com a afirmação de Paul Mazon de que Dius seria uma interpretação errônea do V. 299 dos *Trabalhos e os dias*. Indicando assim a falta de consenso a respeito da questão.

⁵¹ *Trabalhos e os dias*, V. 646-649. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*If ever you turn your misguided heart to trading and wish to escape from debt and joyless hunger, I will show you the measures of the loud-roaring sea, though I have no skill in sea-faring nor in ships;*”

Em tempo, Paul Mazon, baseado no verso 650 dos *Trabalhos*, afirma categoricamente que Hesíodo teria nascido em Ascra uma vez que no referido verso o autor afirma que “*pois eu ainda nunca naveguei em barcos sobre o vasto mar*”⁵². Seja qual for a perspectiva válida, é comum supor que a educação destes tenha se dado já na Beócia. Neste primeiro momento só podemos supor que a vida do futuro poeta tenha transcorrido bem, pois não encontramos referências deste até a morte de seu pai.

Com a morte do pai, a herança deixada por este é motivo de duas disputas judiciais sendo que não se tem nenhuma base sólida para realmente provar a existência desta querela entre Hesíodo e Perses. Evelyn-White nos incita a pensar, baseado em um argumento simples, que a disputa não deve ser desacreditada uma vez que o autor só faz referências rápidas ao assunto. Se não tivesse existido a disputa, deveria ter sido criada na obra todo um quadro específico e a história deveria ter sido completamente desenvolvida para que fosse validada pelo ouvinte.

Após a partilha dos bens deixados por seu pai, Hesíodo teria vivido como pequeno proprietário de terras até ser pelas musas inspirado a cantar. A perspectiva de Hesíodo como pequeno produtor é corroborada pelo amplo conhecimento das práticas agrícolas demonstrado na segunda parte dos *Trabalhos e os dias*⁵³. Nesta seção do poema, o autor percorre todo o ciclo de um ano, ensinando como se deve agir com relação à produção para que se obtenham bons resultados em seu plantio.

A passagem que narra como ele teria se tornado um *aedo* é encontrada logo no início da *Teogonia* e, ainda que fantasiosa, mostra esses dois aspectos da vida de

⁵² *Trabalhos e os dias*, V. 650. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*for never yet have I sailed by ship over the wide sea*”

⁵³ A segunda parte de *Trabalhos e os dias* é aquela correspondente do verso 383 ao final do poema.

Hesíodo o agricultor e o poeta:

*E um dia elas ensinaram a Hesíodo canção gloriosa enquanto ele pastoreava suas ovelhas sob o sagrado Helicon, essa palavra primeiro as deusas disseram a mim*⁵⁴

Ao que tudo indica, os versos hesiódicos alcançaram notoriedade na Grécia, e o poeta veio a ganhar um concurso de cantos em Chalcis realizado como parte dos jogos fúnebres em honra de Anfidamas. Segundo algumas versões, Homero teria sido um dos concorrentes⁵⁵; outras, mais modestas, desconhecem este fato, apenas apontando Hesíodo como vencedor e a trípede que este teria ganho, ele dedicou às musas do Helicon. Podemos então colocar este concurso como sendo o auge do poeta em vida.

Vencido o concurso, Hesíodo retorna para Ascra e lá vive até a destruição desta cidade pelos Téspies⁵⁶, quando juntamente com outros habitantes se dirige para Orcomene e lá permanece até sua morte. Teria sido o poeta assassinado por ter supostamente se envolvido com a filha daqueles que o hospedavam. A história da morte do poeta é recheada de elementos mágicos, contando até uma inumação do corpo do poeta feita pelas próprias musas. Seu sepulcro estaria localizado no meio da ágora de Orcomene junto ao sepulcro do herói da cidade: Minyas.⁵⁷

Como datas possíveis para a vida de Hesíodo temos o período que vai da segunda metade do século VII ao início do século VI, com maior possibilidades para o

⁵⁴ *Teogonia*, V. 22-24. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*And one day they taught Hesiod glorious song while he was shepherding his lambs under holy Helicon, and this word first the goddesses said to me*”

⁵⁵ Cf. **EVELYN-WHITE, Hugh G.** *Introduction*. In.: **HESIOD.** *Hesiod, homeric hymns, epic cycle, homerica*. Londres, Cambridge: Harvard University Press, 1995. (P. IX-XLII).

⁵⁶ Paul Mazon que é quem fornece este dado em seu estudo sobre a vida de Hesíodo não entra em detalhes a respeito de quem seriam estes Téspies. De acordo com Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet apontam Ascra como sendo um pequeno povoado rural subordinado a Téspies, configurando-se assim como uma espécie de centro urbano.

⁵⁷ Paul Mazon e Evelyn-White neste ponto estão de acordo uma vez que ambos apontam para a morte do autor longe da cidade de Ascra.

século VII uma vez que em suas composições – principalmente naquela que poderia ser considerada a mais “mundana” das duas, os *Trabalhos e os dias* – não encontramos nenhuma referência a figuras políticas da época como os tiranos e os legisladores, que seriam de grande valor dados os assuntos abordados nos poemas.

Paul Mazon é ainda mais categórico ao afirmar que o autor não pode ser colocado como sendo posterior ao último terço do século VII. Retomando a classificação de estados da poesia oral de Kirk, encontramos Hesíodo no limiar dos estados *reprodutivo* e *degenerado*, sendo o primeiro o de maior peso na composição hesiódica uma vez que o autor ainda demonstra bom domínio das habilidades orais e a métrica, fórmulas e outros elementos estão bem próximos do paradigma que é Homero.

Existem algumas especulações em torno do nome do poeta. Segundo alguns estudiosos⁵⁸, Hesíodo, seria uma espécie de pseudônimo, um nome fictício, que derivaria do grego *hiemi* e *hodós* que significam respectivamente *lançar* e *caminho* o que dá a idéia do autor como uma espécie de guia. Contudo a questão não é muito clara, o argumento não é muito sustentável e, mesmo que venha a ser comprovado que seja realmente um pseudônimo, de maneira alguma invalida seus poemas enquanto fontes possíveis para o estudo da cultura no período da Grécia Arcaica.

Os textos atribuídos com certeza a Hesíodo são: a *Teogonia*, os *Trabalhos e os dias*. Paul Mazon aponta ainda que os papiros de Rainer e Achmin indicam um terceiro poema que deve ser atribuído ao autor, seria este *O escudo (de Heracles)*. Porém, no presente trabalho, nos limitaremos somente aos dois primeiros uma vez que são seguramente obras do mesmo autor.

Um outro argumento que pode ser apontado para deixarmos de lado os poemas

⁵⁸ Cf. **BLAISE, Fabienne; LA COMBE, Judet de; ROUSSEAU, Philippe et alli.** *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode.* Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

de autoria incerta – e que são atribuídos a Hesíodo – é o de que a *Teogonia* e os *Trabalhos e os dias* são os poemas mais significativos do autor que através deles alcançou notoriedade na Grécia. O *Escudo* não tem a mesma repercussão, o que leva a pensar que, caso seja de autoria de Hesíodo, a análise da obra não vai estar comprometida pelo abandono deste poema. Outras composições que são mais fortemente atribuídas a Hesíodo são: Os *Ehoés* (traduzido seria algo: “*Tal como*”) e o *Catálogo das mulheres*. Porém os *Ehoés* são de autoria ainda mais discutível, não sendo viável apostar no aceite deste poema, além do fato de se encontrar bastante fragmentado, chegando até nós em grande parte por meio de citações posteriores.

Já os *Catálogos das mulheres* é seguramente uma obra hesiódica, ela é evocada ao fim da *Teogonia* através dos versos: “*Mas agora, Musas olímpicas de doce voz, filhas do grande Zeus que porta a égide, cante a companhia das mulheres.*”⁵⁹ Seu caráter fragmentário dificulta seu uso nessa pesquisa. Além disso o poema é constituído de uma genealogia das principais mulheres gregas que constam na mitologia (Alcmena, Europa, Maia), o que interessaria muito em um trabalho que buscasse compreender as formas de consolidação de poder em Hesíodo. Contudo, a ausência deste poema na presente pesquisa não interfere nos resultados obtidos.

Diversos outros poemas são atribuídos erroneamente a Hesíodo. A maior parte deles é de autoria de *aedos* e *rapsodos* – já da fase *degenerada* da poesia oral para aproveitar a classificação sugerida por Kirk – da escola beócia que se aproveitando da fama do nome de seu mais ilustre poeta divulgavam suas composições. Dividindo-se a escola beócia em dois eixos observamos: a) no primeiro, em torno da *Teogonia*, os *Catálogos das mulheres*, os *Ehoés*, o *Escudo de Heracles*, o *Casamento de Ceux*, o

⁵⁹ *Teogonia*, V. 1021-1022. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*But now, sweet-voiced Muses of Olympus, daughters of Zeus who holds the aegis, sing of the company of women*”

Grande Ehoé, o *Melampodia* e o *Egimius*; b) no segundo, que daria origem a um estilo poético denominado *poesia didática*, em torno de os *Trabalhos e os dias*, o *Adivinhação por pássaros* ou *Ornitomancia*, o *Astronomia* ou *Astrologia*, o *Conselhos de Quíron*, o *Grandes Trabalhos* e o *Dactilos Ideanos* – esses poemas são assim denominados por possuírem a clara intenção de instruir o leitor e/ou ouvinte, sendo antes de tudo uma nomenclatura moderna para facilitar a classificação dos poemas. Todos estes poemas serão postos à parte pelos motivos já explicitados. Cabe então, a partir deste ponto, discutir a ordem de composição dos poemas e apresentá-los resumindo o assunto abordado em ambos.

Evelyn-White não concorda com a ordem que nos é imposta desde a Antiguidade de que a *Teogonia* seria anterior aos *Trabalhos*. Tanto é assim que em sua tradução publicada pela LOEB, os *Trabalhos e os dias* são colocados antes da *Teogonia*. Ainda de acordo com Evelyn-White, na *Teogonia* Hesíodo faria referência aos *Trabalhos e os dias* como sendo um poema já renomado. Porém não entra o autor em maiores detalhes da parte em que esta referência é feita e nem explica de que forma esta está articulada no texto. Paul Mazon por sua vez discorda de Evelyn-White sendo categórico ao afirmar que a *Teogonia* é anterior aos *Trabalhos* uma vez que no segundo, no verso 659 o poeta faz alusão ao prelúdio do primeiro⁶⁰. Para solucionar o impasse, devemos pensar em dois aspectos: I) a primeira estrutura mitológica narrada nos *Trabalhos e os dias* é justamente a criação do homem, assunto não abordado na

⁶⁰ *Trabalhos e os dias*, V. 658-659. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “e levei uma trípode de alças que dediquei às Musas do Helicon, no lugar onde elas primeiro me colocaram no caminho da clara canção.” O original em inglês estabelecido por Evelyn-White é: “and carried off an handled tripod which I dedicated to the Muses of Helicon, in the place wher they first set me in the way of clear song.”

Teogonia, o que pode indicar uma continuidade desejada deste poema no segundo⁶¹; II) se, conforme apontado por Kirk, a aristocracia é o público por excelência destes poetas, Hesíodo não poderia começar sua carreira com um poema contendo críticas tão mordazes aos *basileus* de sua cidade, tudo leva a crer que seu público o rechaçaria e o poeta portanto não alcançaria notoriedade suficiente para a composição do segundo. Assim estabelecida a ordem, sobre o que versam então os poemas?

A *Teogonia* possui o propósito claro de estabelecer uma ordem para o panteão divino grego. Se os mitos e muito da religião grega que chega a Hesíodo vêm de uma tradição micênica ou de uma *koiné* da Idade do Bronze conforme incita Walter Burkert, é o poeta que vai dar ordem ao panteão segundo opiniões da própria Antiguidade⁶². Segundo Evelyn-White a *Teogonia* não tem um plano de ação, constitui-se de uma enumeração e listagem dos deuses e seu nascimento. Existem algumas tentativas inconsistentes de se atribuir este poema a outro autor e Hesíodo teria sido o modelo seria o modelo para a composição dos versos. Entretanto Paul Mazon não crê nesta possibilidade que é baseada em uma rápida passagem no início do poema⁶³.

Quanto aos episódios narrados no poema, temos a anunciação de três gerações de divindades: a de *Urano*, a de *Crono* e a de *Zeus*. Estas são permeadas pela descrição do reino divino e as cenas mais importantes de sua história. Os episódios intermediários podem ser apresentados segundo Paul Mazon da seguinte forma: *Estige*, *Hino à Hécate*, *Infância de Zeus* e *Prometeu*. Ainda segundo Mazon, o *Hino à Hécate*, possui características que levariam a crer ser ele uma interpolação, entretanto os indícios

⁶¹ Jean-Pierre Vernant trata deste assunto em seu primeiro capítulo do livro *Mito e pensamento entre os gregos*, citado anteriormente.

⁶² Heródoto II, 53. “*Parece-me que Hesíodo e Homero, quanto à idade, foram mais velhos do que eu em quatrocentos anos, e não mais. Eles são os que compuseram teogonia para os gregos, deram os nomes aos Deuses, distinguiram-lhes honras e artes, e indicaram suas figuras.*”

⁶³ Os versos a que são referidos aqui são os já citados V. 22-24 da *Teogonia*. Cf. nota 42.

apontam ser o hino uma passagem autêntica. O panteão estabelecido é inspirado, assim como o estilo que dá base ao poema, no modelo homérico. Os hinos que se apresentam no poema acabam por trazer um pouco das tradições sagradas dos santuários de acordo com Mazon. Outro objetivo do poema é mostrar a vitória de Zeus e o conseqüente estabelecimento da ordem no panteão divino e por extensão ao universo. Por fim, não é de todo impossível que outra composição anterior tenha sido composta tentando ordenar o panteão grego. Contudo, mesmo que tenha havido tal composição, não chegou até nós. Além disto, Hesíodo deve ser considerado original uma vez que nenhuma outra conseguiu atingir a repercussão alcançada e nenhum autor da Antiguidade faz referência a tal composição.

A respeito dos aspectos formais do poema, cabe aqui dizer que este se enquadra dentro do panorama da épica grega. Embora os valores heróicos não possuíssem mais a força que detinham quando os poemas homéricos foram criados, o formato surgido com estes é mantido nessa descrição da genealogia do panteão grego. O estilo do verso utilizado é ainda o hexâmetro dáctilo. De acordo com o *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, este metro é:

“(...) a mais antiga forma conhecida de metro grego, o metro dos poemas épicos e particularmente de Homero. Ele consiste em seis pés, dactílicos ou sei equivalentes espondeus. Um espondeu podia substituir um dactílico em qualquer pé, embora essa substituição fosse rara no quinto pé, enquanto o sexto pé era necessariamente um espondeu, cuja última sílaba era comum, ou seja ambígua em duração. (...) Havia geralmente uma caesura, ou um ‘corte’ da linha em duas partes desiguais (kola), no terceiro pé ou com frequência menor no quarto pé, de maneira a permitir a respiração de quem salmodiava.”⁶⁴

Os *Trabalhos e os dias* não tem a mesma clareza de objetivo que a *Teogonia*

⁶⁴ MÉTRICA. HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

apresenta. Nas palavras de Evelyn-White:

“A primeira vista, tal trabalho parece ser uma miscelânea de mitos, conselhos técnicos, preceitos morais e máximas do folclore sem nenhum princípio unificador (...) mas uma inspeção mais apurada mostrará que os Trabalhos e os dias tem uma unidade real e que o título pitoresco é de alguma forma enganador. O poema não tem propriamente um objetivo técnico, mas sim moral (...)”⁶⁵

A afirmação de Evelyn-White se faz absolutamente compreensível uma vez que ao terminar de ler o poema, tem-se a sensação de que Hesíodo, por caminhos no mínimo exóticos, está a todo o momento tentando aconselhar aquele pequeno proprietário a levar uma vida menos dura, a não cometer muitos erros. Esses erros são os mais variados, podem ser religiosos, econômicos, políticos e até mesmo sociais. A moral que é pregada, é sobretudo aquela da parcimônia, discrição⁶⁶ e poderia ser resumida, como faz Paul Mazon, em duas máximas: *trabalhe* e *seja justo*. A ligação com a terra perpassa todo o poema sendo, caso tenhamos que apontar um, o verdadeiro elemento condutor do poema. Isso reflete em grande medida o passado camponês do poeta solidificando mais as bases para a biografia indicada. Também estão refletidas as preocupações do pequeno proprietário que conforme visto anteriormente está em meio a uma crise onde suas posses diminuem a cada geração e este se encontra cada vez mais dependente da aristocracia dominante.

Os episódios que compõem o poema são: o prelúdio com o apelo à justiça dos homens e à justiça divina de Zeus onde endereça a composição a seu irmão Perses para

⁶⁵ **EVELYN-WHITE, Hugh G.** *Introduction*. In.: **HESIOD**. *Hesiod, homeric hymns, epic cycle, homeric*. Londres, Cambridge: Harvard University Press, 1995.P. XVIII-XIX. Tradução livre do trecho: “At first sight such a work seems to be a miscellany of myths, technical advice, moral precepts, and folklore maxims without any unifying principle (...) but close inspection will show that the Works and days has a real unity and that the picturesque title is somewhat misleading. The poem has properly no technical object at all, but is moral (...)”

⁶⁶ Neste mesmo trabalho nos capítulos subsequentes esse assunto será melhor abordado.

que este possa ouvir de Hesíodo bons conselhos; a descrição das duas *Éris* que após esse momento perpassarão todo o poema; o mito de Prometeu; o mito das raças; e a fábula do rouxinol e do gavião. Sobre a crítica de Aristarco que aponta o prelúdio como sendo uma interpolação, Paul Mazon afirma:

“O prelúdio carrega nele mesmo a prova de sua autenticidade: nem os sentimentos que ele exprime nem o estilo através do qual ele os exprime podem ser atribuídos a um trabalho de interpolação.”⁶⁷

Resolvido este problema, cabe ainda discutir a unidade do poema. Mazon aposta que o poema é obra de Hesíodo e não possui nenhum caráter apócrifo. Entretanto, existem sim algumas hipóteses que poderiam explicar o porquê das escolhas por caminhos “tortuosos” que são seguidos pelo autor no poema. São estas: a ordem das partes de *Os trabalhos e os dias* ter chegado até nós alterada, não correspondente à maneira original como fora composto; o poema ser uma compilação feita por Hesíodo de vários poemas dele; o poema ser uma compilação feita por outrem a posteriori de vários poemas de Hesíodo; e, finalmente, o poema ter mudado sua meta durante a composição. Mesmo ainda não sendo comprovadas essas hipóteses, Mazon, preocupado com uma possível interferência no sentido do poema, afirma:

“Não foi um arranjador que teve a idéia de colocar os dois temas trabalho e justiça e dar ao poema uma forma que se adapte exatamente a demonstração da verdade descoberta por Hesíodo: o trabalho é o fundamento e a salvaguarda da justiça.”⁶⁸

⁶⁷ MAZON, Paul. *Les travaux et les jours - notice*. In.: HESIODE. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*. Tradução e estudo: Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 1996. P. 77. Tradução livre do trecho: “*Le prélude porte en lui-même la preuve de son authenticité: ni les sentiments qu’il exprime ni le style dans lequel il les exprime ne peuvent être attribués a un interpolateur.*”

⁶⁸ *Ibidem*. P. 84-85. Tradução livre do trecho: “*Ce n’est pas un arrangeur qui a eu l’idée de lier les deux thèmes travail et justice et de donner au poème une forme qui s’adapte exactement à la démonstration de la vérité découverte par Hésiode: le travail est fondement et la sauvegarde de la justice.*”

Quanto à forma, esta se enquadra também dentro dos padrões da épica. Somente quanto à forma! Pois seu conteúdo é radicalmente diferente daqueles contidos nos poemas mais característicos desse modelo. Dado seu conteúdo diverso, costuma se atribuir a este poema a importância de ter fundado uma *escola didática* na Beócia. Isso se deve ao fato de que, a partir dos *Trabalhos e os dias*, outros poemas contendo instruções práticas surgiram na região. O metro dos *Trabalhos* ainda é o hexâmetro dáctilo, entretanto, em um formato um pouco já degenerado, perdendo um pouco da estrutura fixada por Homero após tantos anos de trabalho dos poetas orais.

É após percorrer todo esse panorama inicial que somos capazes de perceber qual é a porta que podemos abrir para visitar o Mundo Grego a partir da chave de compreensão fornecida pelos poemas hesiódicos. Se a ordem religiosa, mesmo após os poemas homéricos, ainda tinha algo de confuso, permeada de tradições que vinham do estrangeiro e ainda da própria história passada grega, Hesíodo através de sua proposta busca juntar todas elas de forma estruturada e, por que não dizer, autenticamente grega, enchendo de elementos que dizem respeito aos gregos e ao momento específico em que os poemas são compostos. Esses elementos legítimos gregos são as preocupações do pequeno proprietário que saltam aos olhos do leitor. Preocupações estas dignas de uma camada que se vê cada vez mais dependente da aristocracia dominante e observando sua liberdade diminuindo a passos largos. Como ferramenta de luta dessa parte da população observa-se a demanda pelo fim das arbitrariedades no exercício da justiça.

“A exigência de justiça que atravessa o arcaísmo grego não é um dado universal e gratuito. Ela foi forjada na luta social das camadas inferiores da população, num contexto histórico em que o crescimento demográfico e o controle dos nobres sobre a sociedade (a terra, a religião, o poder) colocava de maneira premente a questão da possibilidade de sua sobrevivência. Foi então necessário aos gregos que inventassem uma solução histórica nova para garantir, ao mesmo tempo, a estabilidade social nos quadros póliades e canalizar as forças de desagregação desencadeadas

pela luta inevitável. A noção de justiça foi o mediador.”⁶⁹

Hesíodo situa-se cronologicamente antes dos legisladores que encerrarão o assunto da crise do campesinato com a elaboração de leis no século VI. Mas ele está atento a estas questões que, de acordo com Snodgrass, então se colocavam dado o aumento populacional então existente e apresenta a sua solução. Solução baseada nos pressupostos do grupo social no qual está inserido e que através do poema se faz portavoz. É esse ambiente de crise que aterrorizava o pequeno camponês que dá força aos questionamentos a respeito da conduta dos governantes no exercício da justiça. É esse ponto que veremos adiante, buscando ouvir as vozes que o autor nos traz durante o transcorrer do caminho escolhido pelo presente trabalho.

⁶⁹ **TRABULSI, J. A. D.** *Op.Cit.* P. 64-65.

Capítulo II – A jornada sob a égide de Zeus: justiça e soberania modelares em Hesíodo

*“Preste atenção então com olho e orelha, e faça retos julgamentos com justiça. E eu contarei de coisas verdadeiras.”
Trabalhos e os dias, V. 9-10.*

Começamos então a jornada, passando, em primeiro lugar, pelos domínios da divina justiça. Para realizarmos tal travessia, devemos tentar captar quem são essas justiças como deidades do panteão e como Hesíodo nos apresenta. Captando a dimensão divina destas duas deidades, *Diké* e *Themis*, e conjugando-a com os elementos resultantes da análise semiótica dos poemas demonstraremos como o autor cria um modelo de justiça em seus versos. Ao entender o que é a justiça perfeita, ou seja, o modelo de justiça estipulado, buscaremos estabelecer os laços entre esta e a soberania divina de Zeus entendendo este como sendo o soberano a ser seguido, devido a seu posicionamento para com a justiça, por todos os *basileus* mortais.

Antes, porém, façamos uma pequena reflexão para tentar investigar de onde vêm a autoridade do poeta para versar a respeito deste assunto que, a princípio não está nos domínios dos artistas e da criação literária. Essa autoridade é conferida através da ligação deste à Mnemosine e às Musas, e destas à justiça. Para explicitar essa relação, cito André Laks, que em seu artigo ao se interrogar a respeito dos antecedentes do rei filósofo que estariam presentes em Hesíodo, entende que nos poemas existe a clara intenção de se estender aos domínios do rei aquilo que só vem através das Musas, sobretudo a habilidade no discurso. Nas palavras de Laks:

“Se as Musas, por exemplo, ‘sabem tudo’, elas poderão inspirar não menos a conduta daqueles que dirigem o curso das coisas (‘o porvir’) que o canto daquilo que celebra o passado (‘o que foi’). Breve, parece natural que Hesíodo, por sublinhar uma homologia que pode ser já tradicional entre as duas práticas em direito distintas a da performance poética e a do exercício da justiça, é estendido aos reis, através de metáfora por assim dizer, do suporte das Musas.”¹

É possível assim inferir que, se às Musas é concedido o poder de guiar o curso das coisas, oferecendo apoio aos governantes, a linha que dividiria a arte e a política é transposta abrindo espaço para intercâmbios entre esses domínios. Podemos fazer o trajeto inverso. Dentro desta perspectiva, o *aedo* torna-se alguém que, por ser inspirado pelas Musas², detém os direitos concedidos a estas no campo da política e assim se torna legitimamente alguém capaz de inspirar a conduta dos governantes. Conferida desta maneira a autoridade do poeta, iniciemos os primeiros passos.

II.1 – *Themis*, *Diké* e Justiça Modelar

Vários são os termos e locuções no texto grego utilizados nos poemas que fazem referência à justiça, a ser justo, às práticas do julgamento e todas as variantes desse sentido. Entretanto, um aspecto deve ser ressaltado: esses termos e locuções derivam, na maior parte das vezes, de *themis* e *diké*. Apenas a título de exemplo, cito as ocorrências: *themistas* (justiça), *dikassô* (julgar), *dikaios* (conforme as convenções; ao

¹ BLAISE, Fabienne; LA COMBE, Judet de; ROUSSEAU, Philippe et alli. *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1996. P. 85. Tradução livre do trecho: “Si les Muses par exemple ‘savent tout’, elles pourront inspirer non moins la conduite de ceux qui dirigent le cours des choses (‘ce qui sera’) que le chant de ceux qui célèbrent le passe (‘ce qui a été’). Bref, il paraît naturel qu’Hésiode, pour souligner une homologie peut-être déjà traditionnelle entre les deux pratiques en droit distinctes de la performance poétique et de l’exercice de la justice, ait étendu aux rois, par métaphore pour ainsi dire, le parrainage des Muses.”

² A inspiração do *aedo* pelas Musas é algo requisitado pelo autor logo no início dos poemas através do hino de evocação das Musas que consta no próêmio deste. O primeiro verso da *Teogonia* nos explicita isso: “From the Heliconian Muses let us begin to sing”. *Teogonia*, V. 1.

direito), *adikos* (que não observa à justiça; injusto; que faz torto). Esses vocábulos escolhidos pelo autor remetem a duas divindades dentro do panteão e que devem ser apresentadas a fim de que possamos entender melhor o quadro que nos é exposto.

Têmis (*Themis*) é, segundo Junito de Souza Brandão, uma palavra que

“já aparece no micênico sob a forma temi, que em Cnossos, talvez possa ser traduzido por ‘tributo’ ou quiçá ‘limite’. Etimologicamente, o teônimo procede do verbo tithénai, da raiz dhe, ‘pôr, colocar, estabelecer como norma’, donde Têmis expressa ‘o que é estabelecido como a regra, lei divina ou moral, a justiça, o direito divino’ (...), por oposição a nómos, ‘lei humana’ (...) e a diké, ‘maneira de ser ou de agir’, donde ‘hábito, o costume, a regra, a lei, a justiça’. Em síntese, Têmis é ‘a deusa das leis eternas, da justiça emanada dos deuses’”³.

É a deusa uma das divindades titânidas. Sempre foi associada à justiça, ao equilíbrio emanado dos deuses. Entre as ações mais exemplares desta deusa como promotora da harmonia no universo podemos citar a atribuição a ela da idéia da guerra de Tróia, a fim de reduzir os patamares da “*densidade demográfica da terra*”⁴. É em sua faceta de personificação da justiça e da lei eterna que a encontramos aconselhando Zeus, quando da luta contra os gigantes, a cobrir seu escudo – que passa a ser chamado de égide – da pele da cabra Amaltéia⁵. Essas são apenas algumas das ações que corroboram para esse papel de divindade da boa proporção, da equanimidade.

A deusa é uma das filhas da união de Urano (Céu), primeiro a reinar sobre os imortais, e Geia (Terra). Hesíodo ao traçar as genealogias divinas desde sua origem em Caos, Terra, Tártaro e Eros, apresenta o nascimento de Têmis e de seus irmãos da seguinte maneira:

³ TÊMIS. In: BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. V. II. P. 417

⁴ *Ibidem*. P. 417.

⁵ A cabra Amaltéia seria, segundo algumas narrativas, aquela que amamentou o soberano do panteão grego, durante sua infância em Chipre.

“Mas depois ela [Geia] deitou com Céu [Urano] e pariu Oceano de profundos redemoinhos, Coios e Crios, e Hipérion e Jápeto, Téia e Réia, Têmis e Mnemosine e Febe de áurea coroa e amável Tétis. Depois deles nasceu Crono o astuto, mais jovem e mais terrível de suas crianças e ele detestou seu vigoroso pai.”⁶

Sendo irmã de Crono, deveria ter sido excluída da convivência dos deuses no Olimpo quando este foi derrotado por Zeus em sua luta contra os titânidas. Contudo, ela manteve sua morada uma vez que ao final da guerra, ela é uma das esposas escolhidas por Zeus. A descrição da prole advinda dessa união Hesíodo aponta nos seguintes versos:

“E ele [Zeus] desposou brilhante Têmis que pariu Horae (Horas), e Eunomia (Order), Diké (Justiça), e florescente Eirene (Paz), que guiam os trabalhos dos homens mortais, e as Moiras (Destino), a quem o sábio Zeus deu a maior honra, Cloto, Laquesis e Átropos, que dão aos homens mortais o mal e o bem a ter.”⁷

O significado da união de Têmis com Zeus será objeto de estudo mais adiante neste mesmo capítulo. Por hora, cabe aqui ressaltar o simbolismo implícito na progênie desta deusa.

Podemos dividir em dois grupos os filhos de Têmis, um primeiro que abrange as quatro primeiras filhas – Horae, Eunomia, Diké e Eirene – e outro, segundo, que é o das Moiras. Todas suas filhas são divindades que evocam o equilíbrio característico provido pela deusa. Evelyn-White ao traduzir faz questão de ressaltar esse ponto ao

⁶ *Teogonia*, V. 132-138. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*But afterwards she lay with Heaven and bare deep-swirling Oceanus, Coeus and Crius and Hyperion and Iapetu, Theia and Rhea, Themis and Mnemosyne and gold-crowned Phoebe and lovely Tethys. After them was born Crono the wily, youngest and most terrible of her children, and he hated his lusty sire.*”

⁷ *Teogonia*, V. 901-906. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*Next he married bright Themis who bare the Horae (Hours), and Eunomia (Order), Diké (Justice), and blooming Eirene (Peace), who mind the works of mortal men, and the Moerae (Fates) to whom wise Zeus gave the greatest honour, Clotho, and Lachesis, and Atropos who give mortal men evil and good to have.*”

colocar o significado do nome entre parêntesis, fornecendo ao leitor esta precisa noção. Outros tradutores vão além, colocam a idéia implícita pelo nome na tradução ao invés de coloca-los no original⁸. A divisão dos filhos em dois grupos feita aqui é apenas para discernir uma característica: no primeiro grupo as filhas são ‘forças de equilíbrio’ que, sozinhas, representam princípios pelos quais os homens mortais devem se pautar pela vida. O segundo grupo não fornece esse elemento de guia para os homens. Elas apontam o destino dos homens, não havendo a possibilidade de os homens influírem, ou seja, escolherem, nada que diga respeito à decisão tomada por elas. Segundo Hesíodo todo esse poder das Moiras seria advindo do fato de Zeus as possuir em grande conta.

Cultos dedicados exclusivamente a Têmis, ao que tudo indica, não foram muito comuns no panorama da religião grega. Hesíodo nos apresenta uma deusa honrada pelas musas – filhas da união de sua irmã Mnemosine e Zeus – em seus hinos, citada nominalmente entre os principais deuses do panteão grego, como pode ser visto no próêmio da *Teogonia*.

*“Então elas se levantam e partem pela noite, cobertas por espessa névoa, e espalham sua canção com voz amável, hineando Zeus o portador da égide e soberana Hera de Argos que caminha em sandálias de ouro e, filha de Zeus o portador da égide, a de olhos brilhantes Atena, e Febo Apolo, e Ártemis que se deleita em flechas, e Poseidon que a terra sustém e que a abala, e Têmis veneranda e de olhos ágeis Afrodite, e Hebe com a coroa de ouro, e bela Dione, Leto, Jápeto e Crono de retorcido espírito, Eos e grande Hélios e brilhante Selene, Terra também, e grande Oceano, e escura Noite, e a sagrada raça de todos os outros imortais que são eternos.”*⁹

⁸ Isso pode ser observado na tradução de JAA Torrano onde se tem: “Após desposou [Zeus] Têmis luzente que gerou as Horas / Equidade, Justiça e a Paz viçosa / que cuidam dos campos dos perecíveis mortais, / e as Partes a quem mais deu honra o sábio Zeus, / Fiandeira Distributiz e Inflexível que atribuem / aos homens mortais os haveres de bem e de mal.” *Teogonia*, V. 901-906.

⁹ *Teogonia*, V.9-21. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*Thence they arise and go abroad by night, veiled in thick mist, and utter their song with lovely voice praising Zeus the aegis-holder and queenly Hera of Argos who walks on golden sandals and the daughter of Zeus the aegis-holder bright-eyed Athene, and Phoebus Apollo, and Artemis who delights in arrows, and Poseidon the earth-holder who shakes the earth, and reverend Themis and quick-glancing Afrodite, and Hebe with the crown of gold and fair Dione, Leto, Iapetus, and Cronos the crafty counselor, Eos and great Helios and bright Selene, Eearth too, and great Oceanus, and dark Night, and the holy race of all the other deathless ones that are for ever.*”

Na presente pesquisa, embora não seja seu objetivo principal, foram encontradas apenas duas referências a templos desta deusa: um em Ramnus e outro em Epidauros; sendo que o segundo integra na verdade um grande complexo de um templo de Asclépio¹⁰. Afora estes, ela era quem presidia o oráculo de Delfos antes deste ser associado a Apolo¹¹. Ainda que saibamos que não é necessário um edifício para que, na religião grega, tenhamos um templo configurado¹², é bem provável que não tenham existido muitos outros locais criados para a moradia da deusa e nem locais onde ocorressem grandes manifestações de culto a esta deusa.

É essa a face de Têmis dentro dos quadros da religião grega. Essa deusa do equilíbrio, da ordem divina, das leis eternas. *Diké*, por sua vez, possui muitos elementos semelhantes aos de sua mãe. Mas as diferenças existem e devemos agora discorrer um pouco a respeito desta divindade também associada à justiça na religião grega.

Utilizando as palavras que constam na entrada de *Diké* no dicionário *Le grand Bailly*, ela é definida como “*a justiça personificada*”¹³, e esta impressão é consenso entre as mais diversas fontes a respeito de *Diké*, conforme pode ser facilmente retomado no trecho supra citado do dicionário de Junito de Souza Brandão. É justamente isso que esta divindade representa: um princípio abstrato, apresentado dentro do formato próprio da religião antropomórfica da religião grega. Walter Burkert nos informa sobre a dificuldade de entendimento deste aspecto antropomórfico da religião grega.

¹⁰ Maiores detalhes como a planta baixa desta construção podem ser encontrados em: Perseus building catalog In.: *Perseus Digital Library*; Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/image?lookup=PS0189>>. Último acesso em: 31/05/06.

¹¹ *Themis*. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000. P. 922.

¹² Cf. Capítulo I.

¹³ *Diké*. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000. P. 511. Tradução livre a partir do texto: “*la justice personnifiée*”.

“O paradoxo torna-se assim característica específica: os deuses gregos são pessoas, não são abstrações, idéias ou conceitos: *theós* pode ser predicado, mas o nome de um deus na narração mítica é um sujeito. Podemos dizer que a experiência da tempestade é ‘Zeus’, a da sexualidade é ‘Afrodite’. [A da justiça é ‘Diké’.] O grego exprime isto dizendo que ‘Zeus troveja’ e Afrodite oferece suas dádivas. [Por sua vez a Diké pune, endireita o torto.] Por isso as divindades naturais têm de passar para um segundo plano. O moderno historiador da religião poderá falar de ‘figuras arquetípicas da realidade’, mas no grego a locução e a ideação são estruturadas de tal maneira que surge uma personalidade individual, com um ser próprio bem moldado. Ela não pode ser definida, mas pode ser conhecida e tal conhecimento pode ser alegria, auxílio e salvação.”¹⁴

Filha da união de Têmis e Zeus¹⁵, a deusa é uma das ‘forças de equilíbrio’ geradas por esses deuses, irmã das Horas, Paz, Ordem e, também, das Moiras.

Junito de Souza Brandão não nos fornece grandes detalhes a respeito desta divindade afora sua característica associada ao costume, ao hábito. Antes, aponta o autor que seria *diké*, quando utilizada para remeter a uma deusa, seria uma faceta de Têmis. Contudo, não se confirma essa interpretação se observarmos o texto grego de Hesíodo onde figura “*Deúteron egágeto liparên Thémin, he téken Hóras, Eunomiên te Dikên te kai Eirênen tethaluina*”¹⁶, o que significa, em uma tradução livre, “*Depois unido a Têmis brilhante, que gerou Horae, Eunomia, e Diké e Eirene*”. Esse exemplo torna claro que as duas personagens dos poemas hesiódicos são, ao menos para o autor grego aqui analisado, entidades diferentes dentro do Panteão. Do contrário estaria criado um paradoxo: um deus gerando a si mesmo!

Têmis e Diké são de fato divindades separadas entre os deuses da Hélade. Mas o significado de ambas é realmente bem próximo. A justiça emana delas como expressão de sua potência divina. Estão ligadas não somente por laços de parentesco como também por sua função. A principal diferença entre essas duas divindades se dá

¹⁴ BURKERT, Walter. *Religião Grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. P. 357.

¹⁵ Cf. nota 5 para o trecho do poema Hesiódico a respeito da prole de Zeus e Têmis.

¹⁶ *Teogonia*, V. 901-902.

no fato de que, nos poemas hesiódicos, Têmis é normalmente apresentada como mais próxima dos deuses, uma justiça divina por assim dizer; Diké por sua vez é uma justiça mais próxima dos homens, ligada às práticas consuetudinárias. Essa separação serve, porém, a uma distinção de sentido somente, uma vez que encontramos algumas locuções de *themis* ao lado dos mortais e, em maior número, algumas locuções de *diké* ao lado dos imortais.

Quanto a um culto a *Diké* que porventura possa ter existido no Período Arcaico, este não nos deixou nenhum vestígio. Se o culto e um templo exclusivos não existiram, o princípio de equilíbrio e justiça foi algo amplamente venerado pelos gregos, sendo a *justa medida* o principal norte dessa civilização. A título de exemplo, podemos citar as duas inscrições no oráculo de Delfos. Estas representam claramente esse princípio, provavelmente inspiradas ainda quando *Themis* presidia o oráculo¹⁷: “Gnothi seauton” (conhece-te a ti mesmo) e “Mêden agan” (nada em excesso).

Um princípio tão forte no pensamento grego não poderia estar ausente em Hesíodo. O poeta a todo o momento busca responder os problemas que então se colocam para seus contemporâneos e para isso utiliza o argumento da justiça. Por motivos de lógica do raciocínio, para criticar a prática da justiça que oprime o campesinato¹⁸, ele apresenta a seu leitor um modelo de justiça a fim de que este possua parâmetros para a avaliação da conduta dos *basileus dorofagous* (reis comedores-de-presentes). A figura destes *basileus* só será objeto de estudo desta pesquisa no próximo capítulo. Por hora, seguiremos os passos do autor, tentando delimitar os elementos que norteiam a noção de justiça estabelecida por ele em seus versos, para nas seções seguintes captar as implicações deste modelo dentro da criação literária.

¹⁷ Cf. página 39 para a ligação de Themis a Delfos.

¹⁸ Cf. Capítulo I para maiores detalhes a respeito da crise grega no Período Arcaico.

Na *Teogonia*, o primeiro elemento que encontramos desse modelo de justiça é o que diz respeito à conduta dos governantes no momento em que estes devem decidir alguma disputa entre seus súditos. Para nosso autor, distribuição de sentenças de acordo com a legitimidade dos argumentos apresentados dentro de um ‘tribunal’¹⁹, além de ser obrigação do governante, é motivo de distinção deste, tornando-o distinto e ilustre perante os seus. O trecho que melhor explicita tal afirmação é o seguinte:

*“Todas as pessoas o observam enquanto ele decide sentenças com julgamentos verdadeiros: e ele, falando acertadamente, pode rapidamente trazer sábio fim mesmo a uma grande querela; pois então há príncipes sábios de coração, porque quando as pessoas estão sendo desviadas em suas assembleias, eles dão certo fim à questão com facilidade, persuadindo-os com palavras graciosas.”*²⁰

Equanimidade deve ser o parâmetro para o governante, a fim de que ele possa reinar sob o princípio da boa justiça. Como ferramentas para fortalecer o ponto almejado, Hesíodo utiliza da adjetivação (“*príncipes sábios*”) e de um enaltecimento daquele que segue o princípio postulado (“*todas as pessoas o observam*”).

No trecho acima, ainda que de forma indireta, podemos perceber – se reinserirmos este no poema – que o bom governante é também aquele que é justo ao conceder aos deuses a *timé* (honra) a eles devidos. Isso pode ser dito uma vez que o trecho que antecede o citado acima é justamente o que remete aos governantes que honram às Musas e por isso delas ganham “palavras de mel” e “doce orvalho” que vertem de sua boca. Ainda que de maneira sutil, é possível perceber a ligação desejada

¹⁹ A expressão tribunal talvez não seja a mais acertada para o período, entretanto, por falta de outra mais apropriada, esta é utilizada como sendo um espaço onde são decididos litígios.

²⁰ *Teogonia*, V. 84-90. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*All the people look towards him while he settles causes with true judgements: and he, speaking surely, would soon make wise end even of a great quarrel; for therefore are there princes wise in heart, because when the pople are being misguided in their assembly, they set right the matter again with ease, persuading them with gentle words.*”

pelo poema de associar política e religião. Na verdade, essa ligação é, para o autor, implícita, uma vez que a religião do período não conhece limites estanques e perpassa os domínios da política também. São vários os pontos que tocam no assunto em toda a obra de Hesíodo.

Os trabalhos e os dias corroboram na formação desse elemento desejado pelo autor no tocante à retidão na avaliação das causas. Vai além inclusive! Abaixo é possível ver no trecho citado abaixo uma crítica sutil àqueles encarregados da tarefa de julgar – não pensando é claro no ataque direto promovido pela expressão “*vocês que comem presentes*” uma vez que este ataque será mais amplamente estudado no capítulo seguinte. O autor aos governantes avisa da necessidade de zelo para com a justiça:

“Mantenham vigilância contra isso [injustiças], vocês príncipes, e façam retos seus julgamentos, vocês que comem-presentes; coloquem pensamentos escroques longe de seus pensamentos. Faz mal a si mesmo quando se faz mal a outro, o mal planejado fere mais a quem o planejou.”²¹

A figura do governante é visada de maneira ampla nos conselhos do autor dada a proeminência deste no cotidiano. É o *basileus*, ou – em alguns casos – um grupo a ele associado que detinha o controle das práticas jurídicas no contexto de produção dos poemas. Devemos cogitar também, embora não seja viável afirmar com segurança de fontes, a idéia de que o governante deva servir de exemplo a seus súditos.

Mesmo assumindo a viabilidade do exemplo a ser seguido a partir da conduta do governante, o autor não se descuida em nenhum momento da população em geral. *Os trabalhos e os dias* é o poema que melhor trata do assunto uma vez que seu tema inicial é justamente o da disputa entre Hesíodo e seu irmão Perses, ambos devendo ser

²¹ *Trabalhos e os dias*, V. 263-266. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*Keep watch against this, you princes, and make straight your judgements, you who devour bribes; put crooked judgements altogether from your thoughts. He does mischief to himself who does mischief to another, and evil planned harms the plotter most.*”

considerados elementos alijados da nobreza local ainda que detivessem algumas posses. O uso da violência é tratado com especial atenção quando o autor aconselha a todos os leitores de maneira geral, apontando que a justiça baseada na violência é o *nomos* (lei) dos animais e entre eles não há *diké*. Os homens tem a *diké* próxima e seu *nomos*, portanto, não pode se pautar por esse elemento que retira deles seu traço de distinção das ‘bestas’. A passagem abaixo explicita esse ponto e fica impossível ao leitor não notar o valor que o autor dá à questão da justiça:

“Mas tu, Perses, guarde essas coisas em seu coração e ouça agora à retidão, deixando ainda de pensar em violência. Pois o filho de Crono ordenou essa lei aos homens, que peixes e bestas e aves aladas deveriam devorar uns aos outros, pois a justiça não está neles; mas para a humanidade ele deu a justiça que prova ser de longe o melhor. Para todo aquele que conhece o justo e está pronto a dizê-lo, Zeus, que de longe vê, dá a ele prosperidade; mas quem quer que seja que deliberadamente mente em seu testemunho e perjura a si mesmo, e assim fere a Justiça e comete erro irreparável, a progênie deste homem é obscurecida então. Mas a progênie do homem que jura retamente é melhor.”²²

A estratégia escolhida na exposição de seu tema no trecho acima citado permanece a mesma adotada para o governante. O poeta faz um elogio à *diké* (“a justiça que prova ser de longe o melhor”) apontando para o caos existente sem esta noção regulando a conduta do homem (“deveriam devorar uns aos outros, pois a justiça não está neles”). O futuro daquele que vela pela justiça é, ainda segundo o próprio Hesíodo, viçoso e compensador, contribuindo para o contraste com o injusto que tem como futuro a obscuridade.

²² *Trabalhos e os dias*, V. 274-285. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “But you, Perses, lay up these things within your heart and listen now to right, cesing altogether think of violence. For the son of Cronos has ordained this law for men, that fishes and beast and winged fowls should devour one another, for right is not in them; but to mankind he gave right which proves far the best. For whoever knows the right and is ready to speak it, far-seeing Zeus gives him prosperity; but whoever deliberately lies in his witness an forswears himself, and so hurts Justice and sins beyond repair, that man’s generation is left obscure thereafter. But the generation of the man who swears truly is better thenceforward.”

Essa obscuridade é para o grego uma das maiores ameaças que podem ser feitas dentro do panorama religioso de então. O grego entende que a maneira mais próxima de se alcançar aquilo que hoje nós chamaríamos de imortalidade seria através de Mnemosine (memória). Isto se deve ao fato de ser esta deusa – e por extensão suas filhas, as musas – quem detém o controle dos instrumentos da lembrança. Assim sendo não deixar cair no esquecimento e, por sua vez, no mais completo abandono na morte também é competência de sua alçada. Para que não esteja fadado à desdita do esquecimento, o autor recomenda que se sigam os preceitos da justiça que ele concebe.

Conforme pôde ser visto até aqui, o modelo criado por Hesíodo é possível de ser resumido como baseado no princípio da *diké* e *themis* enquanto manutenção da ordem estabelecida. Essa ordem, em uma perspectiva maior, assegura a preservação da ordem do universo, do *kosmos* propriamente dito. Para tanto, deve o governante (que é quem pratica a ação nos poemas e a partir destas ações torna possível percebermos o modelo de justiça) guiar-se pelo norte da *timé* (honra, parte que cabe a alguém) e evitar sempre a *hýbris* (transgressão, desmedida). Isso só pode ser afirmado uma vez que o respeito da *timé* faz com que aquele que a observe respeite a suas honras e bem como aquelas cabíveis a outrem. Enquanto evitando a *hýbris* a pessoa se esquivaria de desejar a parte que não lhe cabe das coisas (*ie.* a pessoa não tentaria apoderar-se da herança de seu irmão) nem transgrediria o limite das honras que a ele são devidas (*ie.* não se tentaria equiparar-se a um deus).

A real dimensão do equilíbrio postulado pelo autor no cotidiano se torna evidente na seguinte passagem de *Trabalhos e os dias*:

“(...) agora, decidamos nossa disputa aqui com reto julgamento que é de Zeus e é perfeito. Pois nós [Hesíodo e Perses] já dividimos nossa herança, mas você separou a maior parte e a levou, grandemente

umentando a glória de nossos reis comedores-de-presentes que amam julgar uma causa como essa. Tolos! Eles não sabem quanto mais há na metade que no todo, nem a grande vantagem que há na malva e no asfódelo.”²³

Este trecho é importante para o presente trabalho uma vez que o autor sintetiza aquilo que pode ser considerado como sendo o seu entendimento acerca do modelo de justiça.

Primeiro elemento é aquele que nos salta aos olhos, ou seja, é como Perses, que Hesíodo nos aponta como um ganancioso sem fim, não consegue se afastar da *hýbris* levando seu irmão, pela segunda vez aos tribunais a fim de tentar, novamente extrair bens da herança de seu pai que já tinham sido mal divididos entre os dois. É essa *hýbris* que o poeta combate por toda a extensão de seu poema. Honrar aos deuses como é devido, o contentamento com a parte que lhe cabe no dia a dia, tratar aos outros de maneira justa, são esses os princípios da *diké* e da *themis* na visão do autor. “*Eles não sabem quanto mais há na metade que no todo*” traz implícita essa noção de que a parte a ti dedicada deve ser cultivada e não se deve desejar adquirir a parte de outrem por algum meio ilícito²⁴.

Marcel Detienne, comentando o papel da *diké* nos poemas hesiódicos, ressalta a força deste princípio de equilíbrio ao dizer que:

“À imagem de uma humanidade abandonada às forças da desmedida, da hybris, Hesíodo opõe a regra da Justiça, da diké, ao mesmo tempo em que ele ensina o calendário agrícola, fixando para cada tarefa o tempo e o modo de sua realização. O poema de Hesíodo será

²³ *Trabalhos e os dias*, V. 35-41. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*nay let us settle our dispute here with true judgement which is of Zeus and is perfect. For we had already divided our inheritance, but you seized the greater share and carried it off, greatly swelling the glory of our bribe-swallowing lords who love to judge such a cause like this. Fools! They know not how much more the half is than whole, nor what great advantage there is in mallow and asphodel.*”

²⁴ Por hora não serão apresentados maiores detalhes a respeito desta questão das disputas entre os homens por ser esse um dos pontos a ser tratados no capítulo seguinte.

*incompreensível se ele não for situado no contexto social e econômico da crise agrária (...) na Beócia do final do século VIII.*²⁵

Esse contexto problemático ao agricultor que o oprime foi objeto de longa explanação no primeiro capítulo do presente trabalho. Contudo, não é demais ressaltar que o camponês se encontra em grande adversidade nessa sociedade em transformação. Transformações estas que o levam cada vez mais a uma situação de dependência da aristocracia governante.

Segundo elemento é encontrado num elogio à parcimônia do camponês. Esse elogio flagrante está contido nos dizeres: “*nem a grande vantagem que há na malva e no asfódelo*”. O que garante a associação à parcimônia camponesa é justamente o fato de que malva e asfódelo são plantas incluídas na alimentação camponesa da região. Esse elogio é baseado na perspectiva de preservação da *timé* que cabe a cada um. Não encontramos em Hesíodo uma intenção reformadora da sociedade conforme será visto no capítulo seguinte. Existe sim a idéia de que através da manutenção da ordem, do campesinato buscando exercer o seu papel e não o da camada aristocrática, a paz imperaria.

A ligação do autor ao campesinato²⁶ se dá logo na descrição de cotidiano antes de se tornar *aedo*. Além disso, em todo o discurso encontramos um tom que faz com que o autor seja possível inserir o compositor entre os pequenos agricultores, seja por sua vivência seja por uma intenção de alinhar seu discurso aos problemas e questões

²⁵ **DICIONNAIRE DE LA GRÈCE ANTIQUE**. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. verbete: Hésiode. P. 664. Tradução livre do trecho: “*À l’image d’une humanité abandonnée aux forces de la démesure, de l’hubris, Hésiode oppose le règne de la Justice, de la dikè, en même temps qu’il enseigne le calendrier agricole, fixant pour chaque tache le temps et le mode de son accomplissement. Ce poème d’Hésiode serait incompréhensible s’il n’était situé dans le contexte social et économique de la crise agraire (...) dans la Béotie du VIII^e siècle finissant.*”

²⁶ Cf. Capítulo I, seção I.4 – Vida e Obra de Hesíodo. P. 25.

desta camada da sociedade. Através dessa inserção, observamos reforçado o ponto de seu interesse por esse grupo social.

Poderíamos ainda pensar se a opressão do camponês pela aristocracia, dadas as condições objetivas da época, implicaria em este não possuir artifícios ‘jurídicos’ para a transgressão dos limites, de incorrer em *hýbris*. Porém essa perspectiva não se sustentaria por muito tempo uma vez que a tentativa de Perses de transposição destes limites indica que o camponês possui sim artifícios para isto e pode utiliza-los, ainda que por intermédio dos reis comedores-de-presentes, para conseguir desvirtuar os parâmetros retos.

Terceiro e último elemento, é a associação de Zeus ao modelo de justiça estabelecido pelo autor. Ao dizer “*decidamos nossa disputa aqui com reto julgamento que é de Zeus e é perfeito*”, o autor associa a justiça deste deus aos princípios por ele postulados no poema e abre espaço para a concepção de um modelo de soberano em sua obra. Esse é o próximo passo de nossa jornada.

II.2 – Zeus e Soberania Modelar

Na tentativa de se rastrear as origens de Zeus dentro do imaginário grego, observemos a etimologia do termo apresentada por Junito de Souza Brandão:

*“Dzeús, no beócio e no lacônio Deus, Zeus, genitivo Diós, de Zeus, é o nome de um antigo deus indo-europeu ‘do céu e da luz’. A raiz indo-européia é *dei, ‘brilhar’, atestada no sânscrito di-de-ti, ‘ele surge’ e no grego déato, ‘aparecia, manifestava-se, saía à luz’, cujo tema é *dey-ð, comprovado pelo adjetivo dêlos ‘visível, claro, brilhante’. A flexão Dzeús, Diós pressupõe dois radicais: o primeiro é *dy-eu, *dy-éu, fonte de Dzeús e do acusativo Dzên a que corresponde o sânscrito dyauh; acrescenta-se ainda que o acusativo Dzên, que provém de *dyé(u)m, encontra-se representado no sânscrito védico dyám e no latim diem; o segundo radical é *deiw -> deiuos*

> *deiu(u)os* > *deus* e com alternância **diw-*, conforme se vê no genitivo *Diwós, Diós*. (...) *Zeus é, pois, 'a luz, o céu claro, o brilho'.*²⁷

Como pode ser facilmente notado, Zeus é um nome herdado de uma origem indo-européia, o que corrobora com os argumentos de Walter Burkert já apresentados que versam a respeito de uma origem múltipla da religião grega. Sem sombra de dúvidas, a raiz indo-européia que deu arcabouço para a formação da língua grega, também forneceu algumas das tintas com as quais foi pintado esse quadro religioso.

Zeus é comumente associado a um deus relativo aos fenômenos meteorológicos, não raro são encontrados epítetos que remetem a essa sua característica na produção literária da Antiguidade. Citando rapidamente Homero, uma referência que sintetiza esse seu aspecto é “*Zeus obteve por sorte o vasto céu com sua claridade e suas nuvens*”²⁸. Novamente essa ligação do deus aos fenômenos atmosféricos trazem a tona sua origem indo-européia conforme visto.

Hesíodo não foge à regra e assim também caracteriza o deus em muitas passagens. “*Marque os dias, que vêm de Zeus*”²⁹, “*Notus, que acompanha a pesada chuva de outono de Zeus*”³⁰, esses são apenas algumas rápidas citações que confirmam o panorama apresentado. Para além disto, durante toda a obra Hesíodo utiliza termos como *baruktupos* (trovejante), *nefelêgereta* (agregador de nuvens), *hupsibremetês* (que do alto troveja), e outros tantos bem como variações dos já apresentados.

É filho de Crono e Réia e por isso mesmo, muitas vezes recebe também o epíteto de *Kroniôn* (filho de Crono), esse epíteto chega ainda a aparecer no lugar do

²⁷ ZEUS. **BRANDÃO, Junito de Souza**. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. V. 2. P. 493.

²⁸ Homero, *Iliada*, XV, 192.

²⁹ *Trabalhos e os dias*, 765. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*mark the days which come from Zeus*”.

³⁰ *Trabalhos e os dias*, 676. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*Notus who accompanies the heavy autumn rain of Zeus*”.

nome do deus tamanha é a identificação deste com sua linhagem celeste. Segundo nos conta a mitologia a respeito de Zeus, Crono fora advertido por seus pais Urano e Terra que assim como ele destronara seu pai, seu filho o destronaria. Preocupado com a manutenção de seu poder, Crono elabora o ardil de engolir seus filhos a fim de evitar que isso aconteça. Entretanto, Réia insatisfeita com a crueldade cometida com todos aqueles filhos seus, combina com sua mãe, Terra, um estratagema para pôr fim a crueldade de seu marido. Grávida de Zeus, ela se dirige para Creta e lá gera seu filho e o esconde. Logo em seguida envolve em panos uma pedra e entrega a Crono no lugar do filho. O deus teria crescido em Creta – e por esse motivo são encontrados para Zeus epítetos referentes a este local – e já adulto inicia uma luta contra seu pai.

Zeus ainda liberta seus irmãos que estavam aprisionados no ventre do deus e com o auxílio destes sai vitorioso do combate. Outras lutas até a fixação do poder do deus tomam lugar na *Teogonia*, Hesíodo indica ainda o combate contra os Gigantes e contra Tifeu – a batalha que mais ameaçou o domínio de Zeus sobre o panteão dada a ferocidade de seu oponente.

No intervalo entre a luta contra seu pai e a luta contra os Gigantes Zeus se une a sete deusas, sendo elas: Métis (Astúcia), Themis (Justiça), Eurinome, Deméter, Mnemosine (Memória), Leto e Hera. Entre as mortais que subiram ao leito de Zeus temos, também sete: Europa, Alcmena, Sêmele, Dânae, Io, Leda e Maia. Sobre a simbologia destas uniões, Brandão diz a respeito:

“Acerca dos casamentos e das ligações amorosas de Zeus é necessário proceder com cautela e método. (...) Zeus é antes, do mais, um deus da ‘fertilidade’, é ómbrios e hyétios, é chuvoso. É deus dos fenômenos atmosféricos, como já se disse, por isso dele depende a fecundidade da terra, enquanto khtónios. É o protetor da família e da polis, daí seu epíteto de polieús. Essa característica primeira de Zeus explica várias de suas ligações com deusas de estrutura ctônia como Europa, Sêmele, Deméter e outras. Trata-se de uniões que refletem claramente hierogâmias de um deus, senhor

dos fenômenos celestes, com divindades telúricas. De outro lado, é necessário levar em conta que a significação profunda de ‘tantos casamentos e aventuras amorosas’ obedece antes do mais a um critério religioso (a fertilização da terra por um deus celeste), e, depois, a um sentido político: unindo-se a certas deusas locais pré-helênicas, Zeus consuma a unificação e o sincretismo que hão de fazer da religião grega um caleidoscópio de crenças cujo chefe e guardião é o próprio Zeus.”³¹

É bem evidente a questão da fecundidade que é explicitada em primeiro lugar por seus conluíus com deusas *chthonicas* conforme citado. Depois pelo fato do enorme número de uniões que nenhuma lista seria capaz de descrever todas, uma vez que grande parte das famílias ‘tradicionais’ grega remetia em um passado longínquo a um antecedente filho deste deus. Mas para além desta imagem, é também o deus da força, do vigor físico, da punição, do castigo, da autoridade ultrajada e da fonte da justiça. É com estes aspectos que o poema de Hesíodo corrobora. A todo o momento, encontramos epítetos que o associam muito mais a esta segunda gama de qualificações que à primeira da fertilidade.

Hesíodo descreve então como Zeus alcançou o status de soberano, de forma definitiva, entre os deuses na seguinte passagem que se situa após a derrota de Crono:

“Mas quando os consagrados deuses terminaram sua tarefa, e decidiram pela força sua refrega por honras com os Titãs, eles pressionaram Olímpio Zeus, que de longe vê, a fim de que esse sobre eles reinasse e ordenasse, por sugestão da Terra. Então ele dividiu suas honras entre eles.”³²

³¹ ZEUS. BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. V. 2. P. 499.

³² *Teogonia*, 881-885. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*But when the blessed gods had finished their toil, and settled by force their struggle for honours with the Titans, they pressed far-seeing Olympian Zeus to reign and rule over them, by Earth’s prompting. So he divided their dignities amongst them.*”

Aqui se percebe uma distinção entre Homero e Hesíodo que é considerável dado o objeto de estudo do presente trabalho. Homero aponta³³ que a divisão dos domínios de cada um dos deuses teria ficado a cargo da sorte, enquanto no trecho acima claramente observamos que Zeus é quem divide. E “*ele distribuiu corretamente aos imortais suas porções e declarou seus privilégios*”³⁴. Associadas, essas passagens auxiliam na formação do modelo de soberano na figura de Zeus.

Logo nesta primeira passagem observamos que a formação da soberania modelar nos poemas hesiódicos é pautada pelo valor da *timé*. Zeus soube dividir entre os deuses as honras que a eles cabiam. Além disso a interpretação do trecho implica em uma prática reta que faz com que o deus não incorra em *hýbris*, não desejando este apoderar-se dos domínios de outro. Além disso, outros elementos contribuem para a consolidação do poder soberano do Cronida.

Um destes é dado pelas uniões³⁵ promovidas entre o deus e divindades femininas do panteão. As *chthonicas* são importantes neste aspecto por concederem ao deus a chance do domínio sobre o elemento mais influente no cotidiano de um grego do período – e sobretudo daqueles aos quais Hesíodo se refere – que é a terra. As demais uniões fornecem os elementos alegóricos da soberania.

Métis fornece ao deus a astúcia, a sabedoria, necessária para que conheça os bons caminhos e o ardil daqueles que querem desvirtuar do caminho reto o curso das coisas. É essa sabedoria que aproxima Zeus ao primeiro elemento da justiça modelar estabelecida no tópico anterior deste capítulo. A justa medida ao resolver questões problemáticas existentes dentre seus súditos. Através da divisão acurada das honras de

³³ Cf. nota 28.

³⁴ *Teogonia*, 73-74. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*he distributed fairly to the immortals their portions and declared their privileges*”.

³⁵ Cf. P. 54.

cada um dos deuses após destronarem Crono³⁶, Zeus já apresenta esse traço conforme visto. Hesíodo potencializa esse argumento em diversas passagens, contudo, ressalto aquela em que relata a parte designada pelo deus a Atlas, elogiando a sabedoria na escolha do lote indicado e desta feita conjugando a sabedoria e a retidão na solução de disputas.

“E Atlas por dura constrição sustém o amplo céu com incansáveis cabeça e braços, permanecendo nas boradas da terra, antes das Hespérides de voz clara; pois essa parte o sábio Zeus a ele designou.”³⁷

A sabedoria também é exaltada nos *Trabalhos e os dias* na medida em que essa pode ser aplicada na punição de transgressões. No trecho a ser evidenciado, a vontade do deus é onipotente ao desejar punir a ação transgressora de Prometeu através do jarro de onde saem os males para os homens. É interessante notar que ambos aqui são detentores de grande sabedoria, entretanto como exerce o papel de comandante supremo das deidades, o ‘*agregador de nuvens*’ sai vitorioso do embate entre as astúcias.

“Por própria desejo os males atingem os homens continuamente de dia e de noite, trazendo males aos mortais silenciosamente; pois o sábio Zeus retirou a fala deles. Então não há maneira de escapar da vontade de Zeus.”³⁸

Têmis traz, através da união, o chefe do panteão para os domínios daqueles valores que ela personifica e desta feita dá a ele o poder de arbitrar questões com equilíbrio das partes – caráter que já era favorecido pela astúcia de Métis. Uma vez que

³⁶ Cf. notas 30 e 32.

³⁷ *Teogonia*, 517-520. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*And Atlas through hard constrain upholds the wide heaven with unwearying head and arms, standing at the borders of the earth before the clear-voiced Hesperides; for this lot wise Zeus assigned to him*”

³⁸ *Trabalhos e os dias*, 103-105. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*Of themselves diseases come upon men continually by day and by night, bringing mischief to mortals silently; for wise Zeus took away speech from them. So is there no way to escape the will of Zeus.*”

detém a astúcia – já que ele já havia engolido Métis antes de se unir a Têmis – possui a habilidade de guiar sua nova consorte pelos caminhos por ele escolhidos. As filhas que são originadas desse segundo conluio são ícones do zelo do deus para com a justiça e a manutenção de uma ordem estabelecida pelo costume. Paz, Ordem e Justiça indicam claramente a intenção do autor em estabelecer a divindade como sendo guardiã da ordem em seus domínios, ou pelo menos como uma daquelas capazes de zelar pela ordem. Em um tom mais pessoal, ainda são atribuídos ao deus características para um cuidado muito especial na manutenção desse quadro. Zeus nos é apresentado como sendo um pai diligente, em especial para com sua filha *Diké*.

“Pois sobre a ampla terra Zeus tem três vezes dez mil espíritos, vigilantes dos homens mortais, e eles mantêm guarda sobre os julgamentos e ações erradas por onde passam, vestidos de névoa, por toda a terra. E há a virgem Justiça, filha de Zeus, que é honrada e reverenciada entre os deuses que habitam no Olimpo, e quando alguém a fere com mentira injuriosa, ela senta ao lado de seu pai, Zeus o filho de Crono, e conta a ele das intenções más dos homens, até que as pessoas paguem pela loucura tola de seus príncipes que, mal intencionados, pervertem o julgamento e proferem sentenças tortas.”³⁹

Os demais casamentos do deus também apontam para elementos simbólicos cheios de significado para a religião grega. Contudo, não nos ateremos em uma análise maior a respeito, para não fugirmos demais das questões centrais do presente trabalho.

Se lembrarmos dos três pontos estabelecidos na constituição de um modelo de justiça – I) a justa medida na solução de disputas; II) o zelo para com a justiça; III) e a não transgressão de regras estabelecidas, ou seja, não incorrer em *hýbris* –

³⁹ *Trabalhos e os dias*, 252-262. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “For upon the bounteous earth Zeus has thrice ten thousand spirits, watchers of mortal men, and these keep watch on judgements and deeds of wrong as they roam, clothed in mist, all over the earth. And there is virgin Justice, the daughter of Zeus, who is honoured and revered among the gods who dwell on Olympus, and whenever anyone hurts her with lying slander, she sits beside her father, Zeus the son of Cronos, and tells him of men’s wicked heart, until the people pay for the mad folly of their princes who, evilly minded, pervert judgement and give sentence crookedly.”

observaremos que Zeus já está associado de maneira satisfatória a dois deles. O que resta analisar é se há a possibilidade desta divindade incorrer em *hýbris*.

A resposta é rápida: não há possibilidade da divindade transgredir as regras estabelecidas. Isso por uma questão de definição mesmo dentro da religião grega, é Zeus quem ordena o universo, ele não pode transgredir suas regras, caso isso aconteça deve ser encarado como uma alteração desta. Para fortalecer esse argumento, Walter Burkert afirma:

“A figura de Zeus, em particular, sempre personificou não apenas o poder soberano, mas também um centro de significação que era aceite inquestionavelmente. Pode-se tentar falar de uma ‘justiça de Zeus’, por assim dizer, amoral – de um agir divino que não estava vinculado a qualquer estatuto, que não era nem previsível nem calculável, mas que, em última análise tinha sempre razão, mesmo quando trazia a destruição.”⁴⁰

No trecho acima o autor delimita os traços do chefe do panteão dentro do contexto religioso grego do Período Clássico. A despeito disto, não é anacrônico tentar perceber que esse centro de significação, que emana uma justiça ‘amoral’ tenha sido esboçado no Período Arcaico.

Lloyd-Jones contribui para essa perspectiva na medida em que afirma que já em Homero o chefe do panteão Olímpico possui três das funções que posteriormente são

“(...) associadas com a proteção da justiça; ele é o protetor dos juramentos (horkios), protetor dos estranhos e das leis de hospedagem e de estrangeiros (xeinios) e protetor dos suplicantes (hikesios)”⁴¹.

⁴⁰ BURKERT, Walter. *Op. cit.* P. 474.

⁴¹ LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*. Los Angeles: University of California Press, s/d. P. 5. Tradução livre do trecho: “(...) associated with that of protecting justice; he is protector of the oaths (horkios), protector of strangers and of the law of host and guest (xeinios) and protector of suppliants (hikesios).”

Hesíodo, por herdar diversos dos valores que nos são transmitidos nos poemas homéricos, concorda com estas características traçadas para o deus. Lloyd-Jones pensando a respeito dos traços comuns entre a justiça postulada na *Iliáda* e nos *Trabalhos e os dias*, afirma:

“Mas qualquer que seja a relação cronológica entre a Iliáda e os Trabalhos e os dias, não é seguro assumir que o clima moral dos dois poemas é completamente separado e distinto. Deve ser admitido que os conceitos de Zeus como protetor de juramentos e como campeão dos estrangeiros, hóspedes, e convidados estão presentes na Iliáda, e eu argumento que eles não são facilmente separados do conceito de Zeus como protetor da justiça que Hesíodo nos Trabalhos e os dias explicita e divulga.”⁴²

Os argumentos expostos por Lloyd-Jones a respeito dos atributos de Zeus são realmente encontrados e podem ser sintetizados nos seguintes versos:

“Prosperidade não pode ser medida: a prosperidade doada pelos deuses é muito melhor; pois se alguém a rouba por sua língua, como sempre acontece quando o ganho ilude o senso dos homens e a desonra atropela a honra, os deuses logo obliteram o homem e fazem pequena sua casa, e a prosperidade só assiste a ele por pouco tempo. Bem como aquele que faz o mal a um suplicante ou a um estrangeiro, ou sobe ao leito de seu irmão e comete erro não natural ao deitar com a esposa dele, ou enfaticamente profere ofensas às crianças sem pai, ou abusa de seu velho pai na triste velhice e o ataca com palavras duras, em verdade Zeus mesmo é ofendido, e no fim deita sobre a pessoa grande pena por seus atos malignos.”⁴³

⁴² LLOYD-JONES, Hugh. *Op. cit.* P. 18. Tradução livre do texto: “But whatever the chronological relation between the Iliad and the Works and days, it is not safe to assume that the moral climate of the two poems is altogether separate and distinct. It must be admitted that the concepts of Zeus as the protector of oaths and as the champion of strangers, hosts and guests are present in the Iliad, and I have argued that they are not easily separated from the concept of Zeus as the protector of the justice which Hesiod in the Works and days so explicitly puts forward.”

⁴³ *Trabalhos e os dias*, 320-334. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Wealth should not be seized: god-given wealth is much better; for if a man take great wealth violently and perforce, or if he steal it through his tongue, as often happens when gain deceives men’s sense and dishonour tramples down honour, the gods soon blot him out and make that man’s house low, and wealth attends him only for a little time. Alike with him who does wrong to a suppliant or a guest, or who goes up to his brother’s bed and commits unnatural sin in lying with his wife, or who infatuatedly offends against fatherless children, or who abuses his old father at the cheerless threshold of old age and attacks

Note-se que além dos três elementos apontados por Lloyd-Jones, outros como protetor dos órfãos e dos idosos são elencados por Hesíodo. Isso tudo contribui para que a perspectiva de que o soberano divino grego seja relacionado à manutenção da ordem e se estabeleça como guardião desta. Reafirmamos que, em consonância a Lloyd-Jones,

“O antigo conceito de ordem requer que cada deus e homem deva receber sua respectiva timé; e além de significar justiça, diké significa preservação da ordem estabelecida.”⁴⁴

Fora estes elementos que associam essa potência olímpica ao rigor no cumprimento de suas funções e na observação das partes que cabem a cada um, Zeus possui outros atributos que o caracterizam como soberano.

Força física e vigor no combate são os primeiros que devem constar neste ponto. Ele recebe o auxílio de *Kratos* (força, poder) e *Bia* (vigor) no transcurso da batalha contra Crono, sua primeira luta, e só sai vitorioso após isto tomar lugar na narrativa.

“E Estige, a filha do Oceano, unida a Palas gerou no palácio Zelus (Emulação) e Niké (Vitória) de belos tornozelos. Também ela trouxe a luz Cratos (Força) e Bia (Vigor), crianças maravilhosas. Esse não tem morada longe de Zeus, nem habitação nem caminho exceto onde o deus os guia, e eles sempre habitam com Zeus, o que alto troveja.”⁴⁵

him with harsh words, truly Zeus himself is angry, and at the last lays on him a heavy requital for his evil doing.”

⁴⁴ LLOYD-JONES, Hugh. Op. Cit. P. 4. Tradução livre do texto: “*The early greek concept of order required that each god and man should receive his proper time; and besides meaning justice, dike meant the preservation of the established order.*”

⁴⁵ *Teogonia*, 383-388. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*And Styx the daughter of Ocean was joined to Pallas and bare Zelus (Emulation) and trim-ankled Nike (Victory) in the house. Also she brought forth Cratos (Strength) and Bia (Force), wonderful children. These have no house apart fom Zeus, nor any dwelling nor path except that wherein God leads them, but they dwell always with Zeus the loud-thunderer.*”

Como exemplo do uso desta força recebida, uma passagem, também da *Teogonia*, retrata bem o quadro estipulado. Na luta contra Tifeu, Zeus para assegurar seu lugar tem que demonstrar toda sua potência a fim de que esse terrível inimigo não possa destroná-lo.

“Então quando Zeus elevou sua força e preparou suas armas, o trovão e o relâmpago e o vistoso raio, ele pulou do Olimpo e acertou ele [Tifeu], queimou todas as cabeças de monstro dele.”⁴⁶

A força de Zeus é algo que também é herdado de Homero por Hesíodo uma vez que na *Iliada* já encontramos a clara alusão a este atributo do deus. Na passagem em que o deus afirma que sozinho poderia suspender uma corda que na outra ponta estivessem todos os outros deuses do panteão⁴⁷.

Todos esses argumentos de Hesíodo para a construção de um modelo de soberano servem em sua obra a um propósito claro: estabelecer parâmetros através dos quais ele possa pensar os *basileus dorofagous* no contexto do Período Arcaico. A Lloyd-Jones, parece que em Homero o rei tem a capacidade de decidir questões à “luz da *themistes*”⁴⁸, que são os princípios da justiça dados ao rei por Zeus.

Para o autor dos poemas aqui analisados, estes *basileus* não agem de acordo com o modelo estabelecido e esta é a tese que ele deseja apresentar no conjunto de sua obra. Contudo Hesíodo, conforme Lucien Goldmann nos aponta, para favorecer a argumentação apresenta também em sua obra algo oposto ao que ele intenta dizer, uma antítese. A tese é a de que os governantes não estão agindo de acordo com o modelo de

⁴⁶ *Teogonia*, 854-856. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “So when Zeus had raised up his might and seized his arms, thunder and lightning and lurid thunderbolt, he leaped from Olympus and struck him (Typhoeus), and burned all the marvellous heads of monster about him.”

⁴⁷ Cf. *Iliada*, VIII, 18-27.

⁴⁸ LLOYD-JONES, Hugh. Op. Cit. P. 26. Tradução livre do texto: “in the light of the *themistes*”.

justiça estabelecido. Então a antítese deve ser composta da possibilidade dos *basileus* agirem de acordo com esse modelo. Atravessemos mais uma vereda em nossa jornada pelos caminhos hesiódicos.

II.3 – Modelo de Soberania e os *Basileus*

Lloyd-Jones, ao afirmar que os atributos de Zeus são baseados nos dos humanos, descarta a possibilidade de um governante que esteja intencionado em manter o bem comum. Antes, assim como o deus, a sua preocupação com a justiça está motivada pela idéia de uma manutenção da ordem estabelecida, ordem esta que assegura sua posição de rei.

“Como os homens, os deuses também têm seu rei, cujos atributos são baseados naqueles dos governantes humanos. Ele é como os reis terrenos deveriam ser, mas reiteradamente não são, capazes de dominar seus súditos pela ameaça da força; ele é capaz de decidir disputas entre eles e impor sua vontade. Sendo pai dos deuses e dos homens, ele governa sobre os homens também. Para os homens vivendo em suas próprias comunidades ele dá a justiça através de seus de seus reis; estranhos, que saem destas comunidades, estão sob sua proteção em sua face de Xeínios. Sua preocupação em punir ofensores da justiça origina de sua preocupação em punir os ofensores de sua time particular que é sentida por qualquer deus. Ele defende a ordem (diké) através da punição dos mortais cujas injustiças perturbam-na, e ao mesmo tempo pela severa repressão a qualquer tentativa dos homens de se elevar além do lugar humilde ao qual eles pertencem.”⁴⁹

⁴⁹ LLOYD-JONES, Hugh. Op. Cit. P. 27. Tradução livre do texto: “Like men the gods also have their king, whose attributes are based on those of human rulers. He is, as earthly kings should be but often are not, able to dominate his subjects by the threat of force; he is able to settle disputes among them and impose his will. Being fater of gods and men, he rules over men also. To men living in their own communities he gives justice through their kings; strangers, who fall outside these communities, are under his protection in his capacity of Xeínios. His concern to punish offenders against justice originates from the concern to punish offenders against his particular time that is felt by any god. He defends the established order (dike) by punishing mortals whose injustices disturb it, and at the same time by sternly repressing any attempt of men to rise above the humble place where they belong.”

Condizentes com essa perspectiva, várias são as passagens em que Hesíodo remetem a essa semelhança entre o deus e os *basileus*. Estes são apontados como sendo instruídos por Zeus assim como Apolo instrui os cantores⁵⁰; como indivíduos que, através da honra dedicada a alguma divindade em particular, gozam de privilégios⁵¹. Contudo, se o deus não incorre em *hýbris* por ser ele além de o mantenedor da ordem, os reis não têm esse status. Portanto, se não agirem de modo compreensivo, sendo reto no trato para com os seus súditos, ele não atende o terceiro elemento que caracteriza o modelo de justiça que é a não transgressão dos limites estabelecidos.

Há apenas uma passagem, na *Teogonia*, que testemunha a favor dos soberanos, indicando que há aqueles que distribuem sentenças retas, são justos na solução de problemas e, por serem sábios não ultrapassam os limites⁵². Contudo, mesmo não encontrando uma vasta ocorrência de trechos que sintetizem estas idéias, somos levados a pensar que o autor apresenta sim na viabilidade de um governo justo exercido pelas mãos da aristocracia dominante.

O autor em sua antítese apresenta que é importante acreditar na chance de chegar a um governo justo, onde cada um goze da *timé* que lhe cabe. Da viabilidade desse projeto dependeria a ‘salvação’ dos homens, pois do contrário somente desprazeres cobrirão a terra. Esse dado apresentado aqui se confirma de acordo com a perspectiva de Jean-Pierre Vernant em sua análise estrutural do mito das cinco raças, onde o que então se apresenta no desenvolvimento das raças é a chegada de um estágio da humanidade onde se desconheça a justiça, onde a *hýbris* impere sobre os homens.

⁵⁰ Cf. *Teogonia*, V. 94-97.

⁵¹ Cf. *Teogonia*, V. 426-430.

⁵² Cf. nota 18.

“Inveja, de boca ofensiva, deleitando-se na maldade, com face ameaçadora, caminhará com os homens, desgraçados um e todos. E então Aidos e Nemesis, com suas doces formas vestidos em trajes brancos, partirão da ampla terra e privarão a humanidade de gozar da companhia dos deuses imortais: e amargos arrependimentos serão deixados para os homens mortais e não haverá ajuda contra a maldade.”⁵³

A chave para escapar deste ciclo é a justiça e a efetivação do modelo postulado pelo autor. Entretanto, não encontramos em momento nenhum algum elemento que forneça a menor perspectiva por parte daquele que compôs a obra de que algum dia esse plano possa ser aplicado. Em diversos momentos dos poemas Hesíodo traz ‘previsões’ de como será o futuro diante de um quadro que cada dia mais oprime as pessoas dado o progressivo aumento da *hybris*. Mas em nenhum verso ele aponta para um caminho onde a *diké* saia soberana deste embate.

O único elemento que constituiria um futuro melhor, onde a *diké* teria vencido, só pode ser observado no mito das cinco raças no passado dos homens. Pensar o passado, dentro do pensamento cíclico da sociedade grega é, de certa maneira, pensar o futuro. Se visto por esse prisma, a melhor ilustração fornecida pelo autor na narrativa do mito é a raça dos heróis⁵⁴. Ao citar esta raça dentro das cinco raças, cria o *aedo* um meio termo: não é mais uma divindade que é justa, nem é um mortal de sua raça que é justo. É uma construção aponta um caminho para os governantes onde a justiça traçada por nosso autor seja entendida como sendo viável, factível.

⁵³ *Trabalhos e os dias*, 195-201. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Envy, foul-mouthed, delighting in evil, with scowling face, will go along with wretched men one and all. And them Aidos and Nemesis, with their sweet forms wrapped in white robes, will go from wide-pathed earth and forsake mankind to join the company of the deathless gods: and bitter sorrows will be left for mortal men, and there will be no help against evil.”

⁵⁴ De acordo com a análise estrutural de Vernant, onde ele tenta enquadrar a narrativa das cinco raças na perspectiva indo-européia da trifuncionalidade do mito, a raça dos heróis é caracterizada por seu aspecto guerreiro. Contudo, não se pode furtar do fato que essa raça é caracterizada por ser mais justa no poema hesiódico.

“Mas quando a terra cobriu também essa geração [a de bronze], Zeus, o filho de Crono, fez ainda outra, a Quarta, sobre a fecunda terra, que era mais nobre e mais justa, uma raça semelhante aos deuses de homens heróis chamados semi-deuses, a raça antes de nossa mesma, através da vasta terra.”⁵⁵

Esta é em linhas gerais a antítese apresentada pelo autor em sua obra. Devemos ter sempre em mente que o que ele intenta demonstrar é a opressão que os *basileus dorofagous* exercem sobre os camponeses. Essa opressão ocorre a partir da desvirtuação do modelo de justiça e de soberania estabelecido em seus versos e que aqui tentamos destacar. Prossigamos em nosso estudo, buscando demonstrar os argumentos apontados aqui de maneira sistematizada através do método de leitura isotópica na seção seguinte.

II.4 – Leitura isotópica aplicada aos poemas hesiódicos sobre a justiça modelar e soberania modelar.

A explanação feita nas seções anteriores buscou facilitar o entendimento dos aspectos a serem ressaltados aqui. A pesquisa foi realizada de maneira inversa: em primeiro lugar foram produzidos os quadros de leitura isotópica e, a partir deles, as conclusões a respeito do modelo de justiça e soberania contidos nos poemas hesiódicos foram obtidas. Ao escolher por esse caminho alternativo acreditamos que a compreensão dos quadros a seguir se dará de forma mais apropriada uma vez que o leitor já dispõe de todos os dados a eles concernentes. Realizada essa explicação, passemos a análise destes.

⁵⁵ *Trabalhos e os dias*, 156-160. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “But when the earth had covered this generation (the brazen generation) also, Zeus the son of Cronos made yet another, the fourth, upon the fruitful earth, which was nobler and more righteous, a god-like race of hero-men who are called demi-gods, the race before our own, throughout the boundless earth”

QUADRO 1

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
<p>Justiça Modelar</p> <p>Julgamentos retos (<i>ithunô themistas</i>)</p> <p>X</p> <p>Desvio da Justiça</p> <p>Julgamentos tortuosos (<i>skoliês de dikês</i>)</p>	<p>Então elas se levantam e vão pela noite, veladas em espessa névoa e espalham sua canção com amável voz hineando a Zeus porta-égide, e soberana Hera de Argos que anda em sandálias de ouro e a filha de Zeus porta-égide Atena de olhos brilhantes, e Febo Apolo, e Artemis que se deleita em flechas, e Poseído que sustêm a terra e a abala, e reverenda Têmis [<i>Themis</i>] e a de olhar rápido Afrodite, e Hebe com a coroa de ouro e bela Dione, Leto, Jápeto, e Crono tortuoso conselheiro, Eos e o grande Helios e brilhante Selene, Terra também, e a sagrada raça de todos os imortais que são eternos. <i>Teogonia</i>, 9-21.</p> <p>Todas as pessoas o observam [ao <i>basileus</i>] enquanto ele acerta questões [<i>themistas</i>] com julgamento reto. <i>Teogonia</i>, 84-86.</p> <p>Mas depois ela [Terra] deitou com Céu e gerou o de fundos redemoinhos Oceano, Coios, Crios e Hipérion e Jápeto, Teia e Réia, Têmis [<i>Themis</i>] e Mnemosine e de dourada coroa Febe e amável Tétis. <i>Teogonia</i>, 132-136.</p> <p>E o Mar gerou Nereu, o mais velho de seus filhos, que é verdadeiro e não mente: e os homens o chamam de Velho Homem pois ele é confiável e gentil e não se esquece das regras da justiça [<i>themistêôn</i>], mas pensa desígnios justos e gentis. <i>Teogonia</i>, 233-236.</p> <p>E ele [Zeus] declarou que aquele que não detivesse função ou direito sob Crono, deveria ser elevado tanto a função e direitos como é justo [<i>themis estin</i>]. <i>Teogonia</i>, 395-396.</p> <p>Depois ele [Zeus] desposou a brilhante Têmis [<i>Themis</i>] que gerou as Horae [Horas], e Eunomia [Ordem], Diké [Justiça], e florescente Eirene [Paz], que cuida dos trabalhos dos homens mortais, e as Moiras [Partes] a quem o sábio Zeus deu a maior honra, Cloto, Laquesis e Atropos que dão aos homens mortais o mal e o bem que tem. <i>Teogonia</i>, 901-906.</p> <p>Preste [Perses] atenção com olho e orelha, e faça retos julgamentos [<i>ithunô themistas</i>] com justiça. <i>Trabalhos e os dias</i>, 9.</p> <p>Mas quando eles [geração de prata] estavam completamente crescidos e chegavam ao auge de seu tipo, eles viviam apenas pouco tempo e este em pesar por causa de sua tolice, pois não conseguiam esquivarem-se de errar [<i>hybrin</i>] e de um ao outro enganar, nem servir aos imortais, nem sacrificar nos sagrados altares dos abençoados como é lei [<i>themis</i>] aos homens fazerem onde quer que habitem. <i>Trabalhos e os dias</i>, 132-137.</p> <p>Há um barulho quando a Justiça está sendo dragada no caminho que aqueles que devoram presentes [<i>dôrophágoi</i>] e proferem sentenças [<i>krínôsi themistas</i>] com julgamentos tortos [<i>skoliês de dikês</i>] a levam. <i>Trabalhos e os dias</i>, 220-221.</p>	<p>Euforização da Justiça (<i>themis</i>) em relação aos deuses e aos homens</p>

Esse primeiro quadro, conforme destacado nos elementos axiológicos deste, remete-nos à euforização da justiça em relação tanto aos deuses quanto aos homens. É importante observar que a *themis* é a faceta da justiça mais apreciada nos poemas hesiódicos no que tange este ponto.

Como dito anteriormente, tanto *dikê* e *themis* são divindades concernentes à justiça. Mas o que nos aparece latente é que a idéia de *dikê* como algo ligado à prática consuetudinária realmente sobressai frente a qualquer outro aspecto desta, pelo menos aos olhos do autor dos poemas. Isso faz com que a *themis* seja percebida antes como um princípio de justiça. Desta distinção entre prática e princípio é que podemos entender que neste momento sejam, para a idéia de modelo de justiça, encontrados mais trechos que nos remetem à *themis*. No último trecho elencado no quadro, é que observamos *dikê*, mas conforme pode ser percebido, esta ocorrência remete à prática da justiça – para ser mais preciso: da injustiça – nos julgamentos tortos (*skoliês dê dikês*) realizados pelos basileus. Mas ocupemo-nos dos elementos temáticos do quadro: de que maneira essa euforização da justiça pode ser percebida nos poemas?

Hesíodo estabelece em seus versos um contraste entre a *justiça modelar* e o *desvio da justiça*. É esse choque que permite entendermos a valorização da justiça realizada. Para ele, a melhor forma de conduta tanto para os deuses ou mortais é a observância aos preceitos da justiça. Assim sendo, todos aqueles que proferem julgamentos retos (*ithunô themistas*) são passíveis de se adequarem a ordem do universo ou, pelo menos, não incorrerem no maior erro que é o de transgredir os limites estabelecidos, praticando a *hýbris*, a desmedida. Esse anseio pela não transgressão pode ser captado, de forma figurada, através do destino reservado à geração de prata citada no

quadro. Por não reconhecerem os limites para eles delimitados, não honrarem os deuses, enganarem-se mutuamente, os homens da geração de prata “*viviam apenas pouco tempo e este em pesar*”. Não há melhores palavras para ilustrar a idéia do autor a respeito da transgressão!

Afora os elementos temáticos brevemente descritos, podemos captar no quadro a partir dos elementos figurativos outras questões abordadas nas seções deste capítulo. São essas: a afirmação da linhagem divina da justiça na figura da *themis* como descendente da Terra e do Céu; a proximidade existente entre Zeus e a justiça, bem como o estabelecimento deste como seu protetor principal; o enaltecimento do soberano que segue os pressupostos da justiça; e os homens como seres que devem seguir também a conduta reta.

A afirmação da linhagem divina da *themis* é bastante importante para o ponto ressaltado aqui. Ao associar a justiça ao universo divino, Hesíodo confere a esta um valor inegável que a legitima e valoriza diante dos olhos de seus espectadores. Desta forma, ao fortalecer a figura da justiça ele valoriza seu argumento de que esta deve ser seguida, observada.

Enfim, cabe como desfecho para a análise do presente quadro constatar ser este primeiro algo como uma porta de entrada, chave de entendimento mesmo, para os poemas hesiódicos. Ao apontar os pressupostos que norteiam o questionamento do autor a respeito da justiça, uma série de outros relacionamentos podem ser obtidos a partir da leitura do poema e é justamente isso que tentamos perceber com as redes seguintes.

O próximo passo é tentar perceber de que maneira o método isotópico nos auxilia para entendermos melhor de que maneira a ligação entre Zeus e a justiça é feita nos poemas.

QUADRO 2

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
<p style="text-align: center;">Justiça Modelar (<i>dikê</i>)</p> <p style="text-align: center;">X</p> <p style="text-align: center;">Injustiça (<i>adikos</i>)</p>	<p>Agora, deixe que decidamos [Perses e Hesíodo] nossa disputa aqui com julgamento reto [<i>itheîesi dikês</i>] que é de Zeus e é perfeito. <i>Trabalhos e os dias</i>, 35-36.</p> <p>Mas àqueles que praticam violência e ações cruéis, Zeus que de longe vê, o filho de Crono, ordena justiça [<i>dikên</i>]. <i>Trabalhos e os dias</i>, 238-239.</p> <p>Vocês Príncipes, marquem bem essa justiça [<i>dikên</i>] também; pois os deuses imortais estão próximos aos homens e marcam todos aqueles que oprimem seus companheiros com julgamentos escroques [<i>skoliêsi dikêsîn</i>] e não temem a fúria dos deuses. Pois sobre a ampla terra Zeus tem três vezes dez mil espíritos, vigilantes dos homens mortais, e eles mantêm vigilância sobre os julgamentos [<i>dikas</i>] e ações erradas enquanto vagam, vestidos em névoa, por toda a terra. E há a virgem Justiça [<i>Dikê</i>], filha de Zeus, que é honrada e reverenciada entre os deuses que habitam no Olimpo, e quando alguém a fere com palavras mentirosas, ela se assenta ao lado de seu pai, Zeus o filho de Crono, e conta a ele o pensamento injusto dos homens, até que as pessoas paguem pelas loucuras de seus príncipes que, com pensamentos maldosos, pervertem os julgamentos e proferem sentenças [<i>dikê</i>] tortas. Mantenham guarda contra isso, vocês príncipes, e façam retos seus julgamentos [<i>ithunete dikas</i>], vocês que devoram presentes; coloquem julgamentos escroques [<i>skolieôn dikeôn</i>] longes de seus pensamentos. <i>Trabalhos e os dias</i>, 248-264</p> <p>O olho de Zeus, que tudo vê e tudo compreende, contempla essas coisas também, se ele deseja, e não falha em marcar que tipo de justiça [<i>dikên</i>] é essa que a cidade cultiva dentro de si. Agora, então, que nem eu mesmo seja justo [<i>dikaios</i>] entre os homens, nem meu filho – pois então é uma coisa má ser justo [<i>dikaion</i>] – se de fato o injusto deva ter o maior direito [<i>dikên</i>]. Mas eu penso que o sábio Zeus não deixou isso ainda acontecer. <i>Trabalhos e os dias</i>, 267-273.</p>	<p style="text-align: center;">Euforização da Justiça (<i>dikê</i>)</p>

É evidente a associação de Zeus à *diké* no quadro anterior. Se a ligação do deus ao princípio de justiça é demonstrada na primeira rede isotópica, nesta segunda a prática deste princípio é o que sobressai. Com isso, se torna elementar a euforização dessa prática citada nos elementos axiológicos da rede.

De modo semelhante ao primeiro quadro, neste segundo, os elementos temáticos que permitem destacar essa euforização são justamente o contraste entre o eixo central da *diké* exposto pelo autor, a *diké* deve ser aqui então percebida como o fiel desta balança. A virtude de ser justo e desta forma praticar a justiça modelar constitui um dos lados da balança, enquanto a injustiça e a prática de más ações o outro.

Zeus, nunca é apontado como alguém que pratica a injustiça. Detentor da justiça e seu guardião mais fervoroso, em todos os trechos elencados nos elementos figurativos podemos captar essa dimensão uma vez que é ele quem tem o julgamento reto; pune as ações cruéis e violentas; possui instrumentos que o informam a respeito da prática da justiça e assim a observa.

Subentendido fica o que podemos retirar das entrelinhas do texto. Zeus é o soberano entre os deuses. A ele cabe a função de comandar a todos e estabelecer as regras e os limites. Se esse governante, supremo, deve seguir a prática justa e ser dela seu guardião, manter-se informado a respeito das possíveis transgressões desta, isso deve ser, em tese, estendido aos *basileus* mortais. O exemplo é valorizado pelo autor. Podemos atribuir isso a uma questão de didatismo na exposição de seus argumentos, que desta forma seriam melhor apreendidos por sua platéia. Outra possibilidade é que o exemplo do deus tornaria mais legítima a defesa da conduta reta. Seja uma ou outra ou

ambas hipóteses verdadeiras, busquemos respalda-las na seguinte rede isotópica que versa a respeito da *dikê* dos homens.

QUADRO 3

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
	Todas as pessoas o observam [ao <i>basileus</i>] enquanto ele acerta questões com julgamento reto [<i>itheîêsi dikêsin</i>]. <i>Teogonia</i> , 84-86.	
	A quem ela [Hecate] deseja, ela em muito ajuda e eleva: ela se assenta com os reis adoráveis no julgamento [<i>en te dikê</i>], e na assembléia a quem ela deseja é distinto entre as pessoas. <i>Teogonia</i> , 429-430.	
	Depois ele [Zeus] desposou a brilhante Têmis que gerou as Horae [Horas], e Eunomia [Ordem], Diké [Justiça; <i>Dikên</i>], e florescente Eirene [Paz], que cuida dos trabalhos dos homens mortais, e as Moiras [Partes] a quem o sábio Zeus deu a maior honra, Cloto, Laquesis e Atropos que dão aos homens mortais o mal e o bem que tem. <i>Teogonia</i> , 901-906.	
	pois eles [homens raça de ouro] vagam por todos os lugares sobre a terra, vestidos em névoa e mantêm vigilância nos julgamentos [<i>dikas</i>] e ações cruéis, doadores de bens; pois essa função real eles receberam. <i>Trabalhos e os dias</i> , 124-126.	
	Mas quando a terra cobriu também essa geração [a de bronze], Zeus o filho de Crono, fez ainda outra, a quarta [a dos heróis], sobre a frutífera terra, que era mais nobre e mais justa [<i>dikaioeron</i>] <i>Trabalhos e os dias</i> , 156-157.	
<p>Justiça Modelar (<i>dikê</i>)</p>	Não haverá [em um tempo posterior ao de Hesíodo] favor ao homem que mantém seu juramento ou para o justo [<i>dikaiou</i>] ou para o bom; mas ao contrário os homens irão adorar aquele que faz o mal [<i>hýbrin anéres</i>] e seu trato violento. Força será a justiça [<i>dikê</i>] e reverência deixará de ser; <i>Trabalhos e os dias</i> , 190-193.	<p>Euforização da justiça (<i>dikê</i>)</p>
<p>X</p> <p>Injustiça, injusto (<i>ádikos</i>)</p>	Mas tu, Perses, ouça à justiça [<i>dikês</i>] e não aumente a violência [<i>hýbrin</i>]; pois violência [<i>hýbris</i>] é má para o homem pobre. Mesmo o próspero não pode facilmente suportar seu peso, mas é amassado sob ele quando ele cai em desgraça. O melhor caminho a seguir é o outro, em direção a justiça [<i>dikaia</i>]; pois a Justiça [<i>Dikê</i>] vence a Desmedida [<i>Hýbrios</i>] quando ela chega ao final da corrida. Mas somente quando ele já sofreu demais é que o tolo aprende isso. Pois Juramento mantém o passo com julgamentos errados. Há um barulho quando a Justiça [<i>Dikês</i>] está sendo dragada no caminho que aqueles que devoram presentes e proferem sentenças com julgamentos errados a levam. <i>Trabalhos e os dias</i> , 213-221.	<p>X</p> <p>Disforização da desmedida (<i>hybris</i>)</p>
	Mas àqueles que dão julgamentos [<i>dikas</i>] retos a estranhos e aos homens da terra, e não se distanciam do que é justo [<i>dikaiou</i>], sua cidade floresce e as pessoas prosperam nela: Paz, a enfermeira de crianças, é encontrada nesta terra, e Zeus que tudo vê nunca decreta cruel guerra contra eles. Nem fome, nem desastre caçam os homens que praticam a reta justiça [<i>ithudikêsi</i>]. <i>Trabalhos e os dias</i> , 225-231.	
	Mas tu, Perses, guarde essas coisas dentro de seu coração e ouça agora à justiça [<i>dikês</i>], cessando de pensar em violência. Pois o filho de Crono ordenou essa lei aos homens, que peixes e bestas e aves aladas devam devorar um ao outro, pois justiça [<i>dikê</i>] não está neles; mas à humanidade ele deu a justiça [<i>dikên</i>] que prova ser de longe o melhor. Pois aquele que conhece o justo [<i>dikaia</i>] e está pronto a falar assim, Zeus que de longe vê da a ele prosperidade; mas quem deliberadamente mente em seu testemunho e perjura a si mesmo, e assim fere à Justiça [<i>dikên</i>] e erra além de qualquer reparação, a geração deste homem é deixada à obscuridade. Mas a geração do homem que jura verdadeiramente é melhor então. <i>Trabalhos e os dias</i> , 274-285.	

Um grande destaque no quadro acima é a presença da disforização da desmedida, *hýbris*, ao lado da euforização da justiça, *dikê* – esse último elemento que já vinha sendo destacado desde a primeira rede isotópica.

O que justifica o aparecimento desse ponto nos elementos axiológicos da rede é o fato de que os mortais são aqueles que tem a possibilidade de incorrer em *hýbris*. Desta feita, ao autor cabe a função de alertar para que os homens não transponham o limite para eles estabelecido. Esse limite é justamente aquele guiado pelo princípio da justiça, que vem da *themis*; que se desdobrou na prática da justiça, *dikê*, ratificada na conduta de Zeus; e que agora deve abranger todos os mortais, *basileus* inclusos.

Os *basileus* são peça importante nesse ponto, pois como seu poder advêm do soberano do Olimpo devem eles seguir a conduta praticada por aquele que doa o poder para eles. Daí advêm todas as indicações para que os reis sejam justos e observem a justiça que é praticada no interior de suas cidades. Somos levados a pensar que todos os mortais não devem ser injustos, mas um *basileus* injusto fere muito mais a justiça do que qualquer outro mortal. Talvez por isso mesmo a punição à transgressão de um rei é muito maior e atinge a cidade inteira.

Esse terceiro quadro corrobora com a antítese do autor que acena para a existência do *basileus* justo. Mesmo sendo a antítese, esse recurso de exposição que Hesíodo utiliza serve ao seu propósito de acentuar a conduta levada a cabo pelos reis transviados. No capítulo seguinte trataremos a respeito dessa conduta desvirtuada, contudo nos interessa aqui o fato de que, mesmo servindo ao propósito de salientar o mau procedimento dos governantes, o argumento auxilia em outro item na medida em

que ao se aplicar para um mortal a observância da justiça pode, de forma semelhante, prolongar a regra a todos os mortais.

Discorreremos a também a respeito dessa aplicabilidade da justiça modelar aos demais mortais – e sobretudo aos camponeses – no capítulo seguinte. Cabe agora fazermos uma pequena pausa em nossa jornada para no próximo momento prosseguir para conhecer então quais são as perspectivas que se delineiam a partir da tese criada pelo autor.

Capítulo III – O campesinato nos domínios dos reis “comedores-de-presentes”: ideologia camponesa *versus* desmedida

“Zeus poderia facilmente doar grande prosperidade a um grande número. Mais mãos significam mais trabalho e maior aumento. Se em teu coração desejas prosperidade, faze essas coisas e trabalha com trabalho sobre trabalho.”
Trabalhos e os dias, V. 379-382.

Reiniciando nosso percurso, buscaremos, neste capítulo, investigar a tese do autor exposta em seus poemas. Para tanto, alguns elementos deverão ser retomados para que desta feita possamos tentar melhor apreender o significado desta tese no contexto de produção dos poemas. Em outras palavras, analisaremos agora a visão do autor sobre as práticas de justiça, entendidas como desmedida porque ignoram um princípio maior de Justiça – Têmis – dos homens, sejam estes reis ou homens comuns como Perses. Verificaremos, igualmente, o teor das palavras de condenação de Hesíodo ao exercício de tais práticas injustas.

A nossa meta aqui será perceber a situação do campesinato diante o quadro que então se descortina, o da situação dos camponeses gregos no século VII. A fim de compreendermos essa classe, devemos em primeiro lugar tentar captar de que maneira a justiça era aplicada e por quem era aplicada. A partir disto, seguiremos adiante observando como a conduta para com a justiça criou um quadro todo especial para o florescer de algumas idéias no pensamento grego do Período Arcaico sobre o trabalho

como virtude, a preguiça e a desmedida como desvios da boa conduta. Passemos, portanto, adiante.

III.1 – Desvirtuação da Justiça Modelar

A *justiça modelar*, conforme apontado no capítulo anterior, seria o princípio de conduta que deveria reger o modo de agir de todos, mortais ou imortais. Esse princípio é pautado por três pontos: I) não ultrapassar os limites estipulados para as coisas, ou seja, não incorrer em *hýbris* e desta forma não ofender os deuses; II) reconhecer e aceitar a parte que lhe cabe nas coisas e preservar a parte que cabe a outrem, é o ponto da *timé*, da honra, que se vincula aqui àquilo que é justo; III) saber que a justiça é um elemento divino e Zeus, soberano, é aquele responsável por guarda-la e todos os injustos são por ele castigados.

A antítese do autor nos mostra que os soberanos mortais, também observam esses princípios que a eles são delegados a partir do momento em que Zeus lhes confere a autoridade que legitima seu poder de governar. Tementes à divindade e cientes de sua função, os governantes – da antítese – semeiam entre os seus a justa medida tão preciosa para o bem comum. É esse o soberano desejável. Não há, na visão do autor, meio de um povo se degradar se o *basileus* que os rege é justo e reto em seus julgamentos e ações. Para Hesíodo, o próprio *kosmos*, que possui como *basileus* supremo Zeus, é mantido em ordem porque este deus não transpassa os limites estipulados. Esse *basileus* reconhece a parte devida a cada um e a função que estas acarretam a cada um dos deuses. A última rede do capítulo anterior nos mostra que os homens também podem agir assim, e desta

maneira enaltecer sua cidade, elevar seus habitantes e fazer de seu domínio um terreno próspero para todos.

Contudo, não é isso que observamos na maior parte das passagens dos textos hesiódicos. Diversas vezes o texto nos aponta para um mundo repleto de desmandos e transgressões que implicam em situações desvirtuadas que são um verdadeiro flagelo para os homens comandados por esses soberanos. Examinemos de perto algumas dessas transgressões.

A *Teogonia* não nos traz grande apoio neste quesito. Composta a fim de estruturar e organizar o panteão divino grego, ela trata de verdadeiras potências da religião e essas forças, divinas como são, não são alvos da hýbris, pelo menos na prática. Entretanto, o autor abre em algumas ocasiões janelas hipotéticas que nos fazem pensar a respeito de um deus cometendo esse grave erro. Os principais trechos são: o da união de Tífon e Víbora, o do reinado de Crono e aquele em que o autor explica o juramento divino realizado com a água de Estige.

A união de Tífon, o terrível, e Víbora, horrível, é descrita da seguinte maneira por Hesíodo:

“Lá [em uma gruta], então, os deuses designaram a ela uma gloriosa morada para que habitasse: e ela mantém guarda em Árimos sob o solo, horrível Víbora, uma ninfa que não morre nem envelhece por todos os seus dias. Os homens dizem que Tífon o terrível, ultrajante [hybristên] e sem lei [ánomon], se uniu em amor a ela, a virgem de olhos vivos. E então ela concebeu e trouxe à luz ameaçadora prole.”¹

¹ *Teogonia*, V. 301-308. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*There, then, did the gods appoint her a glorious house to dwell in: and she keeps guard in Arima beneath the earth, grim Echidna, a nymph who dies not nor grows old all her days. Men say that Typhaon the terrible, outrageous and lawless, was joined in love to her, the maid with glancing eyes. So she conceived and brought forth fierce offspring;*”

O dicionário Bailly nos aponta Tífon como sendo: “*monstro da Cilícia, de cem faces. Nascido da Terra e do Tártaro, ou de Hera sozinha, cheia de raiva pelo engendramento de Atena sem mãe. (...) É o ‘espírito’ dos vulcões*”². Conforme pode ser facilmente apreendido do trecho citado e da descrição que nos aponta o dicionário, essa divindade é repleta de atributos que podemos chamar de negativos. Seja ele filho da união Tártaro e Terra, seja filho de Hera, as duas possibilidades nos apontam para que ele seja tão tenebrosamente apontado. Se filho de Tártaro e Terra ele se encaixa em um quadro de potentes forças divinas ligadas, na maior parte das vezes à destruição. Se filho de Hera sozinha e furiosa o que se observa são dois pontos que se podem dizer degenerativos: filho de uma mulher sozinha, algo que não pode ser bem visto no pensamento religioso grego; e fruto da cólera de alguém, estado de espírito que nunca gera bons atos.

No presente trabalho contudo, o importante é ressaltar que essa potência divina é descrita no texto como sendo ultrajante (*hybristên*) e sem lei (*ánomon*). Mesmo não enumerando nenhum momento no qual ele teria ultrajado, ultrapassado algum limite ou norma, nem apontada alguma passagem em que ele desrespeitou alguma lei o autor nos abre a possibilidade de um deus ser associado a esses elementos que normalmente não são ligados a nenhuma divindade.

Ainda que não trate de nenhum soberano, o excerto nos acena com a hipótese da *hýbris* estar presente no panteão. Desse modo, o desrespeito, a desmesura e o não reconhecimento da ordem ou não aceitação desta poderiam, por extensão, se alastrar contaminando as outras deidades que compõem esse sistema religioso. A probabilidade desse acontecimento seria por si só um fator de enorme desequilíbrio no universo uma

² *Typhôn*. **BAILLY, A.** *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000. P. 1979. Tradução livre do trecho: “*Monstre de Cilicie, aux cent têtes. Né de Gaia et du Tartare, ou bien d’Hera seule, pleine de racune pour la procréation d’Athena sans mère. (...) Ce ‘démon’ des volcans.*”

vez que a deidade é quem incorre em *hýbris*, mas como é apenas sugerida não gera o quadro negativo de instabilidade.

O episódio que disserta a respeito do reinado de Crono já trata de um soberano divino. Filho do Céu – Urano - e da Terra – Gaia - seguindo o artil tramado por sua mãe arrancou o pênis de seu pai por meio do golpe de uma foice. Ao fazer isso destrona o pai e assume seu lugar no comando dos deuses. O Céu já pode ser apontado como um primeiro governante que cruza limites. No texto do poema ele é apontado como alguém que se “alegrava em sua maligna obra”³ (*kakôî d’ epetérpeto ergô*), ou seja, contrariava a norma que é a de deixar seus filhos soltos prendendo-os na cova da Terra. Essa é, sem sombra de dúvida, já uma passagem que nos aponta para a possibilidade da *hýbris*. Ainda que não utilize este termo para caracterizar o deus, Hesíodo sugere a transgressão. Para a ação indevida há uma pena a ser efetuada, algo como os dois lados da balança, de um lado o Céu e sua obra maligna, de outro a Terra e a recuperação da ordem punindo o excesso através de seu plano e da ação de seu filho.

Mesmo sendo o executor da punição do artil maligno de seu pai, Crono segue os passos deste levando a cabo um plano que lhe valeu o epíteto *agkylomêtês*, ou seja, de curvo pensar. Observemos então esse plano:

“Esses [seus filhos], o grande Crono engolia assim que eram trazidos do ventre para os joelhos de sua mãe [Réia] com a intenção de que nenhum outro dos orgulhosos filhos do Céu pudesse portar o cargo real entre os deuses imortais. Pois ele foi avisado pela Terra e pelo Céu estrelado que ele estava destinado a ser sobrepujado por seu próprio filho, ainda que fosse forte, através dos desígnios do grande Zeus.”⁴

³ *Teogonia*, V. 158. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “rejoiced in his evil doing.”

⁴ *Teogonia*, V. 459-465. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “These great Cronos swallowed as each came forth from the womb to his mother’s knees with this intent, that no other of the proud sons of Heaven should hold the kingly office amongst the deathless gods. For he learned from Earth and starry Heaven that he was destined to be overcome by his own son, strong though he was, through the contriving of great Zeus.”

O desfecho do episódio é bem semelhante ao sucedido com Céu. Zeus é salvo do plano de seu pai através de um artil elaborado por Réia e Terra, é criado em Creta e quando cresce, enfrenta seu pai, liberta seus irmãos e tios, os Titãs, e se torna soberano do Olimpo. Novamente, observamos a noção de equilíbrio e manutenção da ordem já referida. Havia uma regra estipulada: Crono seria substituído por seu filho no poder. Desejoso de se manter soberano, ele ultrapassa a parte que lhe era cabida pendendo a balança para um dos lados; por isso mesmo ele sofre a pena por praticar tal ação.

Não encontramos novamente nenhuma referência à *hýbris* propriamente dita, mas no trecho do nascimento de Zeus e sua refrega com seu pai temos um que remete à idéia da desmedida que é *aesiphrosynê*, ou seja, de espírito perturbado, desequilibrado, tolo. É esse o gancho que o autor aponta para que possamos apreender um pouco dessa idéia da transgressão dos limites por parte da divindade.

Uma possibilidade seria pensar esses episódios como uma tentativa de Céu e Crono de manutenção da ordem que estava estabelecida e desta forma eles não poderiam ser considerados desmedidos. Contudo uma determinada parte lhes era cabida e eles não souberam respeitá-la. Isso é que caracteriza o excesso e isso trouxe a eles o seu destino funesto.

O último episódio notável a esse respeito da transgressão narrado na *Teogonia* é aquele em que Zeus delega a Estige a honra de ser responsável pelo juramento divino.

“Pois quem dos deuses imortais que guardam os picos do Olimpo nevado espargir uma libação de sua água [Estige] e perjurar, cai sem fôlego até que um ano se complete, e nunca chega perto da saborosa ambrosia e néctar, mas permanece sem espírito e voz estendido em um leito: e um pesado transe o cobre. Mas quando ele passou por um longo ano em sua doença, outra pena e uma mais dura segue após a primeira. Por nove anos ele é retirado do convívio dos deuses eternos e nunca se junta em seus conselhos ou suas festas, nove anos inteiros. Mas no décimo ano ele volta a

*se juntar nas assembléias dos deuses imortais que moram na casa do Olimpo.*⁵

O juramento aqui deve ser percebido como um elemento organizador das relações entre as divindades. Ora, um deus não tem a necessidade de infringir um juramento uma vez que ele possui um domínio bem estabelecido e demarcado. Não há, a princípio, nenhum interesse que mova um deus a ponto de, por meio de tal subterfúgio, corromper a palavra empenhada. Mas é baseado nas relações entre os mortais que o autor compõe sua teogonia, e por isso mesmo ele sabe que há a possibilidade de tal forma de corrupção. Por isso através dessa passagem Hesíodo nos traz uma resposta para tal tipo de transgressão da ordem no seio do panteão. O equilíbrio é novamente retratado aqui: ao excesso do deus que comete perjúrio temos a pena exemplar que é a dos dez anos de sofrimento, afastamento e privação.

Outras passagens da *Teogonia* poderiam ser elencadas aqui. A história de Prometeu mesmo é marcada pelo jogo entre a astúcia dele e de Zeus e a todo o momento o ‘guardião dos homens’ ultrapassa algumas das normas estabelecidas pelo Cronida. Sempre que ele ultrapassa recebe uma punição conforme: como no caso do arдил na divisão das partes do boi entre deuses e mortais que termina com a obrigatoriedade de sacrifícios aos deuses.

Se o plano divino, que não é caracterizado pela *hýbris*, tem a possibilidade de ver excessos ocorrendo podemos imaginar por extensão que o mundo dos mortais pode

⁵ *Teogonia*, V. 793-804. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*For whoever of the deathless gods that hold the peaks of snowy Olympus pours a libation of her water and is forsworn, lies breathless until a full year is completed, and never comes near to taste ambrosia and nectar, but lies spiritless and voiceless on a strewn bed: and a heavy trance overshadows him. But when he has pent a long year in his sickness, another penance and an harder follows after the first. For nine years he is cut off from the eternal gods and never joins their councils or their feasts, nine full years. But in the tenth year he comes again to join the assemblies of the deathless gods who live in the house of Olympus.*”

estar contaminado desse germe. É isso que observamos em diversos momentos de *Os trabalhos e os dias*. Analisemos agora este poema.

O tema inicial de *Os trabalhos e os dias* já se trata de uma transgressão. Perses, ao levar Hesíodo pela segunda vez aos tribunais para reclamar da divisão da herança deixada por seu pai, tenta ampliar o quinhão que lhe foi deixado. Isso teria se dado através de subterfúgios ardilosos, da corrupção e da predisposição que possuíam para o erro, segundo o autor, aqueles que julgam. Não devemos portanto imaginar que a revolta para com a injustiça e para com os desmandos não perpassasse toda a composição. Para que fique claro o argumento aqui citado, apontaremos três episódios emblemáticos, de três momentos diferentes do poema, para traçar o panorama geral ao qual referimos.

O primeiro é parte integrante da narrativa do mito das cinco raças. A raça de bronze, a terceira na ordem colocada pelo autor, nos é denotada da seguinte forma:

“Zeus, o pai, fez uma terceira geração de homens mortais, uma raça de bronze, nascida do nada; e não era de maneira alguma igual a raça de prata, mas terrível e forte. Eles amavam os lamentáveis trabalhos de Ares e as ações de violência [hýbries]; eles não comiam pão, mas eram de coração duro como o ferro mais resistente, homens assustadores.”⁶

Fica claro aos olhos do leitor a associação da violência à transgressão, à falta de limites. O uso abusivo da força é sempre encarado nos versos hesiódicos como um artifício degenerativo que associa os homens aos animais distanciando-os de sua característica mais importante: a razão. A violência pode ser traduzida, de maneira prosaica, como a ‘lei do mais forte’ e assim sendo descarta a noção de equilíbrio que em

⁶ *Os trabalhos e os dias*, V. 143-148. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Zeus the Father made a third generation of mortal men, a brazen race, sprung from ash-trees; and it was in no way equal to the silver age, but was terrible and strong. They loved the lamentable works of Ares and deeds of violence; they ate no bread, but were hard of heart like adamant, fearful men.”

tese deveria reger a relação entre os mortais uma vez que a eles foi delegada a justiça advinda de Zeus⁷, não devendo haver espaço para o excesso.

Validando o raciocínio de que uma má ação exige um reparo à altura, o que se tem na seqüência dos versos é a descrição do fim desta raça. Ela se autodestrói por não conseguir conter essa violência que lhes é própria. Nas palavras do próprio autor, “*Esses [homens de bronze] foram destruídos por suas próprias mãos*”⁸ e a terra os cobriu, não deixando nenhum vestígio; Zeus não delega a eles nenhum prestígio após sua morte. Ainda que se trate de antepassados distantes, essa raça é significativa dentro da lógica da narrativa mítica uma vez que deixa claro aos homens seu destino caso eles se entreguem ao desequilíbrio.

Embalados por esse tom que somos levados até quase o fim da primeira parte do poema⁹ – antes de o autor começar a enumerar conselhos para a prática agrícola – quando em sua exortação ao trabalho percebemos uma crítica aos homens que não respeitam a justiça.

*“Mas àqueles que praticam violência [hýbris] e ações cruéis, Zeus que de longe vê, o filho de Crono, ordena justiça. Mesmo uma cidade inteira sofre por um homem mau que erra e trama ações arrogantes, e o filho de Crono deita grande aflição sobre as pessoas, fome e praga juntas, para que então os homens pereçam e suas mulheres não gerem filhos, e suas casas se tornem poucas, pelos desígnios do Zeus Olímpico.”*¹⁰

⁷ Os versos que explicitam essa relação são: *Trabalhos e os dias*, V. 274-285. Cf. nota 22 do capítulo II.

⁸ *Os Trabalhos e os dias*, V. 152. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*These were destroyed by their own hands*”

⁹ Para maiores informações a respeito da divisão do poema Cf. nota 53 do capítulo I.

¹⁰ *Trabalhos e os dias*, V. 238-245. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “*But for those who practise violence and cruel deeds far-seeing Zeus, the son of Cronos, ordains a punishment. Often even a whole city suffers for a bad man who sins and devises presumptuous deeds, and the son of Cronos lays great trouble upon the people, famine and plague together, so that the men perish away, and their women do not bear children, and their houses become few, through the contriving of Olympian Zeus.*”

Possivelmente poucas passagens sintetizariam de maneira tão explícita o pensamento do autor a respeito da conduta dos mortais. Falando abertamente à todos os seus espectadores o que nos é transmitido é a idéia de que Zeus, guardião da justiça e da conduta justa que é, age sempre como aquele que pune as desmesuras e as pune exemplarmente. O homem que se afasta do equilíbrio desejado afeta ainda a todos aqueles que se ligam de maneira direta ou indireta. Tal lógica pode estar inserida dentro de um quadro onde se pensa no conjunto, no grupo social, e assim sendo uma ação errada interfere na harmonia do todo. Divisaremos em um momento posterior deste capítulo que Hesíodo em diversas circunstâncias releva esse tipo de comportamento individual que favorece o coletivo e mantém o equilíbrio total. Por hora, continuemos com as informações a respeito do trecho acima.

Ainda que utilize um vocabulário englobante, não se referindo a nenhum sujeito especificamente, inserindo o trecho no contexto geral do poema notamos que a mensagem tem um destinatário implícito: os *basileus*. E isso pode ser dito com segurança uma vez que é o *basileus* que, por possuir maiores poderes e maior visibilidade na sociedade, ele é quem dispõe de vastas oportunidades nas quais através de uma ação sua afetar todo o grupo. É justamente sobre esse poder que discorre o próximo trecho a ser analisado.

Hesíodo, na fábula do gavião e do rouxinol, coloca no bico desta ave os seguintes dizeres:

“Coisa miserável [rouxinol], porque você chora? Um muito mais forte que você agora te detém, e você deve ir onde quer que eu te leve, cantor que é. E se eu quiser farei de você minha refeição, ou te deixarei ir. É ele um

*tolo aquele que tenta se medir com o mais forte, pois ele não consegue vencer e sofre dor além de seu vexame.*¹¹

A primeira vista, o trecho parece se referir à relação *basileus* versus camponês, aconselhando o camponês, mais fraco, não querer se medir com o *basileus*, mais poderoso. Se essa leitura estivesse correta, de nada adiantaria reclamar e protestar qualquer coisa que tocasse a ação do governante uma vez que, de acordo com a fábula, não haveria a possibilidade de se sair vencedor desse embate. É forte a cena, a situação de total abandono e desamparo na qual se encontraria o camponês apontaria para uma conjectura futura onde somente a corrupção, a violência, a *hýbris* imperam.

Contudo essa não é a leitura correta da fábula. Somos levados a acreditar que a força maior apontada no trecho é a de Zeus, o mais forte entre mortais e imortais, e o cantor são todos os mortais. Se a proposta para a leitura aqui indicada for correta o que percebemos é uma peça que se encaixa perfeitamente neste grande quebra-cabeças que é a obra *Os trabalhos e os dias*.

Zeus, detentor do poder supremo e vigilante da boa conduta, faz dos homens aquilo que lhe aprouver, deixando-os livres ou a eles implicando diversas penas. Assim sendo, não devem os mortais querer se bater com esse mais forte, a vergonha o acompanharia caso intentasse tal feito. Desta feita, tanto ao campesinato quanto ao *basileus* está delegada a posição de aceitação e reconhecimento de sua parte na dinâmica do conjunto. Não devem eles procurar o excesso! Caso observassem a parte que lhes cabe, na tentar ultrapassá-la e reconhecer que um deus protege a justiça e esta

¹¹ *Trabalhos e os dias*, 207-211. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Miserable thing, why do you cry out? One far stronger than you now holds you fast, and you must go wherever I take you, songstress as you are. And if I please I will make my meal of you, or let you go. He is a fool who tries to withstand the stronger, for he does not get the mastery and suffers pain besides his shame.”

possui um caráter divino eles não seriam enquadrados na *hýbris* e desta maneira se norteariam pelo prisma da *justiça modelar*.

O que nos transmite o poeta entretanto não é esse quadro de harmonia. O campesinato é retratado em constante aflição por causa de seus governantes que destoam a consonância do mundo. A forma como os camponeses devem se portar para tentar fugir dessa desordem será estudada adiante neste mesmo capítulo. Prossigamos em nossa jornada fazendo uma pequena pausa para nos atermos à figura dos *basileus* buscando a origem do poder destes e por quê são caracterizados por Hesíodo como *basileus dorofagous*.

III.2 – O *basileus dorofagous*

O capítulo primeiro do presente trabalho contemplou alguns aspectos a respeito da origem do termo *basileus* que se origina do Período Micênico e era utilizado para designar uma espécie de grupo de conselheiros do *anax* soberano micênico. Com o passar do tempo, e com a queda da Civilização Micênica, o termo *basileus* passa a servir ao grupo dominante que, por razões diversas, assumiu o controle dos pequenos agrupamentos humanos que então se formavam.

O dicionário Bailly¹² nos aponta que já em Homero esse vocábulo é encontrado. Entre as definições, temos que este se presta para designar o rei, o chefe o soberano. Por extensão está ligado a todo aquele que encabeça sua função (*i.e.*: chefe de família, o maior profissional de um determinado ramo, o chefe de um sacrifício, etc). É ainda um termo utilizado para designar Zeus.

¹² *Basileús*. BAILLY, A. *Op. Cit.* P. 351.

M. Austin e Pierre Vidal-Naquet¹³, embora não estejam interessados especificamente no estudo a respeito do termo, trazem em seus estudos sobre a economia grega um esboço de como pode ter sido a trajetória deste e para isso Homero nos auxilia também.

A civilização homérica, de acordo com os autores, é caracterizada pela ausência da *pólis* em seu sentido clássico, sendo as cidades mais aglomerações urbanas¹⁴ do que o modelo políade amplamente conhecido do Período Clássico. Nelas o poder aristocrático é forte e contrasta com um sentimento comunitário incipiente. Neste ponto, ao confrontarmos o panorama explicitado por Austin e Vidal-Naquet com as definições apontadas por Bailly, podemos chegar a uma possibilidade palpável de explicação da história do termo. Ao perder sentido a conotação deste *basileus* micênico como conselheiro do *anax* durante o Período Geométrico podemos supor que aos poucos ele vai assumindo a seu significado de chefe da família, ou seja, chefe do *oikos*¹⁵. As aglomerações urbanas porventura viram a ascensão de alguns desses *oikos* e seus respectivos associados e desta forma cada vez mais fortalecida ficou a figura do dirigente destes. Assim sendo, o que podemos supor é que da noção de líder aos poucos *basileus* vai adquirindo a feição aristocrática que é adotada por Hesíodo em seus poemas. Antes porém de nos atermos a Hesíodo, devemos retomar a sociedade homérica para entendermos um pouco mais como funcionavam os mecanismos de legitimidade do poder dessa aristocracia.

¹³ AUSTIN, Michel & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: 1986. (Lugar da história, 27); sobretudo: *Capítulo 2 – O mundo homérico*, pp.

¹⁴ A expressão aglomerações urbanas aqui deve ser entendida em seu sentido amplo englobando tanto a cidade em si como a zona rural ao seu redor.

¹⁵ Por ser um termo de difícil definição e não ser o objeto principal da presente pesquisa, não farei aqui um estudo mais profundo deste. Cabe apenas indicar a sua definição apontada no dicionário Bailly como sendo referente a: casa, família, bens e propriedade. Para maiores detalhes Cf. *Oikos*. BAILLY, A. *Op. Cit.* P. 1357.

José Antonio Dabdab Trabulsi em seu *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*¹⁶, nos indica que os reis homéricos correspondem à camada aristocrática. Esses reis não podem ser entendidos como o *anax* micênico como quer Homero sobretudo pelo fato de que estes reis homéricos podem ser contestados. Segundo Trabulsi:

*“Temos aqui, talvez, um argumento para aqueles que sustentam que houve, no início do arcaísmo, um processo que despojou o povo de uma parte do seu papel político, em relação com a queda dos reis e o estabelecimento de politeiai aristocráticas, e, portanto, um reforço da aristocracia; reforço que devemos conceber como limitado à esfera política, pois eu me recuso a acreditar que social e economicamente os nobres fossem menos poderosos antes disso.”*¹⁷

É essa aristocracia que buscará a todo o momento se consolidar no poder. Segundo Trabulsi, a ideologia aristocrática em vigor delimitava o modo de ação desses líderes e permite atitudes em princípio abusivas diante as críticas que sofria. O historiador nos informa que ao expulsar Tersiste da assembléia aos sopapos,

*“Os golpes de Ulisses, mesmo provocando um mal estar na multidão são percebidos como sendo justos. É que a conduta de Tersiste não é conforme às normas. Na ideologia aristocrática em vigor, a obediência é automática, óbvia por assim dizer.”*¹⁸

Dentro dessa ideologia aristocrática o que se percebe é que o *demos* cumpre um papel importante na legitimação do poder. A ausência de voto e as decisões por ‘unanimidade’ afastam a assembléia homérica da *pólis*; mas a participação do *demos* aproxima os dois modelos ainda que esse *demos* sirva apenas para legitimar a vontade

¹⁶ Cf. **TRABULSI, J. A. D.** *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

¹⁷ *Ibidem*. P. 27.

¹⁸ *Ibidem*. P. 31.

do rei. Trabulsi ainda afirma que os mecanismos de organização da assembléia são similares aos encontrados na *pólis*.

É deste lugar que devemos retomar Hesíodo. A aristocracia hesiódica anseia por manter esses valores homéricos que já foram desgastados ao longo do tempo. A participação do *demos* se dá de forma cada vez mais efetiva e a crítica aos *basileus* cada vez mais contundente. O autor dos poemas contemplados nessa pesquisa nos demonstra isso pelo próprio teor de *Os trabalhos e os dias*, uma vez que em vários momentos observamos um ataque direto a esses *basileus*. É dentro desse espírito que aparece a crítica que temos em vários momentos de *Os trabalhos e os dias*, a denominação *basileus dorofagoi* para caracterizar os governantes. O significado da expressão é exatamente reis comedores de presentes, o que nos retrata o abuso, a corrupção e o estado de degeneração desses chefes políticos aos olhos do autor.

Contudo, na intenção de manter seu status social, essa aristocracia dominante fará o possível para se manter no poder, utilizando todos os mecanismos disponíveis. O processo de colonização segundo Finley¹⁹ serviu por vezes ao intuito de eliminar, possíveis desafetos políticos. A opressão do campesinato possivelmente pode ser entendida como uma tentativa de contenção desse grupo. Mas ao fim do Período Arcaico o que vemos é que se essa opressão foi mesmo um modo encontrado para conter o campesinato, esse método não foi bem sucedido, uma vez que esta camada atingiu patamares cada vez maiores de participação plantando as raízes da experiência política do Período Clássico posterior. É na companhia desse campesinato que seguiremos adiante na próxima seção do presente estudo.

¹⁹ Cf. FINLEY, M. I. *Los griegos de la antigüedad*. Tradução: J. M. Garcia de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1985.

III.3 – O campesinato em Hesíodo

O panorama de opressão do campesinato que se convencionou chamar de *crise do século VII* já foi amplamente discutido no primeiro capítulo do trabalho²⁰. Aqui intentaremos somente apresentar alguns dados que tragam novas luzes sobre essa classe. Para tanto, busquemos entender de que forma se relacionam a cidade e o campo no Período Arcaico.

Jean-Nicolas Corvisier²¹ nos aponta que a cidade é fato essencial no mundo antigo; esta corresponde a um modo de organização do espaço geográfico e político onde civilizar-se é sinônimo de urbanizar sob a égide das estruturas cívicas. As estruturas cívicas as quais se refere o autor são sobretudo as edificações de uso coletivo que informam a vida política e religiosa do grupo social.

A estrutura da cidade pode ser dividida pelo centro urbano e local que abriga os edifícios cívicos chamada *asty*, e as áreas rurais localizadas próximas à *asty* denominadas *chôra*. Segundo Finley²², a relação entre ambos se dá de forma complementar, sendo dada alguma liberdade para ambas no trato entre elas. De fato, essa relação de complementaridade entre campo e cidade pode variar do parasitismo à simbiose total uma vez que no mundo real o modelo da cidade complica-se, já que a unidade cidade/campo só existe hermeticamente sem necessidades e pressões externas em quadros teóricos ou utópicos.

É dessa relação campo/cidade – por vezes conturbada como é de se supor – que podemos inferir que a zona produtora (campo) passa a demandar cada vez maior

²⁰ Cf. sobretudo as sessões I.2 e I.3 do capítulo I.

²¹ **CORVISIER, Jean-Nicolas.** *Les grecs à la période archaïque* (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.) Paris: Ellipses, 1996. Sobre tudo o capítulo 3: *Naissance et affirmation de la cité* (P. 30-40).

²² Cf. **FINLEY, M. I.** *A economia antiga*. Porto: Edições Afrontamento, 1986. (2ª edição).

participação nos assuntos da cidade. Por sua vez esta tentará cada vez mais controlar o campo tentando sufocar as idéias de seus moradores. A situação conflitante advinda desse embate, aliada aos diversos fatores que constituíram a *crise do século VII*, gerou o quadro de *stasis*²³ nos agrupamentos urbanos.

É do embate nesses agrupamentos urbanos, dessa *stasis*, que veremos desenvolvida as noções que informam a cidadania em outras épocas. Ellen Wood²⁴, investigando o desenvolvimento da noção *eleutheria* – que significa em termos gerais liberdade e é um conceito caro à democracia grega – nos demonstra que esta adveio justamente da experiência da dependência campesina. Esta gerou o embate entre as classes sociais e posteriormente a experiência da liberação. Para Wood, a delimitação deste conceito não veio de uma possível divisão dos valores aristocráticos uma vez que a liberdade era garantida a essa classe e, portanto, não seria necessário o engendramento de um ideal desta. A autora ainda indica que:

*“Em qualquer caso, o conceito grego de liberdade não foi simplesmente uma resposta à escravidão, nem uma extensão de valores aristocráticos, mas a expressão da experiência campesina, moldada e refinada pela interação de cidadãos e escravos, e pela refração de valores campesinos através da oposição aristocrática.”*²⁵

A experiência da dependência por parte do campesinato e o choque de idéias destes com as idéias aristocráticas vigentes, são elementos configuradores da democracia grega. A *stasis* portanto se mostra como noção fundamental para a

²³ Cf. Capítulo I, P. 14.

²⁴ Cf. **WOOD, Ellen Meiksins**. *Peasant-Citizen and slave – the foundations of Athenian democracy*. Londres; Nova Iorque: Verso, 1988. Sobre tudo o capítulo: *IV – Athenian democracy: a peasant culture?* (P. 126-137)

²⁵ *Ibidem*. P. 135. Tradução livre do trecho: “*In any case, the Greek concept of freedom wasi neither a simply response to slavery, nor an extension of aristocratic values, but ans expression of the peasant experience, sharpened and refined by the interaction of citizens and slaves by the refraction of peasant values through aristocratic opposition.*”

experiência política vindoura. Entretanto, estranhamente nos versos hesiódicos não encontramos referência explícita – não é utilizado o termo *stasis* – a esse embate entre os grupos sociais da comunidade em que vive o autor. Trabulsi nos aponta que:

“Ora, ela [a palavra *stasis*] não aparece em Homero, cujo mundo não é desprovido de ódios e conflitos. Em Hesíodo, é a exigência de *Diké* que ocupa este espaço. Em minha opinião, isso se deve ao fato de que a noção de *stasis* exige já um certo grau de consciência política, para identificar quem se encontra nas ‘posições’, quais são as ‘facções’.”²⁶

Somos fortemente inclinados a concordar com este pesquisador uma vez que é justamente em Hesíodo que começamos a perceber a tentativa de responder algumas questões políticas que então se colocavam²⁷. É a partir dessas questões políticas – e das respostas a elas dadas – é que observaremos em momentos posteriores o amadurecimento dessa consciência política valorizada por Trabulsi. Cremos inclusive, que a idéia de *stásis*, nas circunstâncias do Período Arcaico, retratadas na obra hesiódica, aparecem na imagem das duas disputas – *Éris* – a boa disputa, configurada pelo trabalho dos camponeses, e a má disputa, esta nos quadros da *hybris* dos reis comedores de presentes e dos camponeses que entram com querelas sobre terras nos tribunais.

A resposta dada pelo poeta beócio passa realmente pela noção de justiça como demonstrado até o presente momento. Da elaboração de um modelo de justiça e da crítica aos governantes é que Hesíodo cria então uma *ideologia camponesa*, o que valoriza mais ainda a hipótese de Ellen Wood que afirma a experiência camponesa ser o marco fundador da democracia grega. É pelos caminhos desse terreno que enveredaremos a próxima fase de nossa caminhada.

²⁶ TRABULSI, J. A. D. *Op. Cit.* P. 59.

²⁷ Cf. Capítulo I, P. 6.

III.4 – Ideologia Camponesa

Deixemos claro antes de darmos os primeiros passos o que entendemos por *ideologia*. No presente trabalho *ideologia* deve ser entendida como um conjunto de idéias, no caso políticas, que informa alguns valores e a forma de conduta de um determinado grupo social. Baseamos nosso conceito de ideologia nos pressupostos de Lukacs e de Lucien Goldman, para os quais ideologia deve se entendida dentro da *consciência de classe*, sendo transindividual, portanto. A *consciência de classe* é que organizaria o social e seus campos, incluindo a literatura, entendida esta como comportamento social, em favor dos interesses da classe que a informa. A classe social é que seria o verdadeiro ator social e autor da obra literária²⁸. A complementação da expressão que adotamos – *camponesa* – se deve principalmente ao fato de que é esta classe que a *ideologia* percebida na obra de Hesíodo pretende informar e delimitar a maneira de viver. Ela é também *camponesa* uma vez que é produzida a partir da experiência do campesinato, de suas angústias e dramas que por diversas vezes figuraram no decorrer de nossa trajetória até aqui. Caminhemos portanto mais um pouco para poder perceber então qual é essa *ideologia camponesa* que nos apresenta o autor dos poemas estudados.

Creemos que, no presente momento deste estudo, podemos apontar com segurança que a tese do autor de que o *basileus* mortal não obedece aos princípios da *justiça modelar* delimitada nos versos dos poemas hesiódicos. Por proceder dessa forma

²⁸ As idéias de Lukacs e I. Goldmann aqui estão expressas *apud* CARDOSO, **Ciro**. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997. P. 33.

tortuosa e injusta, não respeitando os limites estabelecidos, estes incorrem em *hýbris* e essa transgressão gera o desequilíbrio na harmonia dos grupos sociais.

Aqueles que estão mais sujeitos aos desmandos desses *basileus* de postura incorreta são justamente os membros do campesinato. A opressão, a possibilidade de perda da liberdade e o choque de idéias cada vez mais recorrentes entre a aristocracia e essa classe oprimida demandou respostas para os problemas colocados. Hesíodo deu a sua resposta através do prisma da justiça. E como a justiça viria ajudar o campesinato nos versos do poeta?

A justiça vem como solução a partir do momento que o poeta a desloca do domínio dos governantes e faz com que esta passe a abranger também todos os mortais. Em princípio a justiça era, dentro do pensamento grego, uma posse do *basileus* doado por Zeus no momento em que a este é doado o direito de governar. É ele quem deveria resolver as questões com sentenças retas. Como estes desvirtuaram a prática deste dom, o autor se vê no direito de pegar os pressupostos dessa justiça e aplicar no cotidiano camponês e, assim, a harmonia poderia ser restaurada. A fé na prática equilibrada demonstrada por Hesíodo é tão grande que ele, mesmo divisando um futuro funesto aos homens no mito das cinco raças, crê que esse amanhã incerto ainda não chegou somente por ainda entre os homens restar a justiça.

Para aumentar o escopo de abrangência da *justiça modelar*, o beócio retoma os três pontos desta – não ultrapassar limites; reconhecer a parte que lhe cabe; valorizá-la esta por ser um princípio divino – e elabora um sistema de idéias voltado para o campesinato que se guia por eles. O produto final exposto então é uma ideologia pautada pela parcimônia, equilíbrio, justa medida e o trabalho diligente nos campos. Somente se guiando por esses valores é que o campesinato seria capaz de superar o caos

que se instaurou no universo dos mortais. Examinemos portanto essas balizas que informam essa *ideologia camponesa* tentando demonstrar sua relação com a justiça.

Devemos antes apontar para um fato: essa *ideologia camponesa* está expressa nos versos de *Os trabalhos e os dias*. Na *Teogonia* a referência encontrada a um dos pressupostos desta é dada somente no episódio de Prometeu. Nele é visto:

“E como nas colméias recobertas as abelhas alimentam os zangões cuja natureza é fazer o mal – pelo dia e através do dia até que o sol se ponha e as abelhas estão ocupadas e deitam os brancos favos, enquanto os zangões permanecem em casa nas colméias recobertas e usufruem do trabalho de outros para seu próprio sustento – assim fez Zeus que troveja no alto fez as mulheres para ser um mal aos homens mortais, com uma natureza para maldades.”²⁹

O trabalho figura aqui através da analogia que diz que assim como as abelhas devem trabalhar para sustentar os zangões, o homem deve trabalhar para manter a mulher. Qualquer ligação com a justiça aqui só pode ser pensada na medida em que este excerto se trata de uma punição pela transgressão de Prometeu que roubou o fogo divino para os homens. A punição reestruturaria a perturbação causada pelo ato do ‘guardião dos homens’. Contudo, nenhuma prática ou idéia que possamos associar ao *ideal camponês* pode ser daqui extraído mostrando claramente que, enquanto a *Teogonia* estrutura o mundo em seus aspectos religiosos, *Os trabalhos e os dias* cuidam de estruturar o mundo dos mortais. É por isso que esta é a composição privilegiada nesta etapa.

O primeiro ponto a ser trabalhado então acerca da *ideologia camponesa* é a parcimônia que esta prega ao campesinato. A linha geral que informa este elemento do

²⁹ *Teogonia*, V. 594-602. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “And as in thatched hives bees feed the drones whose nature is to do mischief – by day and throughout the day until the sun goes down the bees are busy and lay the white combs, while the drones stay at home in the covered skeps and reap the toil of others into their own bellies – even so Zeus who thunders on high made women to be an evil to mortal men, with a nature to do evil.”

sistema de idéias é guiada por sugestões que contemplam preceitos morais ou ainda abordagens práticas que inspiram uma conduta que leva a uma não ostentação. Explicome: assim como referido por Ernest Will³⁰ em seu estudo sobre a *Crise do século VII* somos obrigados a concordar que Hesíodo não entende que para ser bem sucedido o camponês deve possuir larga quantidade de bens, a vida próspera é desejável, mas não é o essencial, a meta de vida a ser seguida. Conforme o autor, a expectativa é a de que não se beberá bons vinhos todos os dias nem se comerá bem todos os dias, mas de vez em quando isto é o almejado.

A felicidade do pequeno agricultor vem antes na sua capacidade de possuir os meios que asseguram a sua alimentação sem que este precise depender de outrem. É justamente por essa razão que a parcimônia vem aqui em primeiro lugar, pois atitudes como não gastar em excesso e saber economizar levariam o camponês a atingir esse patamar. Possivelmente Hesíodo não abre mão desse modo de conduta, uma vez que a época em que vive implica que o campesinato, para que consiga sobreviver, tenha que adotar uma postura mais equilibrada. Além disso a associação com a liberdade no caso é evidente. Uma vida parcimoniosa levaria o camponês a uma situação de não-dependência que favoreceria o desenvolvimento do ideal de auto-sustento grego, a plena liberdade que em tese é almejada.

No que tange à relação deste princípio com a justiça podemos fazer uma alusão ao ideal de reconhecimento do quinhão que lhe é dado. Viver com seus recursos e não ter que depender de outrem é, de fato, admitir a sua condição e não a ultrapassar. Notemos que o autor não nega a chance de alguém desejar crescer, o próprio princípio

³⁰ Cf. **WILL, Ernest**. Hésiode: crise quinaire? Ou recul de l'aristocratie? *Revue des Études Grecques*, LXXVIII, 1964. (P. 542-556)

do trabalho, a ser tratado adiante, favorecerá o crescimento inclusive, mas deve-se viver com o que lhe é dado. A cobiça é maligna, o empenho para atingir um objetivo não.

*“O que o homem tem por ele não o incomoda: é melhor ter seus bens em casa, pois o que está fora pode significar perda. É boa coisa confiar naquilo que tu tens; mas aflição ao coração é precisar de algo e não o possuir, e eu te aconselho a nisso prestar atenção. Sacia-te quando abrires o jarro e quando ele estiver quase acabando, mas no meio sê parcimonioso: é tolice economizar quando se chega ao final.”*³¹

O que se vê claramente nesse trecho é a parcimônia. Não há palavras mais expressivas para descrever esse impulso que deve nortear o camponês no que diz respeito à gerência de seus bens, sua produção. Todos os campos da vida prática do agricultor devem ser norteados por isso para que ele consiga ser livre e viver bem com aquilo que lhe é ‘concedido’. Desejar a produção de outro, o bem de outro é um mal irreparável pois traz conseqüências nefastas àquele que cobiça. É a isso que o autor também se refere quando logo nos versos 40-41 de *Os trabalhos e os dias* menciona que de fato o meio é maior que o todo e que há mais na malva e no asfódelo³².

Esse trecho dos versos 40-41 também nos leva a pensar que o poema ambiciona exaltar a vida do camponês, seu público alvo. Isso poderia ser considerado uma estratégia de apresentação textual para que a mensagem a ser transmitida fosse melhor captada por aqueles que a escutam. Seja como for, a imagem de um certo otimismo com relação a uma vida de recursos escassos implica a idéia de que o campesinato, por maiores que sejam suas dificuldades, dispõe de condições de atingir um patamar de vida no mínimo razoável.

³¹ *Trabalhos e os dias*, V. 363-369. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “What a man has by him at home does not trouble him: it is better to have your stuff at home, for whatever is abroad may mean loss. It is a good thing to draw on what you have; but it grieves your heart to need something and not to have it, and I bid you to mark this. Take your fill when the cask is first opened and when it is nearly spent, but midways be sparing; it is poor saving when you come to the less.”

³² Cf. Nota 23 do capítulo II.

A idéia da parcimônia permeia ainda todos os âmbitos da vida do camponês. Mesmo na esfera religiosa, o pequeno produtor não deve se entregar a nenhum tipo de desmedida, extrapolando o limite de sua produção, de seus bens, para tentar angariar um favor divino por exemplo.

“Mas tu [Perses] vira teu coração tolo para longe dessas coisas [injustas – adikôn], e, desde que tu possas, sacrifica aos deuses imortais de forma pura e limpa, e queima carnes ricas também, e em outros tempos a eles propicia libações e incenso, ambos quando foer dormir e quando a luz sagrada estiver de volta, para que eles sejam favoráveis a ti em coração e espírito, e então tu sejas capaz de comprar a posse de outros e não outros a tua.”³³

É esse o princípio resumido esplendorosamente em poucos versos: seja justo, honre os deuses, mas nunca ultrapasse o seu alcance; seja reto, tenha uma vida parcimoniosa, com isso os deuses se alegrarão e te favorecerão; cumpra seus deveres religiosos dentro de suas posses, saiba quando fazê-lo, e eles se alegrarão com sua ação.

“Deixa um escravo seguir um pouco atrás com um bastão e trazendo problemas aos pássaros escondendo as sementes; pois boa gerência é a melhor para homens mortais assim como a má é a pior. Dessa maneira tua plantação irá vergar ao chão com plenitude se o próprio Olímpio der um bom resultado ao final, e tu irás varrer as teias de aranha de seus celeiros e se regozijarás, eu espero, na medida que tu assegures sua produção. E então terás muito até que chegue a cinzenta primavera, e não irás olhar de forma desejosa aos outros, mas outros deverão precisar de tua ajuda.”³⁴

³³ *Trabalhos e os dias*, V. 335-341. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “But do you turn your foolish heart altogether away from these things, and, as far as you are able, sacrifice to the deathless gods purely and cleanly, and burn rich meats also, and at other times propitiate them with libations and incense, both when you go to bed and when the holy light has come back, that they may be gracious to you in heart and spirit, and so you may buy another’s holding and not another yours.”

³⁴ *Trabalhos e os dias*, V. 469-478. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Let a slave follow a little behind with a mattock and make trouble for the birds by hiding the seed; for good management is the best for mortal men as bad is worst. In this way your corn-ears will bow to the ground with fullness if the Olympian himself gives a good result at the last, and you will sweep the cobwebs from your bins and you will be glad, I ween, as you take of your garnered substance. And so you have plenty till you come to grey springtime, and will not look wistfully to others, but another shall be in need of your help.”

Boa gerência, essa expressão utilizada por Hugh Evelyn-White nos remete ao aconselhamento tratado pelo autor. Notemos que há no trecho supracitado uma idéia de que a vontade de Zeus ainda pode frustrar aquele que segue esse princípio, entretanto, a despeito dessa possibilidade, o autor acredita na validade de seu método. Resta ainda subentendido um fio de esperança de que Zeus não teria motivos para se irritar – e assim turvar os planos – com aquele que sabe gerenciar seus bens, ou seja, com aquele que saiba ser parcimonioso e levar a cabo seus trabalhos, inspirado nesse propósito.

A parcimônia é uma inspiração prática que o autor fornece. Entre ela e a justa-medida, que também é aqui entendida como um aconselhamento prático, resta a noção de equilíbrio. Esse equilíbrio é um ideal a ser atingido. Advindo diretamente da noção de justiça, ele é a noção que impede que a pessoa incorra em *hýbris*. Não podemos citar nenhum trecho específico do poema em que o autor faça referência à esse princípio: ele perpassa de maneira implícita por todos os versos! Até o presente momento ele já esteve presente na definição da justiça modelar, no princípio da parcimônia e estará presente em momentos vindouros do presente trabalho. Seu oposto também figurou neste estudo e sempre esteve associado a elementos negativos: o desequilíbrio nas relações, nos gastos, na vida religiosa, enfim, em todos os aspectos do cotidiano granjeiam a desgraça aos mortais e ainda mais àqueles de poucos recursos como os pequenos agricultores.

Equilibrar seu modo de vida deve ser a preocupação de todos os mortais e em especial do camponês. Equilibrar o gasto de suas posses para que não seja o mortal um dependente; equilibrar suas oferendas aos deuses, não deixando de realizá-las, mas não ultrapassando nenhuma fronteira que lhe seja cara demais; equilibrar suas expectativas a ponto de saber que o meio pode ser maior que o todo. Enfim, equilibrar-se no caminho daquilo que é o reto, que é o melhor e nunca implica em malefícios a quem o segue.

Fato é que a expressão *méden agan* (nada em excesso), tão valorizada em períodos posteriores não é encontrada nas passagens da obra. Contudo, é plausível admitir que essa expressão deita suas raízes, pelo menos as raízes de sua idéia, nos versos deste *aedo* beócio.

É esse equilíbrio que deve reger as relações entre pessoas também. Assim como separamos a noção de parcimônia da noção de equilíbrio, por acreditarmos ser o primeiro um conselho prático e, o segundo, ideal respectivamente, faremos também com a de justa medida. Conforme veremos a seguir, a justa medida é um aconselhamento que busca pautar as relações interpessoais realizadas no dia-a-dia. Examinemos de perto esse aspecto.

“Chame seu amigo para um banquete; mas deixe seu inimigo sozinho; e especialmente chame aquele que mora próximo a ti: pois se algo errado acontecer em seu lugar, vizinhos atendem prontamente mas familiares permanecem para se proteger. Um mau vizinho é tão grande como uma praga, como um bom é uma grande benção; aquele que tem um bom vizinho tem uma posse preciosa. Nem mesmo um boi morreria se não fosse um mau vizinho. Meça bem o que tomar de seu vizinho e pague a ele justamente com a mesma medida, ou mais, se puder; então se estiver em necessidade em momento posterior, você poderá contar com ele.”³⁵

A alusão à justa medida é aqui evidente. As relações interpessoais prezadas pelo autor são àquelas que buscam amearhar conhecidos confiáveis, pessoas que se ajudem mutuamente de maneira que nenhum dos envolvidos saia perdendo. O ponto que trata do vizinho pode ser considerado como sendo o mais importante ressaltado pelo compositor da obra. Tudo nos leva a crer que, pensando no campesinato de antanho, intenta ele fortalecer os pequenos proprietários para que estes não fiquem à mercê dos

³⁵ *Trabalhos e os dias*, V. 342-351. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Call your friend to a feast; but leave you enemy alone; and especially call him who lives near you: for if any mischief happen in the place, neighbours come ungirt, but kinsmen stay to gird themselves. A bad neighbour is as great a plague as a good one is a great blessing; he who enjoys a good neighbour has a precious possession. Not even an ox would die but for a bad neighbour. Take fair measure from your neighbour and pay him back fairly with the same measure, or better, if you can; so that if you are in need afterwards, you may find him sure.”

grandes aristocratas – notadamente os *basileus* – criando uma espécie de rede de solidariedade de laços coesos diminuindo ou até mesmo eliminando a possibilidade real de dependência e restrição de liberdade.

*“Deixe combinada a quantidade devida a um amigo; mesmo quando sorri seu irmão – e arranje uma testemunha; pois confiança e desconfiança são ambas ruínas ao homem.”*³⁶

Notável é a preocupação com a qual se dedica o compositor para que sempre sejam bem trabalhados os limites da relação entre conhecidos. A idéia que prevalece em tais ocasiões, conforme pode ser facilmente apreendido, é a de que não se deve de maneira alguma querer apropriar-se do alheio de maneira ilícita, incorreta. É o equilíbrio que regula o trato entre as gentes. Mas como o autor não desconhece a existência de pessoas desvirtuadas, que agem de má fé, ele sublinha a importância da testemunha para que sempre se tenha um fiel da balança, um terceiro que pudesse apurar questões complicadas do cotidiano. Baseados nisso, podemos concluir que não há um descrédito com relação aos instrumentos de regulamentação de questões entre pessoas, notadamente no processo de julgamento. Antes disso, Hesíodo deve ser apontado como alguém que piamente acredita no exame apurado das divergências, e que um terceiro pode e deve arbitrar todas elas a fim de que seja alcançado um patamar de equilíbrio para todos. O que é criticado é antes as pessoas que dispõem desse instrumental e que, diversas vezes, o deturpam a fim de arrebanhar ganhos em causa própria, notadamente os *basileus dorofagous*.

³⁶ *Trabalhos e os dias*, V. 370-372. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Let the wage promised to a friend be fixed; even with your brother smile – and get a witness; for trust and mistrust, alike ruin men.”

Justa-medida deve ser um valor que guia também as relações entre as pessoas de uma mesma família, por exemplo. O poema trata algumas vezes do trato com indivíduos de uma mesma família. A mulher comumente é tratada como alguém indigno de confiança, enquanto os pais devem saber o limite dos filhos com relação aos pais. Aos filhos são enviados conselhos de que os pais devem ser bem tratados quando velhos pois o abandono dos mais velhos irritaria Zeus, pelo desrespeito ao equilíbrio das forças, incorrendo em *hýbris* e ultrapassando os limites da parte que cabe aos mais velhos. Quanto às mulheres, a justa medida que a elas é destinada normalmente assume o tom de desprezo, de descarte ao segundo plano das relações familiares; a sugestão neste ponto é de que é essa a parte da mulher. No pensamento grego, especialmente no de Hesíodo, a mulher não era vista com bons olhos uma vez que essas são descendentes de Pandora, que representou desde cedo grande malefício aos homens. A punição dada a elas, em decorrência de ato tão hediondo, consiste em serem consideradas inferiores na comunidade.

Em resumo, imortais, mortais, parentes, vizinhos e mulheres, todos possuem uma parte que lhes cabe, uma honra, uma dignidade, que lhes cabe, devendo o indivíduo saber sempre respeitá-las. O seguinte verso nos deixa claro tal assertiva:

“Sê cuidadoso a fim de evitaesr a fúria dos deuses imortais. Não faças um amigo igual a um irmão; mas se fizeres, não sejas tu aquele que engana, e não mintas para agradar a língua. Mas se ele te enganar primeiro, ofendendo tanto em palavra como em ação, lembra-te de pagar em dobro; agora se ele pedir para ser novamente ser teu amigo e estiver pronto para doar a ti com satisfação, recebe-o bem. É um homem sem valor aquele que faz agora um amigo e depois outro seu amigo; mas não deixes que teu rosto leve teu coração para a vergonha.”³⁷

³⁷ *Trabalhos e os dias*, V. 706-714. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Be careful to avoid the anger of the deathless gods. Do not make a friend equal to a brother; but if you do, do not wrong him first, and do not lie to please the tongue. But if he wrong you first, offending either in word or in deed, remember to repay him double; but if he ask you to be his friend again and be ready to give you satisfaction, welcome him. He is a worthless man who makes now one and now another his friend; but as for you, do not let your face put your heart to shame.”

A parte dos imortais em um relacionamento equilibrado é referida através da advertência. Respeitar os deuses é saber seu lugar e o lugar deles. Ciente disso, o mortal deve agir de forma correta, respeitando-lhes a porção que lhes cabe num trato ponderado, inspirado pela justa medida.

O amigo aqui é o mesmo bem precioso ao qual se referiu o autor anteriormente e este deve ser valorizado para que o mortal não se perca em ligações frívolas e que em nada acrescentariam para que todos sejam bem sucedidos no cotidiano. De fato, o que se pode dizer a respeito da preciosidade da verdadeira amizade em um mundo de aflições é que elas são em última instância a maior força humana com a qual o mortal pode contar. Faça amigos e os respeite, não os desonrando! É assim que podemos resumir de maneira geral o intuito do aconselhamento.

O mundo porém em que vive este beócio que nos escreveu os versos não é povoado somente de boas intenções e é por isso que este apresenta sua sugestão de como se portar no caso do descumprimento dessa justa medida contemplada no verso. Baseado no espírito de que uma ação nefasta exige reparação imediata, o que se tem é a idéia de punição da má ação, algo como uma tentativa de re-equilibrar a balança. A idéia fica ainda mais clara se observarmos que após a pena ser aplicada o 'réu' que a ela foi submetido pode se emendar e assim deve-se sempre estar pronto a esquecer a ação errada e retomar um relacionamento cordial, baseado no espírito da justa medida.

É deste ponto que chegamos ao quarto princípio dessa *ideologia camponesa*. Uma vez já investigados os outros três pressupostos nos quais esta se baseia, chegamos ao trabalho que é de todos o mais importante. Se assim este pode ser caracterizado é por que é ele que pode fornecer ao camponês a ferramenta necessária para que ele melhore seu status e consiga ser realmente bem sucedido em seus afazeres. Mesmo sendo o mais

importante dadas as condições objetivas às quais está o campesinato submetido à época, não deve ele olvidar-se de todos os outros, sobretudo do equilíbrio. São os três primeiros pressupostos que fazem com que a disputa que rege a relação do camponês com o trabalho e com os outros camponeses não se torne em *hýbris*, *hýbris* esta que transformaria o empenho, a gana, em inveja e cobiça. Nenhuma outra palavra poderia melhor descrever a idéia do autor a respeito do que seus versos sobre a origem das duas lutas. Este é exatamente o ponto que inicia o autor sua exortação ao trabalho que perpassa todo *Os trabalhos e os dias*. É precisamente este excerto que resgataremos a seguir.

“Pois, depois de tudo, há não um tipo de Éris [eridôn] só, mas por toda a terra há duas. Pois a uma, um homem poderia adora-la quando ele viesse a entende-la; mas a outra é digna de repreensão: e elas são totalmente diferentes em natureza. Pois uma incita à guerra maligna e conflitos, sendo cruel: a ela nenhum homem adora; mas por força, pela vontade dos deuses imortais, homens pagam a desagradável Éris [erin] sua honra devida. Mas a outra é a mais velha filha da Noite, e o filho de Crono que senta no alto e habita no éter, a colocou nas raízes da terra: e ela é bem melhor aos homens. Ela incita o negligente à labuta; pois um homem cresce ávido para o trabalho quando ele contempla seu vizinho, um homem rico acelerado em plantar, e planta, e põe a sua casa em boa ordem; e vizinho rivaliza-se com seu vizinho na medida em que correm atrás de bens. Essa Éris [eris] é favorável aos homens. E ceramista é estimulado com ceramista, e artífice com artífice, e pedinte é invejoso do pedinte, e aedo do aedo.”³⁸

As duas Éris são, na verdade, dois impulsos à disputa. De acordo com o dicionário Bailly, suas acepções podem ser tanto a disputa à mão armada, conflito,

³⁸ *Trabalhos e os dias*, V. 11-26. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “So, after all, there was not one kind of Strife alone, but all over the earth there are two. As for the one, a man would praise her when he came to understand her; but the other is blameworthy: and they are wholly different in nature. For one fosters evil war and battle, being cruel: her no man loves; but perforce, through the will of the deathless gods, men pay harsh Strife her honour due. But the other is the elder daughter of dark night, and the son of Cronos who sits above and dwells in the aether, set her in the roots of the earth: and she is far kinder to men. She stirs up even the shiftless to toil; for a man grows eager to work when he considers his neighbour, a rich man who hastens to plough and plant and put his house in good order; and neighbour vies with his neighbour as he hurries after wealth. This Strife is wholesome for men. And potter is angry with potter, and craftsman with craftsman, and beggar is jealous of beggar, and minstrel of minstrel.”

batalha, discórdia, como também rivalidade³⁹. Na estrutura criada por Hesíodo as quatro primeiras acepções são malignas e nefastas ao homem, enquanto a quinta é a este extremamente benéfica. São as quatro primeiras definições que caracterizam a segunda Éris apresentada pelo autor, a que é digna de repreensão. Enquanto a primeira é informada pelo quinta definição e é favorável ao homem. Atenhamo-nos um pouco à segunda Éris referida no trecho.

A segunda Éris está diretamente relacionada à noção da *hýbris* nos versos hesiódicos. A cobiça é quem a guia e desta forma propicia o desejo pelo quinhão de outrem. Não há como evitar essa comparação de princípios. O limite estabelecido para cada um é desconhecido caso alguém se pautar por ela e por isso ela é maligna. Motivado por esse princípio onde se inveja a produção do outro almejando dela se apoderar o homem pode cometer os atos mais detestáveis tal como Perses tenta fazer com Hesíodo por meio do suborno dos *basileus dorofagous*. O homem, por meio da má disputa afasta-se de todo e qualquer parâmetro razoável e se torna capaz de cometer os maiores desvarios para tentar ser bem sucedido. É o desequilíbrio nas relações.

A justa medida é descartada em qualquer situação onde se encontre essa Éris, e mesmo que não se refira a nenhuma punição no excerto, somos – devido aos argumentos já apresentados – levados a considerar que este destino está reservado ao transgressor. O tecido social, de finas fibras, se vê assim ultrajado e com sua trama desfeita! Os homens se desrespeitariam e isso seria como se o futuro previsto para o autor para a *raça de ferro* viesse atingir aos homens. Futuro este pautado pela falta de sensibilidade de uns com os outros e falta de harmonia entre os homens, lugar temporal esse onde a força imperaria.

³⁹ *Eris*. BAILLY, A. *Op. Cit.* P. 805.

Entregar-se à força foi o que fizeram os homens transgressores da *raça de bronze* e estes ao final tiveram uma sorte que não lhes foi favorável. Ainda que a narrativa das duas Éris esteja situada anterior ao mito das cinco raças em *Os trabalhos e os dias*, a ligação com esse trecho posterior do poema se faz clara na medida em que o argumento inicial da disputa hedionda é retomado pelo autor. Até aqui apontamos que a estratégia do exemplo para a melhor apreensão dos seus argumentos é adotada por Hesíodo em diversos momentos. Válida até então, não poderia ser diferente para a questão da disputa: o autor fornece de maneira cristalina um exemplo aos homens daqueles que se entregaram às batalhas e às guerras, um exemplo daqueles que se entregaram à Éris maligna.

Ainda pensando em outro exemplo além do mito das cinco raças disponível no poema somos obrigados a nos referir à exortação aos animais que desconhecem a justiça e utilizam a força bruta para intermediar suas relações. Essa força bruta é a mesma que leva a excessos e trazem consigo a punição. Zeus é quem se responsabiliza de efetivar esse castigo, ele é o gavião que em suas garras retêm todos os mortais, meros rouxinóis que cantam (suplicam) para que ele seja piedoso para com todos.

A disputa porém pode não ser somente maligna ao homem de acordo com o autor. A batalha pode ser honrada e valorosa, é a isso que o autor se refere através da primeira Éris descrita. Assim como a *raça dos heróis* era composta de guerreiros justos e corajosos, todos os homens podem atingir esse patamar. Para tanto, basta observar os preceitos divinos que incitam a todos a observar os parâmetros da justiça. A guerra de Tróia – na qual tomaram parte os homens da *raça dos heróis* – foi motivada, em última instância, por uma reparação de um desequilíbrio causado por Páris. O rapto de Helena é um desrespeito às regras de hospedagem, do casamento e até mesmo do pacto

efetuado entre os chefes do mundo grego. É por isso que Hesíodo enxerga com bons olhos os guerreiros que participaram dessa batalha. É esse o motivo que os diferencia dos homens da *raça de bronze*. Foi a batalha de Tróia uma batalha cruenta, onde tombaram muitos homens, mas era norteadada pela restauração da ordem e por isso o poeta designa a seus guerreiros um destino diferenciado, a ilha dos bem-aventurados.

A disputa ainda pautada pela primeira Éris no campo das práticas camponesas é valorosa ao homem uma vez que este não se entrega à *hýbris* e não deseja apoderar-se da fração que não é sua. É a emulação que é valorizada.

Percebendo seu igual desfrutando de melhores condições que as suas, o homem pautado pela boa Éris é inspirado a se esforçar para conseguir atingir o mesmo patamar daquele que está acima. É essa a boa disputa que Zeus deitou nas raízes da terra. A referência à terra nesse ponto é crucial para a *ideologia camponesa* exposta nos versos hesiódicos. Crucial porque incita o camponês ao trabalho e enaltece este – afinal de contas, de maneira efetiva, ao arar ele atinge as raízes da terra.

Finalizando, é o trabalho a forma de se obter a prosperidade pela via reta. Não são desequilibradas as relações sociais através dessa Éris. O autor não afirma que para atingir a prosperidade a pessoa deva abandonar a boa gestão de seus bens, tentando acelerar este processo. É o equilíbrio favorecido mais uma vez e nos remetendo aos aspectos práticos exortados para o campesinato.

Antes de prosseguir, limitemo-nos em um último detalhe do excerto. Ambas Éris são, entretanto, dignas de honra para o autor. A primeira vista isso pareceria incoerente, uma vez que uma é maligna ao homem e a outra favorável. Para resolver esse impasse, um princípio da *justiça modelar* deve ser evocado mais uma vez. O princípio evocado é exatamente o que versa a respeito do reconhecimento da parte que o

outro possui. Hesíodo aqui está simplesmente admitindo a parte de honra que cabe à Éris maligna, pois muito embora essa seja nefasta ainda é uma divindade. De maneira análoga ao Hades, que é odiado por deuses e mortais mas ainda sim é um deus e digno de respeito, portanto, a má Éris é um impulso divino e mesmo detestada deve ser reverenciada, temida.

A segunda parte do poema pode ser referenciada como um grande elogio ao trabalho, sobretudo ao trabalho do camponês. Há referências nesta parte de trabalhos alheios ao do camponês, como por exemplo àquele tocante às práticas mercantis concentrados nos versos 646-694, mas a maior parte é favorável ao pequeno proprietário camponês. Isso aponta para o fato de que Hesíodo conhece melhor as tarefas desta classe e sugere uma maior valorização dessa atividade pelo autor.

Em momento algum ele deixa de honrar os deuses a parte devida, equilibrando assim as relações entre o plano divino e o humano. Sendo em sua concepção uma graça divina a produção, em especial a boa produção, os versos a todo momento ressaltam o cuidado para que não seja angariada a fúria dos deuses e assim perder toda a labuta empenhada na terra. São os deuses que concedem ao homem seus víveres, o trabalho somente canaliza isso e acelera ao justo a prosperidade. Por isso o temor aos deuses é tão grande e em especial a Zeus e a Deméter que são os diretamente relacionados à agricultura – sobretudo devido aos aspectos ligados à fecundidade que ambos detêm.

Encerrando essa seção, apontemos um último excerto. Este introduz a segunda parte do poema e declaradamente assegura que o trabalho é a melhor atividade com a qual o homem pode contar. Isso é devido ao fato que Zeus não deu aos homens da *raça de ferro* a mesma deferência que Crono deu aos homens da *raça de ouro*. À quinta raça é necessário trabalhar, penar, mas a prosperidade pode vir junto do trabalho do homem.

“Zeus poderia facilmente doar grande prosperidade a um grande número. Mais mãos [de familiares] significam mais trabalho e maior aumento. Se em teu coração desejas prosperidade, faz essas coisas e trabalha com trabalho sobre trabalho.”⁴⁰

III.5 – Leitura isotópica aplicada aos poemas hesiódicos sobre a desmedida e a ideologia camponesa.

Prosseguiremos nossos estudos observando os resultados obtidos a partir do método de leitura isotópica conjugados aos pressupostos de Lucien Goldmann conforme já realizado no capítulo anterior. Observemos então a quarta rede de leitura isotópica.

QUADRO 4

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
Mentira, uso excessivo da força e violência condenando mortais e imortais	<p>Não haverá graça para o homem que mantiver seu juramento ou para o justo [<i>dikaíou</i>] ou para o bom; mas antes os homens irão reverenciar o malfeitor e seu trato violento [<i>hýbrin</i>]. Força será a justiça [<i>díkê</i>] e a reverência deixará de ser; e o mal-intencionado ferirá o homem valeroso, proferindo falsas palavras contra ele e sobre elas jurando. Inveja, de boca suja, que se delicia no mal, com face carrancuda, acompanhará a cada um dos miseráveis homens. E então Aidos e Nemesis, com suas doces formas envoltos em brancas túnicas, partirão da terra de amplas vias e abandonarão a humanidade para se juntar à companhia dos deuses imortais; e o amargo pesar será deixado para os homens mortais, e não haverá ajuda contra o mal. <i>Trabalhos e os dias</i>, 190 – 201.</p> <p>E agora contarei uma história para os príncipes que eles próprios compreendam. Assim disse o gavião ao rouxinol de pescoço colorido, enquanto ele o carregava alto entre as nuvens, preso em suas garras; e ele, preso nas garras recurvadas do gavião, chorava copiosamente. A ele então o gavião falou desdenhosamente: “coisa miserável, porque choras? Um mais forte que você agora te prende e você irá onde eu te levar, cantor que és. E se me aprouver farei de ti minha refeição, ou te deixarei partir. É um tolo aquele que intenta fazer frente ao mais forte, pois ele não se torna vitorioso e sofre dores além do vexame.” Assim disse o gavião de rápido vôo, ave de longas asas. <i>Trabalhos e os dias</i>, 202 – 212.</p>	Disforização da desmedida (<i>hýbris</i>)

⁴⁰ *Trabalhos e os dias*, V. 379-382. Tradução livre a partir do texto estabelecido por Hugh G. Evelyn-White: “Yet Zeus can easily give great wealth to a greater number. More hands mean more work and more increase. If your heart within you desires wealth, do these things and work with work upon work.”

A rede de leitura isotópica acima ressalta os pontos abordados na primeira seção deste capítulo. Demonstramos através deste método a disforização da desmedida (*hýbris*) como elemento axiológico nos versos hesiódicos. A exposição lógica do autor para tal argumentação nos é dada através da concatenação de elementos que possuem como temas correlatos a condenação de fatores negativos tais como a mentira, a força e a violência.

É o desrespeito às partes estabelecidas que nos vem à tona quando olhamos o nível mais profundo dos versos. É justamente esse quadro que favorece a tese do autor traçada a partir do contraste com os valores da *justiça modelar* estabelecida no capítulo anterior. Falando a mortais e imortais, o autor chega a seu objetivo atacando abertamente os *basileus dorofagous* que tanto afligem o campesinato e fazem com que este suporte as mais duras penas. Enquanto a antítese versava a respeito da possibilidade do governante justo, chegamos à conclusão de que o autor de fato vaticina ser essa postura algo somente ideal no contexto em que vive. Assim idealizada demonstra um grande abismo entre a prática corrente obscurecendo ainda mais o ambiente calamitoso em que vive o pequeno agricultor do século VII que tem diante de seus olhos um mundo de incertezas.

Esse desrespeito às partes estabelecidas é claro que não passa impune aos olhos de Hesíodo. É por isso que ele estabelece em alguns dos elementos figurativos a punição àqueles que ultrapassam seus limites, àqueles que incorrem em *hýbris*. Essa punição é dada pela força soberana da divindade em última instância.

QUADRO 5

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
Punição da <i>hybris</i> com perseguição dos deuses e afastamento do convívio dos deuses	<p>E ela [a Noite] pariu os Destinos e as Sortes, vingadoras implacáveis, Cloto, Laquesis e Átropos, (...) e elas perseguem as transgressões dos homens e dos deuses: e essas deusas nunca põem fim a sua temível fúria até que punam o transgressor com lastimosa punição. <i>Teogonia</i>, 217 – 222.</p> <p>Os homens dizem que Tífon o terrível, impetuoso [<i>hybristén</i>] e sem lei [<i>ánomon</i>], se juntou em amor a ela [Víbora], a virgem de olhos rápidos. Então ela concebeu e pariu temível prole. <i>Teogonia</i>, 306 – 308.</p> <p>Mas àqueles que praticam a violência [<i>hýbris</i>] e ações cruéis o que de longe vê Zeus, filho de Crono, ordena punição [<i>toís dè díkên tekmaíretai</i>]. Mesmo toda uma cidade sofre por um homem mau que erra e arquiteta ações malignas, e o filho de Crono deita grandes aflições sobre o povo, fome e pragas juntas, então os homens perecem e suas mulheres não geram crianças e suas casas se tornam poucas, pelo desejo do Zeus Olímpiano. E de novo, em outro tempo, o filho de Crono, destrói também seu amplo exército, ou suas muralhas, ou dá fim a seus navios no mar. <i>Trabalhos e os dias</i>, 238 – 247.</p>	Disforização da desmedida (<i>hybris</i>)

Em primeiro lugar, observe-se a origem divina também do mal, pois Noite gerou deuses e deusas vingadoras que punem os homens que transgridem a ordem, o que está certo, o que é justo (*Teogonia*, 217-22). A desmedida, aqui significada por Tífon, juntou-se à Víbora e pariu uma “terrível prole” que persegue os homens que não respeitam as leis (*Teogonia*, 306-8). Mas Zeus que tudo vê ordena a punição dos impetuosos, dos violentos, e as aflições enviadas aos mortais transgressores são típicas dos males que podem acometer uma sociedade de camponeses, infertilidade das mulheres e dos animais, por exemplo, como se vê em *Os Trabalhos e os Dias*, 238-47.

A diferenciação da força aqui também é um ponto importante uma vez que a mesma força que pune também pode ser a força que rompe com as fronteiras demarcadas pela justiça, pela conduta reta. Para distinguir uma força da outra há de se entender que a que pode ser associada à *hýbris* é aquela que tem como resultado da ação

o desequilíbrio das relações enquanto a outra é aplicada justamente para retomar esse equilíbrio.

Dos dois lados dessa balança – justiça e injustiça; harmonia e desarmonia – estão dois *basileus*. Do lado positivo o *basileus* supremo que é Zeus. Este como protetor e guardião da justiça – e por extensão da conduta reta e da relação harmoniosa entre os indivíduos – é quem confere salvaguarda aos preceitos divinos desta. Também ele é quem confere aos homens a capacidade de se relacionarem sem que o homem perca seu bem mais precioso que é a razão, bem que o diferencia dos animais.

O outro *basileus* é o ligado à desarmonia, e que pode ser associado à aristocracia dominante no contexto em que foram compostos os poemas, é o mau exemplo que infelizmente – perante a avaliação de Hesíodo – predomina na região da Beócia. Como *basileus* que são, deveriam eles ser aqueles mortais que, por receberem seu poder de Zeus, guardariam a justiça, a retidão, o bom julgamento em seus atos e intenções. Contudo a corrupção destes levou o pastor do Helicon a estabelecer uma tentativa de romper com seus desmandos e criar uma *ideologia camponesa* que oferecesse alguma alternativa à todos que estivessem sob o jugo de tais chefes e por eles fossem oprimidos. É a respeito desta *ideologia camponesa* que o quadro seguinte vem tratar.

QUADRO 6

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
<p>Ideologia Camponesa fundamentada na parcimônia, valorização do trabalho e justa medida de origem divina</p>	<p>(...) homens que comem pão [<i>alphêstêsîn</i>] <i>Teogonia</i>, 512.</p> <p>Pois não há somente um tipo de Disputa sozinha, mas sobre a terra são duas. Pois por uma, um homem poderia amá-la quando chegasse a compreendê-la; mas a outra é repreensível: e são completamente diferentes em natureza. Pois uma nutre malignas guerras e batalhas, sendo cruel: nenhum homem a ama, mas por força, através da vontade dos deuses, homens pagam à desagradável Disputa sua honra devida. Mas a outra é a mais velha filha da Noite, e o filho de Crono [Zeus] que senta no alto e habita no éter, a colocou nas raízes da terra: e ela é bem mais agradável ao homem. Ela desperta até mesmo o preguiçoso para o trabalho; pois um homem aumenta sua vontade de trabalhar quando ele considera seu vizinho, um homem rico que se apressa em arar e plantar e coloca sua casa em boa ordem; e o vizinho compete com seu vizinho na medida em que se apressa por riqueza. Essa Disputa é vantajosa ao homem. E o oleiro é rival do oleiro, e o artesão do artesão, e o mendigo tem ciúmes do mendigo, e o aedo do aedo.</p> <p>Perses, guardes essas coisas em teu coração, e não deixes que a disputa que se delicia no erro afaste teu ânimo do trabalho, enquanto perambulas e dás ouvido às querelas da agora. Pouca preocupação tem com querelas e disputas aquele que não tem suprimento para um ano guardado, o grão de Demeter. Quando tu tiveres bastante disso, tu podes levantar disputas e esforçares-te para conseguir os bens dos outros. Mas tu não terás segunda chance de agir desta forma: agora, que acertemos nossa disputa aqui, com verdadeiro julgamento [<i>itheiêsi dikês</i>] que é de Zeus e é perfeito. Pois já dividimos nossa herança, mas tu tomaste a maior parte e a levaste, grandemente aumentando a glória de nossos reis comedores-de-presentes [<i>basilêas dôrofagous</i>] que amam julgar [<i>dikassai</i>] uma causa [<i>dikên</i>] como essa. Tolos! Eles não sabem quanto maior a metade é do todo, nem que grande vantagem há na malva e asfódelo. <i>Trabalhos e os dias</i>, 11 – 41.</p> <p>Pois os deuses mantêm escondido dos homens o que lhes é vital; assim poderia facilmente trabalhar por um dia para suprir toda a necessidade para um ano sem trabalhar; brevemente poderia colocar seu leme sobre a fumaça, e os campos trabalhados por um boi e uma forte mula se perderiam. <i>Trabalhos e os dias</i>, 42 – 46.</p>	<p>Enaltecimento da ordem estabelecida, do equilíbrio e condenação da <i>hybris</i> (dos reis comedores de presentes e dos preguiçosos)</p>

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
---------------------	-----------------------	-----------------------

<p>Ideologia Camponesa fundamentada na parcimônia, valorização do trabalho e justa medida</p>	<p>Mas tu [Perses] a qualquer custo lembres sempre do meu conselho, trabalhe, bem nascido Perses, que a Fome possa te odiar e a venerável Deméter ricamente coroada possa te amar e encher teu celeiro com alimentos; pois Fome é sempre companheira do preguiçoso. Tanto os deuses quanto os homens são contrários ao homem que vive no ócio, pois na verdade ele é como os zangões sem ferrão que gastam o trabalho das abelhas, comendo sem trabalhar; deixe ser sua preocupação ordenar seu trabalho propriamente para que na temporada certa seus celeiros estejam cheios de suprimentos. Através do trabalho os homens são ricos em rebanhos e bens, e trabalhando eles são muito mais amados pelos imortais. Trabalho não é vergonha: o ócio é que é uma vergonha. Mas se trabalhares, o ocioso irá rapidamente invejar você na medida em que cresce sua riqueza, pois fama e renome acompanham os bens. E seja qual for sua parte, trabalho é o melhor para você, se tirar sua mente torta da propriedade de outrem para o trabalho e dar atenção a seu sustento como te indico. Uma vergonha maligna é companheira do homem necessitado, vergonha que tanto grandemente fere ou prospera os homens: vergonha é com a pobreza, mas confiança com a riqueza. <i>Trabalhos e os dias</i>, 298 – 319.</p> <p>Deixes combinada a quantidade devida a um amigo; mesmo quando sorri seu irmão – e arranje uma testemunha; pois confiança e desconfiança são ambas ruínas ao homem.</p> <p>Não deixes que uma insinuante mulher te induza ao erro e te ludibrie e o engane:ela está atrás de teu celeiro. O homem que confia em mulheres está confiando em enganadores.</p> <p>Tenhas somente um filho, para que este alimente a casa de seu pai, e assim os bens se acumulem em casa; mas se tu tiveres dois filhos tu deves morrer velho. Ainda Zeus pode facilmente dar grandes bens para um número maior. Mais mãos significa mais trabalho e maior acréscimo. Se o teu coração guarda o desejo por bens, faça essas coisas e trabalha com trabalho sobre trabalho. <i>Trabalhos e os dias</i>, 342 – 382.</p> <p>Tolo Perses! Trabalha o trabalho que os deuses ordenaram aos homens, para que não procures, com amargo tormento, tu e tua esposa e teus filhos seu sustento entre teus vizinhos, e estes o evitem. Duas ou três vezes, talvez, tu poderás contar com eles, mas se tu os incomodar novamente, eles não estarão disponíveis e toda tua conversa será em vão, e teu jogo de palavras se mostre inútil. Agora eu te exorto a encontrar uma maneira de pagar teus débitos e evitar a fome. <i>Trabalhos e os dias</i>, 397 – 404.</p> <p>Não postergues teu trabalho até amanhã ou para o dia seguinte, pois o trabalhador preguiçoso não enche seu celeiro, nem aquele que adia seu trabalho; a diligência faz o trabalho ir bem, mas um homem que adia seu trabalho está sempre de mãos dadas com a ruína. <i>Trabalhos e os Dias</i>, 409-13</p>	<p>Enaltecimento da ordem estabelecida, do equilíbrio e condenação da <i>hybris</i> (dos reis comedores de presentes e dos preguiçosos)</p>
---	---	---

<p>Elementos Temáticos</p>	<p>Elementos Figurativos</p>	<p>Elementos Axiológicos</p>
-----------------------------------	-------------------------------------	-------------------------------------

<p>Ideologia Camponesa fundamentada na parcimônia, valorização do trabalho e justa medida</p>	<p>Deixes que um escravo te siga bem próximo, com um bastão e assim cause problemas às aves escondendo as sementes; pois a boa administração é a melhor aos homens mortais da mesma forma que a má é a pior. Desta feita teus pés de trigo se vergarão ao solo pleno se o Olímpiano em pessoa [Zeus] der um bom resultado ao final. (...) então tu te alegrarás (...) assegurado o teu sustento. Então tu disporás de muito até chegar a velhice (...) <i>Os Trabalhos e os Dias</i>, 469-478</p> <p>O homem preguiçoso que confia numa esperança vazia, carente de sustento, guarda no coração a tendência para o erro; e não é uma esperança salutar a eu acompanha o homem necessitado, que preguiçosamente se recosta enquanto não tem garantido seu sustento <i>Trabalhos e os dias</i>, 498-501.</p>	<p>Enaltecimento da ordem estabelecida, do equilíbrio e do trabalho diligente e condenação da <i>hybris</i> (dos reis comedores de presentes e dos preguiçosos)</p>
---	--	---

A sexta rede de leitura trata dos valores da *ideologia camponesa* estabelecida por Hesíodo em seus versos. Conforme pode ser constatado nos elementos axiológicos do quadro, a ordem estabelecida, o equilíbrio é o principal fio condutor deste sistema de idéias tecido pelo poeta ao longo de todo *Os trabalhos e os dias*.

O autor enfatiza o valor da Disputa/Éris para a produção agrícola, para incitar o preguiçoso a combater o bom combate, o trabalho. A vizinhança é um fator de estímulo a produzir mais e melhor. Mas existe também a má disputa, a Éris maligna, que consiste no fato de o camponês se dedicar às querelas na agora sem ter o celeiro cheio, e até mesmo à *hybris* dos reis que dão julgamentos tortuosos.

A preguiça, a negligência com as coisas do campo, igualmente é uma desmedida, e o autor enaltece o trabalho com a mesma ênfase com que disforiza a preguiça e o preguiçoso. Os conselhos práticos que Hesíodo dá têm duas dimensões: em primeiro lugar, eles se subordinam a um princípio maior que é bom e ordenado pelos deuses; em segundo lugar, tais conselhos visam estimular Perses e os demais camponeses a trabalhar e produzir para evitar a fome, este outro tipo de *hybris*.

QUADRO 7

Elementos Temáticos	Elementos Figurativos	Elementos Axiológicos
<p>Ideologia camponesa fundamentada na independência, valorização do trabalho, parcimônia e na boa convivência com a vizinhança</p>	<p>Chama o teu amigo para uma festa; mas deixa o seu inimigo sozinho; e especialmente chama aquele que mora próximo a ti, pois se algum mal acontecer em teu lugar, os vizinhos atendem prontamente, mas os parentes se demoram preparando-se. Um mau vizinho é uma grande praga como um bom é uma grande benção; aquele que possui um bom vizinho detém uma preciosa posse. Nem mesmo um boi morreria se não fosse o mau vizinho. Mede bem aquilo que tomas de teu vizinho e paga honestamente, com a mesma medida ou ainda com mais se puder; então, se tu estiveres em necessidade depois, tu poderás contar com ele.</p> <p>Não toma emprestado grãos: grãos são tanto mau como ruína. Sejas amigo do amigo e visita aquele que te visita. Dá a quem dá, mas não dês àquele que não dá. Um homem dá ao generoso, mas não dá ao avarento. Aquele que aumenta o que tem, manterá afastada a fome de olhos luminosos; pois se adicionar apenas um pouco a mais um pouco e fizer isso sempre, em pouco tempo esse pouco se tornará grande. O que o homem tem por ele não o incomoda: é melhor ter seus bens em casa, pois o que está fora pode significar perda. É boa coisa confiar naquilo que tu tens; mas aflição ao coração é precisar de algo e não o possuir, e eu te aconselho a nisso prestar atenção. Sacia-te quando abrires o jarro e quando ele estiver quase acabando, mas no meio sejas parcimonioso: é tolice economizar quando se chega ao final. (...) Deixe combinada a quantidade devida a uma amigo; mesmo quando sorri seu irmão – e arranja uma testemunha; pois confiança e desconfiança são ambas ruins ao homem. <i>Trabalhos e os dias</i>, 342-382</p> <p>Sejas cuidadoso a fim de evitar a fúria dos deuses imortais. Não faças um amigo igual a um irmão, mas se o fizeres, não seja tu aquele que engana, e não mintaa para agradar a língua. Mas se ele te enganar primeiro, ofendendo tanto em palavra quanto em ação, lembra-te de pagar em dobro; agora se ele pedir para ser novamente teu amigo e estiver pronto para doar a ti com satisfação, recebe-o bem. É um homem sem valor aquele que faz agora um amigo e depois outro seu amigo; mas (...) não deixes que teu rosto leve seu coração para a vergonha. <i>Trabalhos e os dias</i>, 707-14</p>	<p>Enaltecimento da ordem estabelecida, do equilíbrio e da paz</p>

Não há como negligenciar a postura do autor que incita a todo o momento à parcimônia, à justa-medida e, sobretudo, ao trabalho, almejando desenvolver uma situação um pouco mais confortável ao campesinato. São essas as balizas que devem ser aplicadas à vida prática camponesa e que criariam a rede de solidariedade necessária à boa vida do camponês. De fato, não há a busca pelo luxo, pela opulência nas posses e gestos do camponês. Antes, Hesíodo busca, claramente, criar condições para que esse não seja perseguido pela miséria, pela fome e, mesmo que não se refira explicitamente ao assunto em seus versos, pela ameaça da escravidão.

A *crise do século VII* se encontra estampada nas entrelinhas do poema. É isso que motiva o autor. É a essa situação extremada que ele responde através da criação de uma estrutura de ação e de pensamento que fixa saídas, aparentemente factíveis para esses agricultores de então. Se aqueles que deveriam zelar pelos menos favorecidos, ou pelo menos não deixar que esses fossem oprimidos pelos mais poderosos, são os que desrespeitam o equilíbrio tão caro ao autor, cabe a ele contribuir para que essa situação chegue ao fim. Essa resposta às angústias e aflições camponesas é dada através do que chamamos de *ideologia camponesa* e o método de análise utilizado em nossa pesquisa confirma tal assertiva.

III.6 – Finalizando a jornada

Camponeses oprimidos, *basileus dorofagous*, ameaça de escravidão, enfim, são diversos os elementos pessimistas que permeiam a obra hesiódica. Mas por que chegamos ao final com uma estranha sensação otimista em relação ao campesinato grego do século VII?

Acontece que Hesíodo, ao que tudo indica, crê na justiça como princípio soberano e que para toda a desarmonia há uma punição adequada. Se assim não fosse, o homem já estaria no limiar da *raça de ferro*; já se encontraria no momento quando Nemesis e Edos – segundo Mary Lafer⁴¹: Retribuição e Respeito – já teriam deixado os homens a sua própria sorte. Resta ainda respondermos a uma última colocação: se o

⁴¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (primeira parte). Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996. (Biblioteca Pólen – 3ª edição)

autor consegue perceber o grau de aflição do campesinato, por que ele não nos apresenta um plano reformador da sociedade em que vive?

Ernest Will⁴² nos responderia a essa questão dizendo que:

*“A atmosfera profunda dos trabalhos é diferente e, de acordo com o que pensamos, fundamentalmente otimista: trabalhe e terá sucesso; abandone a pobreza e será rico e respeitado: o evangelho do pequeno burguês mais que aquele do revolucionário.”*⁴³

Somos inclinados a concordar, após toda essa trajetória que Ernest Will tem razão em seu argumento. Contudo uma ressalva importante deve ser feita: não há nada que associe a exaltação ao trabalho a um evangelho do ‘pequeno burguês’. Hesíodo, antes de poder ser associado a qualquer ideal pequeno burguês, deve ser encarado como alguém que tenta garantir os meios de sobrevivência de uma classe que vê sua propriedade cada vez menor e incapaz de assegurar isso. Se a atmosfera do poema é otimista não é por este ser encaixado na dicotomia revolucionário/pequeno burguês, é antes pelo fato que o próprio Ernest Will confirma de que Hesíodo,

*“crê nas virtudes de uma sociedade hierarquizada; ele não visa um só instante, a meu senso, expulsar aos aristocratas, nem de lhes arrancar o poder judiciário ou político. Mas ele reclama algumas vezes, de parte desses aristocratas o respeito à justiça, no que diz respeito aos direitos dessa classe à dele, a dos camponeses médios e pequenos.”*⁴⁴

⁴² **WILL, Ernest.** Hésiode: crise agraire? Ou rècul de l’aristocratie? *Revue des Études Grecques*, LXXVIII, 1964. (P. 542-556)

⁴³ *Ibidem.* P. 549. Tradução livre do trecho: “L’atmosphère profonde des Travaux est d’ailleurs et, qui qu’on en pense, fondamentalement optimiste: travaille et tu réussiras; donne-toi de la peine et tu seras riche et respecté: l’évangile du petit bourgeois plutôt que celui du révolutionnaire.”

⁴⁴ *Ibidem.* P. 549-550. Tradução livre do trecho: “Hésiode a dû croire aux vertus d’une société hiérarchisée; il n’envisage pas un seul instant, à mon sens, de courir sus aux aristocrates, ni de leur arracher le pouvoir judiciaire ou politique. Mais il réclame, par ailleurs, de la part de ces aristocrates le respect de la justice, c’est-à-dire le respect des droits de sa classe à lui, celle des paysans moyens et petits.”

Contudo, devido ao fato conhecido de que a aristocracia cada vez mais aumentou essas desigualdades vigentes na época de Hesíodo é capital reconhecermos que o discurso hesiódico lançou bases para as mudanças que foram realizadas pelas figuras dos legisladores e tiranos. Reformas estas que deitaram para sempre – e aqui concordamos com a exposição de Ellen Wood⁴⁵ – a experiência democrática grega em leito campesino.

⁴⁵ Cf. WOOD, Ellen Meiksins. *Op. Cit.*

Conclusão – Ponto de chegada

*“Escutem-me, brilhantes filhos da Terra e do Céu,
para que eu possa dizer o que meu coração dentro de mim me
impele. Por muito tempo até agora nós, que nascemos de
Crono e os deuses Titãs, lutamos entre nós todos os dias para
conseguir a vitória e prevalecer. Mas vocês mostraram seu
grande poder e incontestável força e encararam os Titãs em
amarga disputa; para lembrar nosso espírito amigável,
retornarão vocês de seus sofrimentos à luz e de cruéis amarras
sob a escuridão nevoenta para nossos conselhos.”
Teogonia, V. 644-653.*

Após toda essa longa, e por vezes tortuosa, jornada, olhemos para o caminho traçado a fim de que seja possível perceber alguns dos resultados obtidos. Em primeiro lugar gostaria de me ater nos objetivos e hipóteses de pesquisa com as quais iniciei os estudos.

De maneira geral todos os três objetivos foram atingidos satisfatoriamente. O primeiro, que buscava perceber de que maneira a crise agrária do Período Arcaico se articulava com os anseios de justiça do campesinato foi abordado em todos os três capítulos que compõem o presente estudo e, de maneira especial, no terceiro capítulo. O processo de colonização, descrito no primeiro capítulo, trouxe algum alívio para a situação dos camponeses, mas não foi o suficiente, e o prolongamento dessa situação fez com que fossem gerados argumentos que, em época posterior a de Hesíodo, se reverteriam em demanda por maior participação política. O principal argumento criado pelos poemas hesiódicos pautou-se pela crítica à conduta com relação à justiça por parte da aristocracia vigente.

Ao perceber o grau de concatenação dos âmbitos político e religioso do Período Arcaico, e sua relação com os poemas hesiódicos, captamos de que maneira Hesíodo encontra subsídios para formular sua crítica. Em seus versos, o autor delimita

claramente a origem da justiça, estabelece-a como princípio divino e define o soberano supremo divino. A partir disso ele define o poder dos *basileus* mortais como sendo advindo desse poder divino, ligando de forma espetacular os campos da política e religião, e nos mostra que, em seu pensamento, os valores estipulados em um desses campos devem guiar o outro de maneira harmônica sem a predominância de um sobre o outro. É a sincronia, o equilíbrio, entre esses dois planos da sociedade é valorizada. Na verdade podemos quase inferir que não há dois planos nessa sociedade: política, religião e até mesmo a economia, todos esses elementos estruturam e informam os valores que guiam a experiência humana para Hesíodo.

Após estabelecer esse enlace da religião com a política, foi possível verificar o modo que Hesíodo em seus poemas responde tanto aos problemas políticos vigentes quanto aos anseios de justiça por parte do campesinato. Percebendo que a justiça, princípio divino que os *basileus* deveriam manter, está sendo em sua época reiteradamente desrespeitada, o autor aumenta o escopo desse princípio que em seus versos passou a abranger a todos os mortais. Desta forma, o pequeno camponês deve então agir de forma justa e equilibrada a fim de manter a ordem evitando-se assim um futuro tenebroso que só traria infortúnios ao homem. Para escapar da *hýbris*, o trabalho é indicado como a melhor forma prática pois através dele os homens seriam capazes de aumentar seu quinhão, chegando à prosperidade, sem que para isso fosse necessário transgredir limites, quebrar regras e causar a desordem das coisas.

Interessante é notar que Hesíodo não aponta, em nenhum momento, para uma ruptura com a ordem vigente. O autor não desmerece a sociedade aristocrática e inclusive nos diz ser possível o *basileus* se guiar pelos bons preceitos da *themis* e da *dikê*. Contudo essa é sua antítese! Sua tese pode ser resumida a partir das observações

que trazem governantes que cada vez mais deturpam os valores da *justiça modelar* trazendo grandes prejuízos a seus súditos.

Perseguindo esses objetivos, pudemos então ratificar as hipóteses iniciais que impulsionaram o estudo desses poemas. Por considerarmos a religião grega no Período Arcaico um elemento de coesão social que favorecia o desenvolvimento de preceitos morais que guiavam a conduta prática do campesinato hesiódico, fomos capazes de destacar como foi possível ao autor criar alternativas à situação desfavorável do pequeno campesinato, e tais alternativas configuravam uma visão de mundo, uma *ideologia camponesa*. Essa ideologia se pauta no campo moral pela valorização da justiça e reprovação da *hýbris* e na esfera prática pela valorização do trabalho, da parcimônia e da justa medida nas relações, condenando a imagem e as práticas sociais dos preguiçosos. São princípios que visam enaltecer a coletividade camponesa e assim transforma-la em grupo coeso dentro da sociedade.

Outra hipótese de trabalho, baseada nos pressupostos de Lucien Goldmann, foi a de que a consciência de classe é o verdadeiro autor da obra literária e que tal consciência informa as obras do autor considerado. Hesíodo portanto deve ser encarado como porta-voz dessa classe camponesa da Grécia Arcaica, e é a consciência dessa classe que informa os valores de seu trabalho. Estabelecendo – sobretudo em *Os trabalhos e os dias* – os *reis comedores-de-presentes* como desviantes ao modelo de soberano, que é Zeus – traçado na *Teogonia* –, e a partir disso elencando todas as conseqüências adversas dessa situação o autor nos informa a respeito dos problemas aos quais estão submetidos esses camponeses.

Criando soluções para o problema agrário baseadas nos preceitos religiosos e práticos, o autor revalida a indissociabilidade entre política, religião e economia para o

Período Arcaico pautando-se em uma conduta moral que visava a auto-suficiência e a justa medida no trato entre as pessoas. Essa foi a terceira hipótese de pesquisa e acredito a ter confirmado no presente estudo.

Para além dos elementos que informaram o início do estudo, pude constatar que a experiência do pequeno camponês foi responsável por lançar as bases que nortearam o modelo democrático grego concordando com a proposta de Ellen Wood. Essa autora nos mostra de forma magistral como esse questionamento a respeito da justiça, e como o estabelecimento de valores importantes para o homem grego – tal como o da *eleutheria* – vieram a forjar o modelo de organização política que se immortalizou na Grécia do Período Clássico.

Minha pesquisa não visou contemplar a evolução desse questionamento da justiça, percebendo de que maneira ele se desdobrou ou foi adaptado ao longo dos anos, a fim de acolher e aperfeiçoar a demanda por uma maior participação política do camponês. Fica portanto a sugestão deste assunto para novos trabalhos que nos levem adiante em novas jornadas para que possamos conhecer cada vez um pouco mais a respeito dessa civilização que tanto nos fascina.

IV – Fontes e Bibliografia

IV.1 – Fontes

- **HESIOD.** *Hesiod, homeric hymns, epic cycle, homeric.* Tradução e estudo: Hugh G. Evelyn-White. Londres, Cambridge: Harvard University Press, 1995. (LOEB Classical Library - 16ª edição).
- **HESIODE.** *Theogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier.* Tradução, estudo e texto grego estabelecidos por: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1951. (Collection des Universites de France).
- **HESIODO.** *Teogonia: a origem dos deuses.* Tradução e estudo estabelecidos por: JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003. (5ª edição, Biblioteca Pólen).
- **HESÍODO.** *Os trabalhos e os dias* (primeira parte). Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996. (Biblioteca Pólen – 3ª edição)

IV.2 – Obras de Referência

- **BAILLY, A.** *Dictionnaire Grec-Français.* Paris: Hachette, 2000.
- **BRANDÃO, Junito de Souza.** *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia Grega.* Petrópolis: Vozes, 1991. V. 1.

- _____. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. V. 2.
- **CHANTRAINE, P.** *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots*. Paris: Editions Klincksieck, 1990 (1968) V.1.
- _____. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots*. Paris: Editions Klincksieck, 1984 (1968) V.2.
- **DICTIONNAIRE DE LA GRÈCE ANTIQUE**. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.
- **ENCICLOPÉDIA EINAUDI**. *Literatura – Texto*. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984. V. 17.
- **HARVEY, Paul**. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- **LIDDLE, Henry G. & SCOTT, Robert**. *Greek-English Lexico*. Revisado e aumentado por H. S. Jones & R. Mackenzie. Oxford: Clarendon, 1990.
- **MOSSÉ, Claude**. *Dicionário da civilização grega*. Tradução: Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- **PEREIRA, S. J. Isidro**. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Lisboa: Edições da Livraria Apostolado da Imprensa, 1976 (1951).

IV.3 – Obras Gerais

- **AUSTIN, Michel & VIDAL-NAQUET, Pierre.** *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: 1986. (Lugar da história, 27)
- **BLAISE, Fabienne; LA COMBE, Judet de; ROUSSEAU, Philippe et alli.** *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.
- **BURKERT, Walter.** *Religião Grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- **CANFORA, Luciano.** Lire a Athènes et a Rome. *Annales ESC. s/l*, nº 4, 925-937, julho-agosto, 1989.
- **CARDOSO, Ciro Flamarion.** *A Cidade-Estado antiga*. São Paulo: Ática, 1985.
- _____. *Narrativa, Sentido e História*. Campinas: Papyrus, 1997.
- **CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo.** *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- **CHARTIER, Roger.** *Cultura escrita, literatura e história – Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguiere Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.
- **COPANS, Jean; TORNAY, Serge; GODELIER, Maurice & BACKÈS-CLÈMENT, Catherine.** *Antropologia: ciência das*

sociedades primitivas? Lisboa: Edições 70, 1971. (Perspectivas do Homem)

- **CORSANO, Marinella.** *Themis – La norma e l’oracolo nella Grecia Antica.* Galatina: Congedo Ed., 1988.
- **CORVISIER, Jean-Nicolas.** *Les grecs à la période archaïque (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.)* Paris: Ellipses, 1996.
- **DETIENNE, Marcel.** *A invenção da mitologia.* Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998.
- **DOWDEN, Ken.** *Os usos da mitologia grega.* Campinas: Papirus, 1994.
- **DUMÈZIL, Georges.** *Mito y epopeya.* Barcelona, Caracas: Seix Barral, 1977. (3 volumes)
- **ELIADE, Mircea.** *Aspectos do mito.* Tradução: Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989. (Perspectivas do homem, 19).
- **FINLEY, M. I.** *A economia antiga.* Porto: Edições Afrontamento, 1986. (2ª edição).
- _____. *Grécia primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica.* São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *Los griegos de la antigüedad.* Tradução: J. M. Garcia de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1985
- _____. *O uso e abuso da história.* São Paulo: Martins Fontes, 1989. (O homem e a história).
- _____. *Os gregos antigos.* Lisboa: Edições 70, 1984. (Lugar da história).

- _____. *A política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- **GIRARDET, Raoul**. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- **GOLDMANN, Lucien**. *A sociologia do romance*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- **HAVELOCK, Eric Alfred**. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culutais*. Tradução: José Ordep Serra. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- **JAEGER, Werner**. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (4ª edição).
- **KIRK, G. S.** *El mito – Su significado y funciones em la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós, 1985. (1970)
- _____. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Editorial Paidós, s/d. (Biblioteca de Cultura Clásica)
- **LÉVÊQUE, Pierre**. *Animais deuses e homens – o imaginário das primeiras religiões*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- _____. O papel da religião na gênese das cidades. *LPH Revista de História*, Ouro Preto, nº 4, p. 14-25, 1993/1994.
- **LLOYD-JONES, Hugh**. *The justice of Zeus*. Los Angeles: University of California Press, s/d.
- _____. *O Mundo Grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977

- **MOSSÉ, Claude.** *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo: séculos VIII-VI a.C.* Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *As instituições gregas.* Lisboa: Edições 70, 1985.(Lugar da história)
- **PEREIRA, Maria Helena da Rocha.** *Estudos de história da cultura clássica.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970. (Vol. 1, 3ª edição).
- **ROMILLY, Jacqueline.** *Fundamentos de literatura grega.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- **SCHÜLER, Donaldo.** Mythos e logos nos diálogos platônicos. *Letras Clássicas*, São Paulo, nº 2, p. 317-333, out. 1998.
- **SERRA, José Trindade Ordep.** A antropologia, a mitologia e sua escrita. *Clássica*, São Paulo, v. 11/12, p. 15-36, 1998/1999.
- **SNELL, Bruno.** *A descoberta do espírito.* Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Perfil, Vol. 8)
- **SNODGRASS, Anthony.** *Archaic Greece – The age of experiment.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1980.
- **SOLMSEN, Friedrich.** *Theogonia; Opera et dies; Scvtyv.* Oxford: Oxford University Press, 1990. (Scriptorum Clasicorum – Bibliotheca Oxoniensis).
- **SOUZA, Marcos Alvito Pereira.** *O conceito de classes sociais e a história da Grécia Antiga.* Niterói: UFF-CEG-ICHF (Trabalho não publicado), *s/d.*
- _____. *A guerra na Grécia Antiga.* São Paulo: Editora Ática, 1988.

- **TORRANO, JAA.** Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *Letras Clássicas*, São Paulo, nº 2, p. 11-26, out. 1998.
- **TRABULSI, J. A. D.** *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- **VERNANT, Jean-Pierre.** *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1992.
- _____. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, s/d.
- _____. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- **VIDAL-NAQUET, Pierre.** *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- **WEST, M. L.** *Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- **WILL, Édouard.** Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien. *Revue des études anciennes*, 59, 1957. (P.5-50)
- **WILL, Ernest.** Hésiode: crise agraire? Ou recul de l'aristocratie? *Revue des Études Grecques*, LXXVIII, 1964. (P. 542-556)
- **WOOD, Ellen Meiksins.** *Peasant-Citizen and slave – the foundations of Athenian democracy*. Londres, Nova Iorque: Verso, 1988.

- **ZEITLIN, Froma I.** *Mortals and Immortals: collected essays*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

IV.4 – Bases de Dados Eletrônicas

- **HERODOTUS.** *The histories*. Tradução por: A. D. Godley. Medford: Perseus Digital Library; Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>> . Último acesso em: 31/05/06.
- **HOMER.** *The histories*. Tradução por: A. D. Godley. Medford: Perseus Digital Library; Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>> . Último acesso em: 31/05/06.
- **PERSEUS BUILDING CATALOG.** Medford: Perseus Digital Library; Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/image?lookup=PS0189>>. Último acesso em: 31/05/06