

FUTURO E PASSADO DA LINHAGEM DE FERRO EM *TRABALHOS E DIAS*: O CASO DA GUERRA JUSTA

*Christian Werner**

RESUMO: Discute-se a representação da linhagem de ferro em *Trabalhos e Dias* de Hesíodo como um desafio poético e sapiencial que Hesíodo propõe a seu público a partir do passado consubstanciado em outras quatro linhagem e um futuro em aberto. O principal viés explorado é a linhagem dos heróis, pois ela não está de todo separada da de ferro. Ainda que a linhagem dos heróis tenha elementos que a caracterizem de forma positiva relativamente à linhagem de bronze, *polemos* como sua atividade por excelência a liga diretamente à cidade injusta e à Eris má. Assim, nem a linhagem dos heróis nem a de ouro são um futuro viável para a de ferro, mas servem para que o público do poema pense alternativas de futuro para sua própria época.

PALAVRAS-CHAVE: Hesíodo; *Trabalhos e dias*; Linhagem de ferro; Heróis; Guerra Justa

FUTURE AND PAST OF THE IRON AGE IN HESIOD'S WORKS AND DAYS: THE CASE OF A JUST WAR

ABSTRACT: the purpose of this paper is to discuss the Iron Age in Hesiod's *Works and days* as a poetical and sapiencial challenge that Hesiod proposes to his audience. This age stays between a past closed by the other four Ages and an open future. In this path the Age of Heroes has a special status inasmuch as it is not completely separated from the Iron Age. Even if the Age of Heroes is positively contrasted with the Bronze Age, *polemos* links it directly to the Unjust City and the Bad Eris. Neither the Golden Age nor the Age of Heroes are a feasible future for the Iron Age, but the differences between the ages help the audience to figure possible futures out for its own age.

* Professor Livre-Docente do Departamento de Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Agradeço aos pareceristas anônimos da *Classica* pelas diversas sugestões e correções. Uma primeira versão do texto foi apresentada no congresso da SBEC de 2013 em Brasília; agradeço aos participantes da mesa-redonda e ao público pelas perguntas e sugestões, além da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo que me permitiu participar do evento.

1. Já no início da *Iliada*: “A cólera canta, deusa, do Pelida Aquiles, / a nefasta, que aos aqueus milhares de aflições impôs, muitas almas altivas para Hades remessou, / de heróis (ἥρώων), e deles mesmos fez presas para cães...” (v. 1-4). Aqui e abaixo, todas as traduções são minhas.

2. Fontes tardias também têm sido utilizadas para a investigação do culto heroico na Grécia Arcaica e Clássica; cf., por exemplo, *Dos heróis*, de Filostrato.

3. Sabemos que o termo, no plural, foi utilizado por Tírteu (cf. Tírteu 17 W). Cf. especialmente Teógnis 711: o termo, que caracteriza Sísifo, parece fazê-lo para remeter a uma outra época da qual são tiradas personagens exemplares, como no restante do poema. O termo também aparece no fragmento de Ásio 14 W (século VI?).

4. A bibliografia sobre o tema é vasta e nosso objetivo é apenas apresentar o tema para contextualizar uma discussão pontual acerca de *T&d*; para uma síntese da discussão, cf. Parker (2011, p. 103-23 e 287-92). Cf. também Currie (2005, p. 48-59), Sarian (1996/97) e Nagy (1979).

5. O *locus classicus* do culto heroico é a tumba do herói; cf. Parker (2011, p. 287-88). Acerca do problema arqueológico ligado aos cultos verificados em tumbas na Grécia Arcaica, cf. Parker (2011, p. 291),

KEYWORDS: Hesiod; Works and days; Iron Age; Heroes; War; Justice

O presente é algo de transitório, fluente, é uma espécie de eterno prolongamento, sem começo e nem fim: ele é desprovido de uma conclusão autêntica e, por conseguinte, de substância. O futuro é pensado, ou como algo indiferente, no fundo de um prolongamento do presente, ou como fim, destruição final, catástrofe.
(M. M. Bakhtin, “Epos e romance”)

Considerando as personagens da épica homérica denominadas hêrões na *Ilíada* e *Odisseia*,¹ é desejável investigar-se, nos limites das escassas fontes pertinentes,² se e como o público das performances poéticas, sobretudo da poesia hexamétrica, na Grécia Arcaica,³ subsumia essas personagens na categoria dos heróis do culto, ou seja, entidades religiosas, ligadas a um espaço circunscrito, que agiam no mundo dos vivos e recebiam culto.⁴ A possível dimensão cultural implicada na representação dos heróis homéricos, ou seja, até que ponto teria havido uma influência do culto aos heróis, tal como atestado por vestígios materiais e textos posteriores à *Ilíada* e à *Odisseia*, sobre como foi construída a narrativa homérica, em particular, a representação da morte e de ritos fúnebres,⁵ isso e a eventual reciprocidade da influência (Parker, 2011, p. 290) é matéria controversa nos estudos clássicos. Menos controversa é a afirmação de que, no culto e na performance poética, o que se pode chamar de herói liga-se a um passado que se manifesta no presente e cuja relevância deverá continuar no futuro, por exemplo, na sua ligação com uma cidade;⁶ “heróis, assim como deuses, eram cultuados pelos benefícios que podiam oferecer no presente” (Parker, 2011, p. 110).

Hesíodo⁷ também utiliza a figura cultural do herói, mas ele o faz de forma direta e indireta na sua passagem sobre as linhagens (ou “raças”)⁸ humanas em *Trabalhos e dias* (*T&d*).⁹ A multiformidade cultural, que, para o período arcaico, só pode ser parcialmente reconstruída, parece se fazer presente no destino post mortem das linhagens de ouro, prata e dos heróis.¹⁰ Para a compreensão de *T&d*, isso é tanto mais significativo se Bruno Currie estiver correto e o poema pretender-se a re-

velação do conhecimento de um theios anêr (T&d 731), um homem sagrado que é um herói *in fieri*, alguém que, após a morte, será cultuado mas já em vida recebe atenção religiosa (Currie, 2007, p. 163). Trata-se de “um conceito diferente de heroísmo, aquele do herói espiritual, em oposição ao herói mais francamente físico” (Currie, 2007, p. 164).

A partir desse contexto mais amplo, meus objetivos aqui serão dois. Primeiro, mostrar as articulações entre o modo como Hesíodo constrói o logos da sucessão de linhagens em seu poema e o discurso subsequente a essa narrativa ou que a finaliza, discurso que posiciona o próprio Hesíodo em relação à linhagem de ferro, à qual ele, o irmão e os reis pertencem. Minha argumentação contribui para uma reformulação das leituras que compartimentam o poema em trechos discretos, como “o mito de Prometeu e Pandora”, o “mito das linhagens”, a “fábula do falcão e do rouxinol” etc. O enfoque para isso será a linhagem dos heróis, que, por mais de uma razão, é a mais próxima da linhagem de ferro. Nesse sentido, e esse é meu segundo objetivo, vou mostrar, por meio de um dos elementos centrais que definem a linhagem de heróis, Guerra (Polemos), por que essa linhagem, em pelo menos um aspecto central, corporifica o oposto do que Hesíodo quer ensinar a seu irmão.

A LINHAGEM DE HERÓIS E A LINHAGEM DE FERRO

Para todas as linhagens que antecedem a atual, a de ferro, o destino post mortem é o principal operador de um tipo de separação e/ou proximidade, temporal e espacial, entre a respectiva linhagem e a atual, ou seja, do ponto de vista do aqui e agora adotado por Hesíodo, a sucessão das linhagens não é, em primeiro lugar, um relato (proto-)histórico, em que pese o relato ser comumente referido pela crítica como “uma versão da história humana” (Lane-Fox, 2008, p. 367).¹¹

Assim, acerca dos homens da linhagem de ouro, diz-se que ainda circulam sobre a terra como daimones, dispensadores de riqueza (epikthtonioi... ploutodotai, v. 126), o que não é uma ação irrelevante nesse poema que fala de como se conseguir e manter riqueza em um contexto de justiça tanto no âmbito de uma linhagem quanto de uma cidade e de uma

que discute a tese de Carla Antonaccio defendida em *An archaeology of ancestors* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1995), sua defesa do culto de antepassados em detrimento do culto dos heróis.

6. Sempre citado, na *Iliada* temos o exemplo de Erecteu (*Il.* 2, 546-49).

7. Uso o nome “Hesíodo” sem pressupor que um poeta histórico com esse nome tenha escrito esse e outros poemas atribuídos a ele; prefiro a interpretação segundo a qual o nome e sua “biografia” funcionaram como operadores culturais, fundamentais na recepção do *corpus*, desde muito cedo no período arcaico. Acerca da questão, cf. Griffith (1983), Nagy (2009) e Haubold (2010). O termo “narrador”, como demonstrado por Whitmarsh (2009) e outros, é equivocado para a compreensão da recepção da poesia antiga.

8. Acerca da tradução de *genos* nesse contexto, cf. Calame (2004). Ao optar por “linhagem”, também em Werner (2013), sigo sugestão de Maria Beatriz Florenzano.

9. Acerca dos (falsos) limites dessa passagem, vale dizer, da relação com o que a sucede e antecede no poema (história de Pandora, *ainos* do falcão e rouxinol, as duas cidades, etc.), cf., entre outros, Beall (2005-6), Gagné (2010) e Currie (2012).

10. Acerca dessa discussão, cf., além de Nagy (1979, p. 151-73), que se apoia em Erwin Rohde (*Psyche: Seelencult und Unsterblichkeits-Glaube der Griechen*. Tübingen: Mohr, 1925) e Vernant (2002, p. 25-132), sobretudo, Ercolani (2010, p. 160-93), que tende a aceitar a interpretação desenvolvida por Rohde, combatida, por sua vez, por Verdenius 1985 e, indireta e parcialmente, Sourvinou-Inwood (1997). Se concordarmos com Parker (2011, p. 107), que os heróis são “a single class of figures who were understood as dead mortals but exercised the powers of small-scale gods” é fácil entender por que, entre os intérpretes de Hesíodo, alguns defendem que a representação do destino *post mortem* das diferentes linhagens aponta para elementos do culto dos heróis e outros, para a representação de categorias distintas como os Titãs.

11. Acerca dessa discussão, cf. Currie (2012), que cita a bibliografia mais relevante desde o seminal artigo de Thomas Rosenmeyer, que defendeu a presença de uma inovadora perspectiva histórica no relato (Rosenmeyer, 1957).

12. Acerca do modo como essa tríade estrutura o poema, ou melhor, seu primeiro terço, cf. Gagné (2010).

13. Diz Calame (2004, p. 76), acerca da linhagem de ouro: “Du point de vue temporel, l’assignation de

família.¹² Esses daimones parecem remeter o ouvinte para algum tipo de entidade de culto, possivelmente representados dessa forma genérica por conta do caráter pan-helênico do poema.¹³

Já os homens da linhagem de prata, por oposição, sob a terra após morrerem, estão, por conseguinte, mais separados da linhagem de ferro (v. 137-42),¹⁴ embora a maioria dos comentaristas concorde que também eles são pensados como de posse de um poder sobrenatural sobre o mundo dos homens,¹⁵ no que se diferenciam dos homens da linhagem seguinte, de bronze, isolados na escuridão do Hades (v. 152-55). Essa linhagem é, de longe, a mais violenta, e assim recebe o destino mais negativo, a pura negatividade da morte. Thanatos é aqui mencionado no poema pela primeira vez, em uma sequência notável em que, como já se notou, quatro formulações tradicionais para a morte são postas em sequência.¹⁶

É mais complexa a relação de proximidade entre a linhagem de ferro e a dos heróis (T&d 154-81), que, no poema, tem integrantes individualizados apenas nessa passagem, quais sejam, Édipo, Helena e Cadmo,¹⁷ individualização humana que ocorre, na sequência das linhagens, somente aqui, com exceção, claro, de Hesíodo e Perses, pertencentes à de ferro.¹⁸ Do ponto de vista da linhagem do público do poema, os heróis, por um lado, como os homens das linhagens anteriores, fazem parte de um passado que ainda se comunica com presente – a aparente exceção composta pela linhagem de bronze, absolutamente isolados no Hades, confirma a regra. No caso dos heróis, porém, trata-se de uma contiguidade especial, o que, aliás, não surpreende, pois, para os ouvintes da épica homérica é parcial a separação entre os heróis do passado e os homens do presente,¹⁹ cuja aristocracia tem, como ancestrais, heróis.

Quando Hesíodo se refere à linhagem de heróis como “a estirpe (geneê) anterior sobre a terra infinda” (v. 160), o parentesco entre as duas linhagens é explicitado. Não é preciso que geneê seja interpretado como “geração”, ou seja, “heróis” e “ferro” seriam duas gerações da mesma linhagem,²⁰ para se defender que Hesíodo não quer apenas informar o que fica óbvio na sequência imediata, a noção arcaica de que a linha de separação entre os heróis e os homens de hoje é tênue.²¹ Além disso, tendo em vista a sequência do poema, a presença da

justiça como elemento caracterizador da linhagem de heróis (v. 157), em que pese a morte violenta ainda preponderar, também contribui para deixar essa linhagem mais próxima da de ferro que da de bronze.²²

A contiguidade espacial entre as duas linhagens, porém, é ambivalente. Isso se deve, em parte, ao problema criado pelo verso 166, que, por conta de sua ausência em dois papiros e,²³ sobretudo, dos modos como pode ser interpretado, causa desacordo entre comentaristas contemporâneos (T&d 161-72):

E a eles guerra danosa e prélio terrível,
a uns sob Tebas sete-portões, na terra cadmeia,
destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo,
a outros, nas naus, sobre o grande abismo do mar,
levando a Troia por conta de Helena bela-coma. 165
Lá em verdade a alguns o termo, a morte encobriu,
e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa
o pai, Zeus Cronida, e os alocou nos limites da terra. 168
E eles habitam com ânimo sereno 170
nas ilhas dos venturosos junto a Oceano funda-corrente,
heróis afortunados...²⁴

O que destruiu (ôlese, v. 163) a linhagem de heróis foi a guerra, mas, ao contrário do que ocorre, por exemplo, na *Iliada*, a morte (no verso 166, a segunda e penúltima aparição de *thanatos* no poema)²⁵ não lançou a todos no Hades: alguns dela escaparam e, assim como os homens da linhagem de ouro, estão sobre a terra, ainda que nos confins do mundo (v. 167-73). Bruno Currie, além disso, defende que a expressão ὄλβιοι ἥρωες (“heróis afortunados”: v. 172), que caracteriza esse grupo restrito, reflete seu estatuto póstumo e, portanto, por meio do imaginário ligado ao culto contemporâneo dos heróis, talvez remeta para sua capacidade de agir entre os vivos.²⁶

Na sequência imediata do poema, Hesíodo afirma que não deveria ter vivido entre os homens da quinta linhagem, “mas ter antes morrido ou depois nascido” (v. 174-75). Por meio desse desejo que destaca a posição discursiva de Hesíodo e finaliza de chofre uma narrativa, ainda que esquematizada e elíptica, se reforça a distinção entre a linhagem de heróis

cette fonction de gardien sur terre nous transporte au règne du successeur de Cronos puisque c’est Zeus qui l’attribue aux hommes d’or effacés sous terre par Gaia, la puissance divine homonyme; mais elle nous fait aussi passer au moment de l’énonciation du poème puisque ces gardiens sont toujours présents (*eisi*, vers 122)!”). Cf. também Nagy (1979, p. 152): “the Hesiodic description of its nature (sc. da linhagem de ouro) is explicitly appropriate to heroes *as they are worshiped in cult*”. Para uma defesa do caráter pan-helênico dos poemas hesiódicos, cf. Nagy 1990a. *Contra* Sourvinou-Inwood (1997), para quem as duas primeiras linhagens manifestam, em conjunto, o caráter ambíguo do reinado de Crono, que se opõe ao reinado de Zeus, sob o qual se desenvolvem as três linhagens seguintes.

14. Como nota Ercolani (2010, p. 178), “sono (sc. os homens da linhagem de prata) relegati sottoterra e quindi separati dal mondo dei vivi, com cui non interagiscono”.

15. Clay (2003, p. 89, n. 26), seguindo comentaristas anteriores, defende que “the silver men become some kind of demonic creatures of local popular belief”; além disso, como teriam poder de prejudicar, para evitar-se isso são chamados *makares* (Clay, 2003, p. 90). Ercolani (2010, p. 179-80), retoma Rohde, que insistira no valor do termo *timê* usado no verso 138 (Ζεὺς Κρονίδης

ἔκρυσε χολοῦμενος,
οὐνεκα τιμὰς / οὐκ
ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς
οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν: v.
138-39), pois “la semantica
di τιμή... giustifica *per*
se l’interpretazione di
Rohde...: venerazione e
culto, tesi però a placare il
morto per tenerlo lontano
dai vivi, como indica la
loro passività”.

16. Cf. Canevaro (2012,
p. 146): “The Bronze Race
do not have an afterlife
or honours after death, as
did the Gold and Silver
Races, so Hesiod replaces
this element with an
elaboration emphasising
the finality of their
demise.”

17. Esse último, na
verdade, por meio do
adjetivo “cadmeio”.

18. Isso é salientado pelos
homens da linhagem
de bronze, que partem
nônymoi; por outro lado,
muitos heróis cultados
como anônimos parecem
ter sido considerados como
pertencentes a uma “idade
dos heróis”, cujo termo
identificador é hēmitheoi:
cf. Parker (2011, p. 107-8).

19. É o que defende Jonas
Grethlein por meio do que
chama de *plupast* e seu uso
nos poemas épicos; para
uma síntese, cf. Grethlein
(2012). O passado épico
nunca é absoluto do modo
como defendeu Bakhtin
no seu artigo “Epos e
romance”.

20. Calame (2004, p. 81),
defende que “le génois
des héros représente la
quatrième espèce par
rapport au point

e a de ferro. Cumpre-nos investigar as razões desse recurso
retórico.

Na performance de T&d, a irrupção da temporalidade
presente por meio da autoassociação de Hesíodo aos homens
de ferro²⁷ é mais acentuada que aquela comunicada pela ex-
plicitação do poder post mortem, por definição, presente e
futuro, dos homens das linhagens anteriores. A linhagem de
ferro ainda não chegou a seu fim, ou seja, seu desaparecimen-
to, incognoscível, está no futuro. Com isso, a dinâmica de sua
apresentação é composta, desde o início, pela substituição do
modo da narrativa de eventos pretéritos por um discurso – a
distinção clássica de Benveniste –²⁸ constituído por visões do
futuro.²⁹ Dessa forma, em que pesem as confluências temáti-
cas,³⁰ tem-se uma composição distinta daquela que compôs os
trechos anteriores, que trataram de Prometeu, Pandora e das
linhagens “extintas” de homens.³¹

Essa mudança no modo como se dá a comunicação que
é o poema é marcada pelos dois versos que introduzem o po-
sicionamento de Hesíodo como um homem da linhagem de
ferro (“Não mais, depois, devia eu viver entre os quintos / va-
rões, mas ter antes morrido ou depois nascido”: v. 174-75).³²
O eu, que irrompe na forma do pronome pessoal no nomi-
nativo,³³ fazendo par com o igualmente incisivo agora,³⁴ está
descontente com sua própria temporalidade e falará dela por
meio de formas variadas.

Todavia, de forma direta, Hesíodo não nos informa ne-
nhuma característica exclusiva da linhagem de ferro. Assim,
não é estranho que Glenn Most tenha defendido que, na ver-
dade, só haveria quatro linhagens, a linhagem dos heróis e a de
ferro sendo uma só, aquela como que a primeira geração desta
(Most, 1997, p. 111-13). Todavia, o que diferencia as duas
linhagens, no presente, precisa ser construído pelo ouvinte.
Trata-se, sobretudo, da filiação – deuses não copulam mais
com os homens – e da agricultura como atividade econômica
principal.

O desejo por outra temporalidade³⁵ faz parte de uma es-
tratégia persuasiva que, ao mesmo tempo, constrói um desafio
ou enigma,³⁶ estratégia que perpassa, sob formas discursivas
e poéticas diversas, o poema como um todo. Trata-se de uma
estratégia discursiva e não apenas do uso de formulações ao
modo do verso 35 da Teogonia (“Mas por que disso falo em

torno do carvalho e da pedra?”), cujo sentido preciso se perdeu para nós mas deveria ser claro para o público primeiro do poema.³⁷

Menciono dois exemplos à guisa de ilustração. O primeiro são os versos 40-41: “Tolos, não sabem quão maior é a metade que o todo / nem quão grande valia há na malva e no asfódelo.” Mesmo que fossem provérbios conhecidos,³⁸ sua relação com o raciocínio, calcado em uma história “autobiográfica” desenhada com traços mínimos, que Hesíodo dirige a Perses e aos reis, não é clara no momento em que os “provérbios” são enunciados, e sua compreensão depende do modo como o ouvinte entende a sequência do discurso.³⁹

O mesmo vale para a história do falcão e do rouxinol que interrompe ou ilustra o discurso sobre o futuro da linhagem de ferro (Werner, 2012). A diversidade das interpretações contemporâneas⁴⁰ não me parece unicamente oriunda de nosso desconhecimento das condições de produção e recepção do poema, mas de uma estratégia empregada por Hesíodo para valorizar a própria sapiência, não fornecendo ao seu público uma lição clara e unívoca. O verso 202 (Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς: “Agora história aos reis contarei, eles conscientes”), aliás, concentra, em sua formulação relativa ao (des)conhecimento dos reis, a ambiguidade irônica de uma história cujo sentido pode ser mal apreendido.⁴¹

Haveria inúmeros outros exemplos (Werner, 2013, p. 22-13), mas voltemos à introdução da linhagem de ferro. Note-se que Hesíodo não diz que gostaria de ter vivido entre os heróis; o “antes” é genérico.⁴² Também não indica como seria o “depois”, que, no contexto do discurso, deveria ser uma sexta linhagem. Como a narrativa das linhagens passadas não é uma narrativa de decadência, já que a linhagem dos heróis, como diversos comentadores já notaram,⁴³ embaralha a sequência, tudo indica, tradicional,⁴⁴ dos metais, nada se diz de definitivo acerca do estatuto da linhagem posterior à de ferro.⁴⁵

Zeus, explicitado por Hesíodo como criador das linhagens de bronze e dos heróis (v. 143 e 157),⁴⁶ não é citado como tal no âmbito da linhagem de ferro, o que contribui para diminuir a distância entre essa linhagem e a dos heróis.⁴⁷ Por outro lado, assim como Zeus dá lugar ao “eu” (que se

axial du temps raconté, mais la 'précédente' dans la perspective de la temporalité de l'énonciation énoncée. De plus, cette espèce humaine n'est plus uniquement un génos parmi d'autres, mais une geneê, c'est-à-dire qu'il constitue (enfin!) une véritable 'génération'. Il s'agit donc de la génération des héros qui précède immédiatement la génération à laquelle appartient le locuteur-narrateur, une génération dont la localisation couvre elle aussi la terre entière”; cf. também Most (1997, p. 111-13). Gagné (2010), porém, reiterou o óbvio: os heróis e os homens de ferro são duas linhagens, ainda que o uso de geneê no verso 160 seja significativo, sobretudo se levarmos em conta sua utilização nos versos 284-85. Ercolani (2010, p. 188), reafirma a opinião comum: “nel concreto resta l'impressione che γενηή sai un doppione metrico di γένοϋς, com perfetta sovrapposibilità semantica”.

21. Cf. Sourvinou-Inwood (1997, p. 8), que defende que “only the heroic race has left a memory in the world of the present”; embora correta em insistir nessa proximidade, defendeu-se acima que também as outras linhagens tem um certo tipo de proximidade com os homens da linhagem de ferro.

22. Clay (2003, p. 92-93), entre outros, defende que somente por meio da linhagem dos heróis a justiça é introduzida no

mundo dos homens e que a guerra, agora, seria organizada (não do tipo “todos contra todos”, mas com um fim específico).

Para a autora, é com o surgimento de certos elementos da civilização, como cidades, navegação e a agricultura (ilação da autora a partir da menção da pecuária), que se começaria a dar a “domesticação da violência inata”. Em relação à espécie de bronze, os autores concordam que se trata de uma espécie criticada pela violência: cf., por exemplo, Vernant (2002, p. 79), Nagy (1979, p. 156-59) e Sourvinou-Inwood (1997, p. 3). De fato, de certa forma, é a espécie mais afastada dos homens de hoje (Calame, 2004, p. 79). Contribui para essa distância o fato de ainda não comerem pão (T&d 145-47). Não é claro, porém, se conheciam a agricultura, pois os versos 150-51 são de difícil interpretação.

23. Andrea Ercolani, no seu comentário de 2010, rejeita-o como espúrio (Ercolani 2010); já Lilah Grace Canevaro, na sua tese de 2012, o mantém (Canevaro 2012).

Quanto à interpretação de tous men no verso 161 (καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ: “e a eles guerra danosa e prélio terrível”), não tenho nenhuma dúvida que men não sugere que se trata de uma parte da linhagem de heróis, aquela que se dedicou à guerra e que, portanto, não recebeu a benesse da Ilha dos Bem Aventurados. O uso de

opõe a Perses) no proêmio (v. 8-10), aqui, de forma análoga, não se fala mais em uma criação de Zeus, e Hesíodo, por um momento, assume seu lugar à medida que é o autor do discurso que cria a linhagem, ou seja, marca seu espaço e tempo. Assim, de Zeus Hesíodo não solicita que, para criar uma nova linhagem, faça desaparecer a linhagem de ferro, o que fez o deus com a de prata e com a dos heróis (v. 138 e 168). A sequência do discurso, porém, mostra que é Zeus, sobretudo por meio de sua ligação com Justiça, que garantirá, sob determinadas condições, a destruição (v. 180) ou o sucesso da linhagem.

Hesíodo não tematiza, portanto, uma nova linhagem futura, mas possibilidades opostas para a linhagem de ferro (Werner, 2012). Na exortação e análise moral que, sob diversas formas, tomam conta do poema por mais de 100 versos a partir do verso 176, elencam-se fenômenos positivos e negativos que podem ocorrer no seio dessa linhagem e que dependem de decisões humanas. Portanto, não só Zeus não é apontado como criador da linhagem de ferro, mas a enunciação do discurso de Hesíodo sugere que a linhagem possa ser moldada, ou seja, que a descrição sinóptica que contemplou as outras 4 linhagens não é possível para a de ferro. É como se ela ainda não tivesse uma forma que já fosse independente do poema; poema e linhagem se fundem, e isso vale para cada performance do poema.⁴⁸

Se no caso das três primeiras linhagens, o seu fim, pelo modo homogêneo como ocorre, está ligado à essência de cada uma,⁴⁹ o caso da linhagem de heróis é intermediário: seu fim está ligado à guerra (v. 161-65),⁵⁰ descrita por fórmula homérica que expressa seu horror,⁵¹ mas a menção de apenas duas guerras, as mais importantes na tradição oral épica, como que prepara outra duplicação, a de dois destinos post mortem, o Hades e a Ilha dos Bem Aventurados (Canevaro, 2012, p. 147-50). Os problemas textuais e interpretativos dessa passagem parecem refletir menos a incoerência interna e mais a dificuldade de conciliar a passagem hesiódica com diferentes modos tradicionais de representação do destino dos heróis na Grécia Arcaica. A forma hiperconcentrada de Hesíodo não vai contra as multiformas da tradição mas também não deixa clara, à primeira vista, a razão para o destino duplo. Todavia, a construção do texto, inclusive pelo que se diferencia do trecho anterior da narrativa, aponta para a estrutura em si da pola-

ridade, que, no léxico utilizado na passagem, é cristalizada pela oposição “morte versus vida”.⁵² Trata-se de uma estrutura retórica que, na sequência, vai dar forma à linhagem de ferro como um todo, vale dizer, ao seu futuro em aberto.

O DESTINO DA LINHAGEM DE FERRO: A GUERRA

Embora no verso 176 inicie uma sucessão de ações expressas no futuro, concordo com Luciana Bona-Quaglia, Jean-Claude Carrière e outros que defendem que se trata de dois olhares distintos para o futuro (Bona Quaglia, 1973, p. 112-13; Carrière, 1996, p. 424-26), o principal deles, que inicia no verso 180, uma profecia.

Quanto à primeira sequência (v. 176-79), trata-se de uma retomada temática do que fora desenvolvido no mito de Prometeu e Pandora, as dificuldades que permeiam a vida humana. Ao mesmo tempo, menciona-se a presença de bens, com o que se acentua um elemento já presente naquela história, uma certa oposição entre a coletividade dos males e Elpis (“expectativa”) – outro exemplo dos enigmas ou desafios antes mencionados –,⁵³ e se demarca ou reforça a própria estrutura da polaridade, que é inerente à representação da linhagem dos heróis e como que dá forma ao discurso sobre a linhagem de ferro.⁵⁴ Que essa estrutura seja fundamental para o pensamento grego arcaico (Lloyd, 1966), isso não diminui a ênfase conferida a ela nessa parte do poema. O mote do poema, a oposição entre Hesíodo e Perses, que se duplica naquela entre Prometeu e Epimeteu (Martin, 2004), também a manifesta.

O discurso dirigido acerca da e à linhagem de ferro, portanto, não é, in totum, um discurso apocalíptico. Como já sugeriram a história de Pandora e a sequência de quatro linhagens, ainda que de forma ambígua, bens estão misturados ao que é preponderante para o homem, os males. Isso, de forma geral, não mudará (v. 179).⁵⁵ O sofrimento humano, porém, pode ser atenuado ou exacerbado, e é disso que trata a sequência do poema, aquilo que poderíamos condensar na polaridade entre justiça e desmedida/violência (dikê e hubris/biê).⁵⁶ Tendo em vista a contraposição com a linhagem de heróis, selecionarei um aspecto que distingue a cidade na qual a justiça é cultivada. Dela se ausentam Fome e Desastre (Limos e Atê, v. 230-31), e Paz vai pela terra, nunca a guerra lhe é destinada

men nos versos 111 e 122 é suficiente para mostrar que essa leitura é equivocada.

24. É possível que a construção do verso 166 (ἐνθ' ἦ τοι τοῦς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε) ecoe uma economia formular própria da poesia épico-homérica ou mesmo mais propriamente iliádica. Thanatou telos não aparece em Homero e só aqui em Hesíodo; cf., porém, θανάτου δὲ μέλαν νέφος ἀμφεκάλυψεν, Il. 16, 350. Thanatio telos é uma fórmula iliádica (Il. 3, 309; 9, 411; 13, 602) e telos thanatio, ainda mais recorrente, em particular, seguida de kalupsen no final do verso (v.g. Il. 5, 553). A economia formular com uma forma no genitivo de thanatos é distinta na Odisseia.

26. Ao contrário de hêrôes no verso 159, ὄλβιοι ἦρωες parece apontar para “a status attained posthumously by the heroes; it ought to parallel the expressions used similarly of the golden race... and the silver race...: each of these designates a posthumous status attained by the race in question and, perhaps, a capacity in which they continued to figure in the religious experience of contemporary men. That would, incidentally, make hêrôes in WD 172 both our first attestation of a religious use of the word and a unique usage in epic poetry” (Currie 2007, p. 168).

27. Cf. Calame (2004, p. 83): “La position structurale assumée par la cinquième espèce, celle des hommes de fer, est en effet incompréhensible si on ignore qu’elle est d’emblée située dans la perspective du locuteur-narrateur et par conséquent de celui qui chante le poème des Travaux.”

28. A influente distinção de Émile Benveniste é utilizada por Calame (2004, p. 83).

29. Como nota Nagy (1979, p. 65), “as happens elsewhere in myths about the ages of mankind, the present encompassed by the final age merges with the future and becomes a prophecy”.

30 Confluências exploradas, em abordagens distintas, por Vernant (2002), Calame (2004) e Currie (2012), entre outros.

31. A discussão acerca da (in)congruência entre o mito das linhagens e o de Prometeu e Pandora é vasta; cf., por exemplo, Sourvinou-Inwood (1997).

32. Beall (2005/6, p. 168), defende que se trata de uma incisiva quebra.

33. De uma forma tão impressionante quanto no verso 10: “tu (sc. Zeus); já eu, a Perses o que é genuíno poria num discurso”. Os versos 106-7 (Εἰ δ’ ἐθέλεις, ἔτερρόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω / εὐὲ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ’ ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν), que introduzem

(Εἰρήνη⁵⁷ δ’ ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ’ αὐτοῖς / ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς, v. 228-29).⁵⁸ Por conta da ausência da guerra, nessa cidade os homens podem ter um futuro melhor que o destino da linhagem dos heróis.

Em primeiro lugar, é necessário notar que o discurso, nesse momento do poema, não é mais o da profecia. É a história do falcão e rouxinol que funciona como um ponto de inflexão, pois é, ao mesmo tempo, uma história quase independente, ilustração da profecia anterior e preparação da sequência do poema, em particular, da apóstrofe a Perses no verso 213 (Werner, 2012). Se os versos que vêm na sequência dessa história se relacionam de forma mais próxima com o que já havia sido dito no poema acerca do triângulo entre Hesíodo, Perses e os reis corruptos,⁵⁹ a partir do verso 219 a abundância plástica das personificações (Horkos, Dikê, Eirênê...) cria um outro tipo de discurso,⁶⁰ retomando a atmosfera do final da profecia que antecede a história do falcão e do rouxinol. Uma “pátina originariamente mágica”, como quer Walter Marg (Marg, 1966, p. 43), não descreve apenas a cidade que viceja por conta da justiça praticada pelos seus cidadãos, mas todo esse espaço que é ocupado tanto pelas divindades, destacado-se Justiça,⁶¹ quanto pelos homens, embora não se tratando, ao modo da poesia épica heroica, de homens particulares – Perses, por exemplo – nem dos deuses olímpicos.

Para o intérprete moderno não é fácil recuperar o tom da passagem que vai do verso 213 ao 245; isso fica claro pelas diferenças, entre comentadores e tradutores, na escolha de quais termos abstratos personificar.⁶² Não me parece suficiente, como critério,⁶³ usar o elenco de divindades da Teogonia, a realidade histórica dos cultos e a carga semântica dos verbos dos quais os substantivos são sujeito ou complemento. O trecho como um todo mostra forças que agem de forma independente ou com Zeus. Sugiro, portanto, que Polemos, como em Paz, de Aristófanes, em que pese o uso de figuras alegóricas na comédia, pode ser pensado como um poder divino desse tipo nesse trecho, e o mesmo vale para seu uso no verso 161 referente à linhagem dos heróis.⁶⁴ Na Teogonia, “Disputa (Eris) pariu o aflitivo Labor, / Esquecimento, Fome, Aflições lacrimosas, / Batalhas, Combates, Matanças, Carnificinas, / Brigas, Embustes, Contos, Contendas, / Má-Norma e Ruína, vizinhas recíprocas, / e Juramento, (Teogonia 226-31)”. É o

contexto que torna essas potências, na poesia arcaica, mais ou menos próximas de divindades. Gaia, na Teogonia como um todo, talvez seja o melhor exemplo.⁶⁵ Assim, nos versos 229-31, uma vez que se personifique, como na Teogonia, Ruína e Fome, não vejo razão para não se personificar, igualmente, Guerra, em que pese as duas primeiras serem agentes de um verbo e Polemos não.

Os versos 229 e 239, que se correspondem, opõem Polemos e Dikê em um sentido forte: se a segunda cimenta a comunidade e a leva a um estado de fartura próximo daquele da linhagem de ouro, Guerra a destrói como no caso da linhagem de heróis. Mesmo que não se aceite que, até certo grau, ocorra uma personificação no verso 229, todo esse trecho está marcado pela atuação de uma Dikê divinizada.

Polemos e dêris são os dois efeitos funestos da Eris que é passível de crítica (v. 14).⁶⁶ Nesse último verso, o verbo é *ophellein*, normalmente traduzido por “inflar, fomentar”. Se, no verso 213 [T6], entendermos, como Pietro Pucci (Pucci, 1977, 64-65),⁶⁷ que as potências estão sendo personificadas (“Ó Perses, escuta Justiça e não fomente Violência”), nada nos impede de proceder da mesma maneira no verso 14, também tendo em vista a larga prole de Eris na Teogonia: “Pois esta fomenta a vil Guerra e Discórdia”.

Ainda que não aceitemos a interpretação completa de Philippe Rousseau acerca do modo como T&d, desde os primeiros versos, se contraporá à épica homérica (Rousseau, 1996), é inegável que, ao longo do poema, a Eris danosa é associada a Guerra e ambas se opõem a Justiça, indicando uma associação da linhagem dos heróis com a cidade injusta. Que Hesíodo afirme que a linhagem dos heróis é “mais justa” (158), isso, por sua vez, não quer dizer que a linhagem de ferro não possa ultrapassar sua antecessora nesse quesito; de fato, a linhagem de bronze é pura *hybris*, “devota” de Ares.⁶⁸

Diz Hesíodo que, por conta de reis que não seguem Justiça, às vezes Zeus faz a cidade ficar infrutífera, “e outra vez / destrói seu amplo exército ou sua muralha / ou de suas naus o Cronida se vingando no mar” (v. 245-47); de forma paralela, os males do cântaro aberto por Pandora enchem terra e mar (v. 101). Ora, a destruição de um exército por Guerra junto a uma cidade ou no mar é o modo como Hesíodo descreve, respectivamente, as guerras contra Tebas e Tróia no trecho da

a história das linhagens, sobretudo se comparados com a introdução bem mais suave do mito de Prometeu e Pandora, também são surpreendentes.

34. “De fato agora a espécie é de ferro: nunca, de dia...” (v. 176). Há uma clara correlação discursiva entre os versos 174-76 (...egô... nun...) e 270 (nun... egô...).

35. O verbo *ôphellon* (v. 174), segundo Ruiz Yamuza (2008, p. 60), implica “deseos imposibles”.

36. Para uma discussão do método didático de Hesíodo, que faz seus ouvintes se esforçarem em busca da lição, cf. Canevaro (2012).

37. Cf. Janda (1997, p. 74-77).

38. A interpretação de West (1978, ad loc), e Clay (2003, p. 37); mas cf. Rousseau (1996, p. 154), para quem se trata de “aphorismes énigmatiques”.

39. O gar do verso 42 (*Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν*) já pede do ouvinte que ele ligue os dois aforismos (ou pelo menos o segundo) com o que vem na sequência, a configuração da história de Prometeu, Epimeteu e Pandora; acerca desse gar, cf. Verdenius (1985, ad loc) e, sobretudo, Rousseau (1996, p. 161-62) e Blümer (2001, p. 54 e 137-38). Que a significação dos aforismos deve depender da participação do ouvinte, isso também é sugerido pela diversidade de interpretações. Para

Blümer (2001, p. 138), por exemplo, o aforismo acerca da metade que é mais valiosa que o inteiro deveria ser ligado, na sequência, ao sacrifício doloso de Prometeu. Ora, o único verso que talvez faça referência a esse sacrifício (tal como contado na Teogonia) é o 48 (“pois enganou-o Prometeu plano-torto”); essa, pelo menos, é a interpretação de Verdenius (1985, ad loc). Contra Clay (2003, p. 104 e 118, n. 42), para quem nunca é mencionado o sacrifício.

40. Cf. Mordine (2006) acerca dessas diferentes interpretações.

41. Para Bona Quaglia (1973, p. 134, n. 16), *phreousi kai autois* “allude verramente e ironicamente alla capacità dei giudici di ‘capire’ anche di per sé”; segundo West (1978, p. 206), Hesíodo “perhaps it is not so much being polite as pressing the kings to agree”. Para Nagy (1990a, p. 66), implicitamente, o narrador sugere que os reis devoradores não entenderão a fábula. O mesmo autor é mais cuidadoso em Nagy (1990b, p. 256): “if the kings understand the ainos, then they will have learned the lesson that *dikê*, in its ultimate sense of ‘justice’, is superior to its opposite, *hubris*; if they do not understand, however, then their very *raison d’être*, which is to pronounce *dikê* is undermined, and they are left without any authority”. Cf. também Mordine (2006, p. 365).

linhagem dos heróis,⁶⁹ o que é estranho no caso de Troia, pois prefere destacar exclusivamente o fim de gregos, que vieram em naus (v. 164), e não a aniquilação da cidade.⁷⁰

Essa ligação entre a linhagem dos heróis e a cidade injusta não é um mero detalhe, pois, uma vez que a linhagem de heróis é apresentada como mais justa que a anterior, a de bronze, devemos pensar, como vários comentadores já o fizeram, que as guerras enfrentadas pelos heróis se derivaram, de alguma forma, de reivindicações de justiça, vale dizer, de brigas patrimoniais.⁷¹ O que os exemplos escolhidos por Hesíodo mostram, porém, é que o funcionamento da justiça não é tão claro assim no caso de guerras tão aniquiladoras como aquelas contra Tebas e Troia.⁷² T&d mostra, isto sim, que somente Paz e Justiça são compatíveis em seu núcleo mesmo. Uma noção como “guerra justa” parece ser incompatível com o poema como um todo.

A guerra, por ser associada à Disputa vil, está em contraposição à atividade de paz por excelência, a agricultura. Nesse sentido, a atividade por excelência da linhagem dos heróis, a guerra, está em oposição à atividade ideal por excelência da linhagem de ferro, a agricultura. Daí, quanto mais os homens da linhagem de ferro se dedicarem à agricultura, portanto, menos à guerra, mais distantes estarão da linhagem de heróis;⁷³ a distância entre as linhagens, portanto, é dinâmica e depende de escolhas. Hesíodo, definitivamente, não sugere que teria sido melhor viver entre os heróis.

Assim, como em outras passagens do poema, o desejo de Hesíodo, colocado em uma posição chave na abertura daquela que não é a descrição estática de outra linhagem, mas, por assim dizer, do restante do poema, compõe-se de um enigma: pode-se dizer da linhagem de ferro que ela é pior que todas as outras anteriores? O que garante que aquilo que virá depois será melhor? Dito de outra forma, Hesíodo convida seus ouvintes a atentarem a comparações possíveis entre a linhagem de ferro e as demais quanto ao modo como se articulam implicitamente na tessitura do restante do poema e, nesse sentido, ao modo como é possível falar do futuro (Werner, 2012). Um passo seguinte nessa análise, que não será possível dar aqui, seria investigar como essas estratégias discursivas se manifestam poeticamente como uma delimitação do poema em relação à poesia épico-heroica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, M. Epos e romance (sobre a metodologia do estudo do romance). In: —. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BEALL, E. F. Hesiod's treatise of justice: Works and Days 109-380. *Classical Journal* vol. CI, p. 161-82, 2005-6.

BLÜMER, W. *Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods*. 2 vol. Münster: Aschendorff, 2001.

BONA QUAGLIA, L. *Gli "Erga" di Esiodo*. Turin: Giappichelli, 1973.

CALAME, C. Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines. *Kernos* 17, p. 67-102, 2004.

CANEVARO, L. G. *Hesiod's Works and days: An interpretative commentary*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Classics and Ancient History. Durham University, 2012.

CARRIÈRE, J. C. Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État. In: BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. (org.) *Le métier du mythe: lectures d' Hésiode*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 393-430.

CLAY, J. S. *Hesiod's cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CURRIE, B. *Pindar and the cult of heroes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

—. *Heroes and holy men in early Greece: Hesiod's theios aner*. In: COPPOLA, A. (org.) *Eroi, eroismi, eroizzazioni dalla Grecia antica a Padova e Venezia*. Padova: S.A.R.G.O.N., 2007, p. 163-203.

—. *Hesiod on human history*. In: MARINCOLA, J. et al. (org.) *Greek notions of the past in the Archaic and Classical eras: history without historians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p. 37-65.

DAVIES, M. *The Greek Epic Cycle*. Bristol: Duckworth, 1989.

42 Para Verdenius (1985, p. 105), forma com epeita uma expressão complementar retórica para indicar que Hesíodo gostaria de ter vivido em qualquer época menos no presente. Marg (1963, p. 116), por sua vez, defende que se trata, respectivamente, da 4ª e da 6ª linhagens.

43. Para uma defesa da linhagem de prata como um duplo da linhagem de ouro, cf. Sourvinou-Inwood (1997).

44. Cf. West (1978, p. 174-77).

45. Uma das consequências da escolha da história de Pandora e de sua posição no poema é de criar uma homologia entre a desgraça que irrompe entre os homens quando do aceite de Pandora e a decadência que representa a linhagem de prata em relação à de ouro. Não há nada cíclico na representação das linhagens, mas como que um envelhecimento contínuo.

46. Das linhagens de ouro e prata, Hesíodo informa terem sido criadas pelos "imortais" (v. 110 e 128); o verbo é sempre o mesmo, poiein.

47. Glenn Most, por exemplo, defende que a separação entre as linhagens de ouro, prata e bronze é (sobretudo biologicamente) muito mais clara que aquela entre as de bronze, heróis e ferro (Most, 1997, p. 109-10). Cf. também Clay (2003, p. 93) e também a nota anterior.

48. Cf. também Canevaro (2012), que defende que o poema é uma perspectiva da e para a linhagem de ferro, ou, nas palavras da autora, uma defesa de como é possível e porque é desejável ser autossuficiente nessa época.
49. Mesmo os heróis morrem todos por conta da guerra (v. 161). Em relação à linhagem de ouro, para Clay (2003, p. 87), como eram apenas machos, morreram todos sem se reproduzir.
50. Perecer na guerra (v. 163) e ser deslocado para a Ilha dos Bem Aventurados (v. 170-73) não são momentos incompatíveis; cf. a tradição da imortalização de Aquiles (Burgess, 2009, p. 40-42).
51. Acerca de *phulopis ainê*, cf. Stoevesandt (2008, p. 13) e Graziosi & Haubold (2010, p. 76); somente no verso de T&cd e em *Ilíada* 4, 82, a fórmula é antecedida pela expressão *polemos te kakos*.
52. Cf. v. 166-67: ἔνθ' ἧ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε / τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον...
53. Não há consenso na interpretação do episódio do cântaro aberto por Pandora; a ambiguidade talvez seja proposital.
54. Cf., por exemplo, a oposição entre “dia” e “noite” nos versos 176-77, ambos ocupando a mesma posição métrica no final do verso e terminando pela mesma letra.
- ERCOLANI, A. *Esiodo: Opere e giorni. Introduzione, traduzione e commento*. Carocci, 2010.
- GAGNÉ, R. *Invisible kin: Works and Days 280-285 and the Myth of Races*. *Hermes* v. CXXXVIII, n.1, p. 1-21, 2010.
- GRETHLEIN, J. *Homer and heroic history*. In: MARINCOLA, J. et al. (org.) *Greek notions of the past in the Archaic and Classical eras: history without historians*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p.14-36.
- GRIFFITH, M. *Personality in Hesiod*. *Classical Antiquity* v. II, p. 37-65, 1983.
- HAUBOLD, J. H. *Shepherd, farmer, poet, sophist: Hesiod on his own reception*. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (org.) *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- JANDA, M. *Über ‘Stock und Stein’: die indogermanischen Variationen eines universalen Phraseologismus*. Röll: Dettelbach, 1997.
- LANE FOX, R. *Travelling heroes: Greeks and their myths in the epic age of Homer*. Penguin: London, 2008.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- MARG, W. *Hesiod: Erga*. Zürich: Artemis, 1968.
- MORDINE, M. J. *Speaking to kings: Hesiod’s ainos and the rhetoric of allusion in the Works and Days*. *Classical Quarterly* LVI, p. 363-73, 2006.
- MOST, G. W. *Hesiod’s myth of the five (or three or four) races*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* XLIII, p. 104-27, 1997.
- . *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*. Edição e tradução. Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2006.
- NAGY, G. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in archaic Greek poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- . *Hesiod and the poetics of Pan-Hellenism*. In: *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990a, p. 36-82.

- . Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past. London: Johns Hopkins University Press, 1990b.
- . Hesiod and the ancient biographical traditions". In: MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSAGALIS, C. (org.) Brill's companion to Hesiod. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 271-312.
- PARKER, R. On Greek religion. Ithaca/London: Cornell University Press, 2011.
- PUCCI, P. Hesiod and the language of poetry. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1977.
- ROSENMEYER, T. Hesiod and historiography. *Hermes* LXXXV, p. 257-85, 1957.
- ROUSSEAU, P. Instruir Persès. Notes sur l'ouverture des Travaux d'Hésiode. In: BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. (org.) Le métier du mythe: lectures d' Hésiode. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 93-168.
- RUIZ YAMUZA, E. Tres verbos que significan 'deber' en griego antiguo. Zaragoza: Pórtico, 2008.
- SARIAN, H. Culto heróico, cerimônias fúnebres e a origem dos Jogos Olímpicos. *Classica* v. IX/X, p. 45-60, 1996/97.
- VERNANT, J.-P. Mito e pensamento entre os gregos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- VERDENIUS, W. J. A commentary on Hesiod: Works and Days vv.1-382. Leiden: Brill, 1985.
- WERNER, C. A fábula do falcão e do rouxinol e a épica heroica em 'Trabalhos e dias' de Hesíodo. *Philia & Filia* v. III, n. 2, p. 98-118, 2012.
- . Hesíodo: Trabalhos e dias. São Paulo: Hedra, 2013.
- WEST, M. L. Hesiod Works & Days: edited with prolegomena and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- WHITMARSH, T. An I for an I: reading fictional autobiography. *CentoPage* v. III, p. 56-66, 2009.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. Hesiodos Erga. Berlin: Weidmann, 1928.
55. Cf. Carrière (1996, p. 425): "la brève description du présent porte sur le mélange métaphysique des biens et des maux et peut très bien concerner la vie des hommes de fer à venir".
56. Oposição presente na formulação lapidar de T&d 216-18, que ecoa os versos 213-14: Violência é nociva no mortal miserável, e nem o nobre é capaz de fácil suportá-la, mas a ela sucumbe 215 ao topar as Ruínas. Caminho distinto de percorrer é mais forte, o rumo ao justo: Justiça sobrepuja Violência ao se consumir; e após sofrer o tolo aprende. Para a oposição dikê versus biê, cf. o verso 275. Jean-Pierre Vernant utilizou essas noções de forma central na sua análise do mito das linhagens (Vernant, 2012, p. 25-132)
57. Personificada pela maioria dos editores, ao contrário de polemos; a principal justificativa, parece, é a personificação de Paz, uma das Horai, filhas de Themis, em Teogonia 901-2. Além disso, o epíteto kourotrophos com deidades femininas na poesia hexamétrica arcaica é relativamente comum (cf LfgrE, s.v.), e tekmairomai não costuma ser construído com um objeto que seja um indivíduo.

Recebido em agosto de 2013.
Aprovado em janeiro de 2014.

CONTINUAÇÃO DAS NOTAS

58. Em Odisseia 19, 108-14, trecho com o qual a “cidade justa” costuma ser comparada, não há menção à guerra. O verso 228 é a única passagem em T&d na qual se menciona Eirênê. Para a oposição “guerra versus paz” em chave elegíaca, cf. Teógnis 885-86 W. Argaleos qualifica polemos, em Homero, em Il. 14, 87 (também no acusativo e no início do verso, só que plural) e em Od. 24, 531 (no genitivo singular e separados por um substantivo).

59. A sentença (aforismo tradicional?) παθὼν δὲ τε νήπιος ἔγνω como que sinaliza um limite, ou, nas palavras de Wilamowitz (1928, p. 65), “ein Sprichwort bekräftigt; dass es eins ist, sagt Platon Symp. 222b”.

60. Cf. o uso do recurso da personificação de noções abstratas por Fênix em seu discurso em *Ilíada* 9.

61. Até que ponto Justiça forma um par feminino de opostos com Pandora, disso não é possível tratar aqui.

62. Para um resumo do problema, cf. West (1978, p. 210, ad 213).

63. É o que faz, v.g., Ercolani (2010, p. 217).

64. Para uma defesa de polemos como “a demonic power”, cf. Verdenius (1985, p. 101), e Ercolani (2010, p. 165); esse último, ao comentar as passagens iliádicas que sustentam a interpretação de Verdenius (10, 8; 19, 313; 20, 359), fala em “un’immagine che è quasi una personificazione”.

65. Cf. Teogonia 69, 187, 300, 518 etc. como trechos nos quais gaia não costuma ser personificada pelos editores.

66. Polemos, nos versos 161 e 229, está na mesma posição métrica. O substantivo só aparece três vezes no poema, a outra, no verso 14, também na mesma posição, como consequência da Eris danosa.

67. Cf. também Most (2006, p. 104); West (1978) e Verdenius (1985), ambos ad loc, apenas maiusculizam Dikê.

68. Veja que, no verso 158, o adjetivo comparativo que acompanha dikaioteron para caracterizar a linhagem de heróis é areion, o qual remete para Ares.

69. Repare que é P/polemos, não Zeus, quem destrói os heróis; mais uma razão para persofinicar Guerra também nessa passagem. Pela sequência da passagem, o ouvinte, ao fim do verso 164, fica com a impressão de que a destruição é no mar (T&d, 161-65):

καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπαπύλω Θήβη, Καδμηίδι γαίῃ
ἄλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
ἔς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠγκόμοιο...

Como já defendemos anteriormente, o episódio da linhagem dos heróis é todo ele construído a partir de polaridades; aquela entre terra e mar é mais uma. Assim, somente ao fim do verso 165 fazemos a relação do tous de do verso 164 com a guerra de Troia que, é óbvio, se desenvolveu em terra.

70. O arco que vai da representação de Pandora (v. 57-100) à menção da femme fatale Helena (v. 165) como causa da guerra de Troia introduz e sedimenta um elemento feminino como o oposto negativo da fertilidade e da abundância por excelência, a própria Gaia, que, na sequência do poema, mesmo sem ser nomeada como tal, por meio da agricultura está ligada a outra figura feminina, Dikê, ambas, porém, positivas. Helena, assim como Pandora, foi aceita (tomada) por um irmão representado na poesia épico-heroica (cf. *Ilíada* 3 e 6) como inferior ao irmão.

71. Cf. West (1978, p. 190), Verdenius (1985, p. 98), Clay (2003, p. 92-93) e Ercolani (2010, p. 189), para quem, “rispetto agli Arêos erga della stirpe di bronzo, le guerre combattute dagli eroi sono presentate in luce meno negativa (cf. anche le diverse formulazioni di 152 e 161), probabilmente perché mosse in vista di un fine, e non semplice sfogo di violenza.”

72. Acerca das razões mencionadas na tradição para a guerra entre os filhos de Édipo, cf. Davies (1989, p. 24).

73. Talvez essa seja uma das razões para Hesíodo escolher mencionar os “rebanhos” de Édipo como uma espécie de sinédoque de sua fortuna: na dicção épica, gado e roubo, portanto, guerra, são uma associação recorrente.

