

## A INUTILIDADE DOS HOMENS. CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA NOS POEMAS HOMÉRICOS E NOS DE HESÍODO.

Antonio Orlando O. Dourado Lopes  
(Faculdade de Letras / UFMG)

“Quem inventou o trabalho não tinha o que fazer.”  
Barão de Itararé

### ABSTRACT

Comparing the importance of work in greek, babilonian and semitic mythologies, I examine the particularity of greek conception of human nature as presented in its most ancient texts. I propose that the surprising absence of a myth about the criation of human race in the homeric poems and in those of Hesiod must be considered a significant characteristic of greek mythology.

Key-words: Greek mythology; homeric poems; hesiodic poems; human condition.

### 1. DOIS PARALELOS ANTIGOS: O POEMA MESOPOTÂMICO *ATRAHASIS* E O LIVRO DO *GÊNESIS* NO *ANTIGO TESTAMENTO*

Para apresentar sua reflexão sobre uma ‘justiça de Zeus’ na *Iliada*, H. Lloyd-Jones chamou nossa atenção sobre o silêncio dos poemas homéricos a respeito da origem da humanidade:

“Zeus pode ser pai dos homens e dos deuses no sentido de que é seu preceptor; mas os homens em geral não são os filhos de Zeus. Homero não diz nada de suas origens; o primeiro poeta que o faz diz que eles foram criados a partir das pedras. Seu protetor especial no mito grego após Homero não era Zeus, mas Prometeu, que pertencia à geração mais antiga dos deuses, que a de Zeus suplantou.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California, 1983; 1997, p. 3, que remete ao fr. 234 Merkelbach-West de Hesíodo.

Alguns anos mais tarde, W. Burkert também salientou essa mesma característica distintiva da mitologia grega:

“Na mitologia grega, esse mito, que normalmente é um dos mais importantes entre todos, foi quase inteiramente esquecido: a criação dos homens pelos deuses.”<sup>2</sup>

O mesmo tema foi abordado mais recentemente por J. L. Brandão, num estudo que se concentrou sobre os poemas de Hesíodo tanto quanto sobre o poema babilônico *Atrahasis*:

“Se a *Teogonia* de Hesíodo pode ser colocada lado a lado com o *Enuma Elish* na condição de relato teocosmogônico, não se tem, do lado grego, um correspondente do *Atrahasis*, isto é, um texto voltado intencionalmente para a explicação tanto do aparecimento da humanidade quanto de sua condição no contexto do mundo. Os diversos fragmentos de antropogonias gregas, que registram diferentes tradições, diante do poema babilônico revelam a ausência de um pensamento sistematicamente consolidado. O homem comparece, em geral, nos mitos gregos, como personagem de segundo plano, cuja função se perde nos meandros de movimentos cósmicos e divinos mais amplos.”<sup>3</sup>

A versão mais antiga do poema de *Atrahasis* – o ‘Supersábio’ – nos chegou em 1245 linhas em acadiano, redigidas entre 1746 e 1726 a. C. Ela conta uma sequência de problemas e de soluções concernentes à intenção dos deuses inferiores, os *Igigi*, de evitar o trabalho que lhes havia sido imposto pelos deuses

<sup>2</sup> BURKERT, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 290: “In der griechischen Mythologie nahezu unterschlagen ist jener Mythos, der sonst einer der wichtigsten überhaupt ist: die Erschaffung der Menschen durch Götter”. A reflexão prossegue: ‘No Antigo Testamento, tal é o objetivo das ações do criador ‘no começo’, o mesmo que se passa na epopeia babilônica da criação do mundo. Os deuses criam os homens para que estes lhes sejam úteis. Na *Teogonia* de Hesíodo, a criação do homem não é mencionada, existem apenas fábulas sublitterárias que dão testemunho das atividades de Prometeu, e a antropogonia da fuligem do Titã queimado permanece apócrifa. Os deuses e os homens ficam lado a lado, ‘separados’ mesmo no ritual de sacrifício, e existem um em relação ao outro como imagem e contra-imagem.’ Em *Mito e mitologia*, pp. 48-51, o mesmo autor lembra que originalmente Prometeu devia ser um deus oleiro e observa, acerca do mito órfico da criação do gênero humano a partir do sacrifício de um Dioniso ‘ctônico’ (notadamente tal como transmitido pelo papiro de Derveni): “Nós não podemos duvidar da antiguidade desse mito, ainda mais porque emergiram paralelos babilônicos bem estreitos. Ao lado do oral-genital e do modelo tecno-mórfico, o sacrifício entra, finalmente, para explicar a singular *conditio* humana. É evidente que o mito paradoxal correspondia mais à compreensão de grupos marginais, em contraste com a cultura das famílias e das cidades dominantes e seu mundo de mitos ‘homéricos’.”

<sup>3</sup> Brandão (1999), pp. 31-32. O mesmo autor insiste sobre o fato de que o *Atrahais* é um poema em que a criação do homem é particularmente visível, não somente se comparado com a *Teogonia*, mas também quando aproximado de outras tradições antigas, como a judaica e a egípcia (p. 38, nota 14).

superiores, os *Anunnaki*.<sup>4</sup> De todo modo era necessário que alguém produzisse sua alimentação. A revolta dos *Igigi* contra o excesso de trabalho levou o deus *Enki* a propor aos demais deuses a criação de novos seres para substituí-los: mais débeis mas suficientemente eficazes, os homens reestabeleceriam a antiga produtividade dos *Igigi*, sem todavia renovar o perigo de uma revolta.<sup>5</sup>

Mas há [um remédio para isso (?)]:  
Já que *Bêlet-ilî*, a Matriz, está aqui,  
Que ela fabrique um prot[ótipo-de-homem]:

É ele que leva[rá] o jugo [dos deuses (?)] –  
Que levará o jugo dos *Igigi* (?):  
É o Homem que será encarregado de seu trabalho!...  
(versos 7-12 de um pedaço do British Museum, contemporâneo da tabuleta de Kasap-Aya)<sup>6</sup>

Assim, os homens são criados a partir da enxada e do sangue do deus *Wê*, um deus que não nos é conhecido por outras fontes e que é sacrificado para que o novo ser participe do divino.<sup>7</sup>

A eficácia dos homens supreende os deuses, que entretanto irritam-se com o ruído produzido. Segue-se uma sequência de punições divinas, das quais os homens são salvos a cada vez pelo *Supersábio*, segundo as instruções de *Enki*: primeiro *Enlil* envia a epidemia aos homens, depois lhes corta os víveres e finalmente lhes envia a seca. O socorro dos homens por *Enki*, provavelmente a pedido do *Supersábio*, desagrada *Enlil*, que reprova o comportamento de *Enki*

<sup>4</sup> Bottéro, Kramer (1989) pp. 526-601; p. 530 para a passagem que me interessa aqui (versos 1-6 do fragmento I da tabuleta de Kasap-Aya). Nós seguimos essa obra em toda a nossa exposição dos poemas mesopotâmicos, traduzindo a partir da sua tradução e aceitando a escolha e a ordenação dos fragmentos propostas (pp. 529-530). Como nos informam os autores (p. 526-527), o *Atrahasis* foi editado e traduzido pela primeira vez em 1969 por Lambert e Millard. Ver também Descat (1986), p. 23, nota 53, que enfatiza a importância do trabalho nesse poema para a condição humana.

<sup>5</sup> *Enki* é o nome sumério do deus *Ea*, que é seu nome em acadiano. A partir do momento em que os sumérios desaparecem – certamente antes do final do III milênio – seu patrimônio cultural é apropriado pelos semitas, primeiro pela antiga camada acadiana, em seguida pelos amurritas que vieram juntar-se a eles. Apesar da contribuição das diferentes culturas concernentes, os principais elementos da religião suméria predominaram. Cf. Bottéro, Kramer (1989) pp. 64-66 e 151.

<sup>6</sup> Bottéro, Kramer (1989), pp. 530-535. Observe-se que a mesma deusa é chamada *Nintu*, ‘Dama-do-parto’, *Bêlet-ilî*, ‘Dama-dos-deuses’, e, depois de ter realizado a criação do novo gênero, *Bêlet-kala-ilî*, ‘Dama-de-todos-os-deuses’, *Mammi*, *Mammi*-a especialista, ou ainda ‘Matrona-divina’ / ‘Parteira-dos -deuses’ (*op. cit.*, pp. 581-582).

<sup>7</sup> O deus *Wê*, desconhecido fora desse contexto, introduz por sua participação na ‘fabricação’ do homem uma referência ao divino e a alguma coisa como a ‘inteligência prática’ (*têmu*).

e encomenda um flagelo pior que os anteriores: um dilúvio exterminador.<sup>8</sup> A inutilidade e a justificação do gênero humano são valorizadas quando os deuses, alarmados, discutem entre si em reação ao projeto da perda do gênero que eles tinham criado (não sabemos exatamente qual deus toma a palavra, provavelmente *Enki* ou *Nintu*).<sup>9</sup> *Enki* opõe-se ao dilúvio e envia a *Atrahasis* um sonho premonitório para que prepare a embarcação que o salvará.

A chegada do dilúvio aterroriza até os deuses. A catástrofe toma outra dimensão quando também os deuses passam a ter sede e fome. Ignorada por todos os deuses, menos por *Enki*, a sobrevida de *Atrahasis* resolverá pela segunda vez o problema da subsistência divina e, através da sua descendência, permitirá a continuidade do gênero humano. Depois do fim do dilúvio, *Atrahasis* aborda o cume onde aportará e faz um sacrifício aos deuses, que se aproximam da fumaça do sacrifício “como moscas”.

A importância da humanidade enquanto ‘força de trabalho’ para os deuses intervém, portanto, duas vezes no poema. Primeiro, quando aqueles dentre os deuses que tinham sido obrigados a trabalhar, os *Igigi*, recusam-se a fazê-lo; em seguida, quando todos os deuses têm sede e fome em consequência do desaparecimento da humanidade no dilúvio, tendo os *Igigi* conquistado definitivamente o direito ao ócio.<sup>10</sup> Os deuses são em geral caracterizados por uma espécie de imperícia: os deuses grandes *Anunaki* e os deuses pequenos *Igigi* são incapazes de ajudar-se mutuamente mesmo quando sofrem de um mal grave e comum. O fato de que *Enki* é mais razoável que *Enlil* no que diz respeito à importância do gênero humano também sugere que o poema quis encontrar no retrato da realeza divina o reflexo da dos homens.<sup>11</sup> Isso talvez explique o riso de *Enki* durante a assembleia dos deuses. Os *Anunnaki* e, particularmente, o grande chefe *Enlil*, também causaram a sede e a fome que os afligiu, como eles próprios reconhecerão.

A sobrevida dos homens surpreende os deuses e permite que se alimentem. O deus grande *Enlil* parece aceitar o fracasso parcial de sua tentativa de

<sup>8</sup> Sobre esse gênero de narrativa de um dilúvio que extermina a humanidade, com a exceção de alguns indivíduos, e que aparece em tradições míticas diferentes, veja-se Eliade (1963), pp. 71-94.

<sup>9</sup> Versos 30-37 da coluna VII da tabuleta II de Nippur. Bottéro (J.), Kramer (S.), *op. cit.*, pp. 547-548. A reação dos deuses contra o projeto de exterminar os homens se prolonga até o verso 53 da mesma coluna.

<sup>10</sup> Como seus antigos mestres, os *Igigi* são agora deuses-grandes.

<sup>11</sup> Bottéro, Kramer, (1989), p. 585, observam que *Enki* protege e ajuda os homens em vista de sua utilidade contra *Enlil*, tendo-se oposto à decisão do dilúvio desde o início (mas o mau estado das fontes não permite sabê-lo com exatidão). *Enlil*, por sua vez, é um deus “que o poema, decididamente, quase não poupa, aproveitando todas as ocasiões de pintá-lo sob as cores menos elogiosas”. *Enlil* não leva em consideração a utilidade dos homens mesmo quando participa da refeição promovida por *Atrahasis* após o dilúvio, o que motiva a repreensão de *Nintu*.

exterminar a humanidade e logo encontra um outro meio de punir os homens. Aparentemente, trata-se ainda de evitar o ruído causado por sua atividade incessante, mas essa antiga motivação do gesto divino não é mais mencionada na sequência da narrativa tal como a temos. Tendo escapado ao extermínio graças à desobediência do deus *Enki*, os homens talvez tenham dado a *Enlil* uma segunda razão para serem punidos (mas isso não é explicitado).

De punição em punição, o poema elabora no tema do trabalho as condições e o significado do gênero humano. Os homens começam a trabalhar logo após nascerem e não mais se detêm, irritando continuamente os deuses. A enxada que forneceu aos homens sua matéria fundamental determinou para sempre sua vocação aos trabalhos da terra. Além do enorme sentido simbólico, isso também reproduz a situação histórica do país à época da composição do poema, especialmente no que diz respeito à economia agrária e à experiência da inundação como o pior dos flagelos. O mesmo trabalho que chamou os homens à vida traz sofrimentos terríveis e morte. Ligados aos deuses por essa realidade incontornável, só podem ter com eles uma relação ambígua.<sup>12</sup>

O dilúvio e a condição humana do trabalho também estão presentes na tradição mítica mesopotâmica através de outras narrativas. Uma narrativa bilíngue da criação do homem, do final do II milênio, apresenta uma justificação divina da agricultura num torneio disputado por *Asnan*, divindade padroeira dos cereais, e *Labar*, divindade padroeira do pequeno rebanho. Quando os homens são criados, não os substituem o suficiente. O prólogo da narrativa do torneio *Pássaro contra peixe* também constitui uma justificação da instituição da irrigação e do pastoreio.<sup>13</sup> Outros exemplos ainda podem acrescentar-se: uma narrativa em sumério, uma outra encontrada em Ras Shamra e a epopeia ninívita de *Gilgamesh*. Na narrativa do dilúvio segundo Berosus – um babilônio que escreveu em grego as tradições de seu país em torno de 300 a. C. – a relação entre o mito e a situação histórica do país é

<sup>12</sup> Bottéro, Kramer, (1989), p. 599: “No seu estado de origem, o Dilúvio não passa de um dos mitos reunidos ou adaptados pelos autores do *Atrahasis* para constituir o que eles queriam que fosse uma explicação das origens dos homens, do sentido de sua existência, de suas obrigações nativas para com o mundo sobrenatural, assim como das relações ambíguas que este, desde a origem, manteria com eles: esperando de seu trabalho uma existência provida de todos os bens e tranquila; mas, simultaneamente, como se invejoso de seus êxitos e, com medo de que tivessem preconceito em relação a eles, tendendo a impedi-los de prosperar demais, a combatê-los por provas coletivas: epidemias, fomes, inundações; e terminando por só aceitá-los depois de lhes ter imposto condições restritivas de reprodução e de duração de vida – essas mesmas condições que são sempre as nossas de memória de homem.”

<sup>13</sup> Bottéro, Kramer, (1989), pp. 518-520; em particular p. 520: essa narrativa “insiste ainda sobre a preponderância de *Enki/Ea*. Se esse deus não intervém por assim dizer em matéria teogônica, ele tem uma grande participação na cosmogonia, e quase todos lhe atribuem a iniciativa da invenção e da criação dos homens, e o reconhecem mais ou menos unanimemente como o único responsável por sua passagem da ordem natural à ordem cultural.”

particularmente destacada.<sup>14</sup>

A singularidade da tradição poética grega também se manifesta quando a comparamos com o *Antigo Testamento*. Na narrativa do livro do *Gênesis* o homem é criado para servir e preservar o jardim do Éden:

“Deus criou o homem à sua imagem,  
à imagem de Deus ele o criou,  
homem e mulher ele os criou.

Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra.’ ”

(*Gênesis*, 1: 27-28)<sup>15</sup>

E na segunda narrativa da criação do homem, um pouco diferente da primeira e incluída como continuação pelos editores da *Bíblia de Jerusalém*:

No tempo em que *Iahweh* Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos; não tinha ainda Deus feito crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do Éden para regar o jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (...) *Iahweh* Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar.

(*Gênesis*, 2: 4b-5, 8-9 e 15)

O trabalho existia portanto desde ‘o início’, quer dizer como o horizonte no qual viveria a nova criatura de Deus. O homem já existia na projeção de sua atividade pelo Criador: tudo que ele podia e devia cumprir estava determinado na intenção do Criador. Nesse contexto, pode-se compreender

<sup>14</sup>. Bottéro, Kramer, (1989), pp. 566-580. Algumas especificidades distinguem essas narrativas entre elas e em relação com a versão mais antiga: a narrativa em sumério apresenta a imortalização de *Atrahasis*, ausente da versão mais antiga, assim como os nomes do herói e da cidade; a narrativa do *Gilgamesh* é uma reedição da do *Atrahasis*; em *Gilgamesh*, XI, e na narrativa de Berose faltam as motivações profundas do dilúvio, que parece então arbitrário (Bottéro, Kramer, 1989, pp. 594, 597-598 e 599). Sobre a narrativa de Berose, ver em particular pp. 578-579: “( ) uma vez operada a distribuição liminar dos domínios entre os três maiores deuses, o Céu para *Anu*, a Terra pra *Enlil* e o *Apsú* para *Enki*, e cada um deles instalado em casa, em companhia de sua corte sobrenatural (11-18), as coisas devem ter-se organizado como numa grande propriedade de onde se deveria obter a subsistência, sob a direção operacional de uma hierarquia enumerada em ordem descendente, do Pai fundador ao ‘contra-mestre’ (7-10), e os operários divinos puseram-se a trabalhar, começando, como se pensava nesse país essencialmente agrícola e em absoluta dependência da irrigação, por escavar os canais de adução de água, e primeiramente os mais importantes, fontes de todos os outros: o Tigre e o Eufrates (12-26). ( ) Não se trata de nada menos do que dar à terra, quer dizer, repitamo-lo, ao ‘país’, sua configuração definitiva, como se se tivesse tratado, em maiores proporções, de uma simples propriedade rural.”

<sup>15</sup>. Todas as citações do *Antigo Testamento* são da *Bíblia de Jerusalém* (1992).

o ‘trabalho’ não somente como o *objetivo*, mas também como o *sentido* da vida humana. Todavia, o sofrimento pelo trabalho só é mencionado quando o homem come da árvore do conhecimento do bem e do mal:

“Ao homem, ele disse:

‘Porque escutaste a voz da tua mulher  
e comeste da árvore que eu te proibia de comer,  
maldito é o solo por causa de ti!

Com sofrimento dele te nutrirás  
todos os dias de tua vida.

Ele produzirá para ti espinhos e cardos,  
e comerás a erva dos campos.

Com o suor de teu rosto  
comerás teu pão  
até que retornes ao solo,  
pois dele foste tirado.

Pois tu és pó  
e ao pó retornarás.’

[...]

E *Iahweh* Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado.”

(*Gênesis*, 3: 17-19 e 23)

A relação entre a humanidade e o trabalho levou J. Bottéro e S. Kramer a suporem uma influência da narrativa do *Atrahasis* sobre o livro do *Gênesis*.<sup>16</sup> Mas é preciso observar que uma diferença significativa separa as duas narrativas: somente no *Gênesis* o trabalho é a punição de uma ação do homem, como observou L. Strauss:

“A vida do homem, como nós a conhecemos, a vida da maioria dos homens, é a dos trabalhadores do solo. Sua vida é trabalhosa e severa; eles têm necessidade da chuva que não vem sempre que eles precisam e devem trabalhar duro. Se a vida humana tivesse sido trabalhosa e severa desde o começo, o homem teria sido forçado ou seria ao menos tentado a ser severo, avaro, injusto; ele não teria sido inteiramente responsável por sua falta de caridade ou de justiça. Mas o homem deve ser inteiramente responsável. Eis porque a severidade da vida humana deve ser uma consequência do erro do homem.”<sup>17</sup>

Mesmo que tenha havido influência da narrativa mesopotâmica sobre a semítica, a diferença que separa uma da outra não deixa de ter importância. Para M. L. West, a passagem de *Gênesis*, 3, 17-19 é mais próxima do mito grego tal como o temos na *Teogonia* de Hesíodo que do *Atrahasis*: o tema

<sup>16</sup> Bottéro, Kramer (1989), pp. 600-601.

<sup>17</sup> Strauss (1983), pp. 147-173; em particular p. 155. Traduzo ‘*faul*’, no original em inglês, por ‘erro’, para evitar confusão com o termo ‘*lack*’, ‘falta’, empregado na mesma passagem.

da cólera de Deus contra Adão e Eva se pareceria com o da cólera de Zeus provocada pelo engano de Prometeu.<sup>18</sup>

O *Atrahasis* e o *Gênesis* têm, portanto, em comum o fato de conceberem nossa chegada no mundo em função do trabalho: no poema mesopotâmico nós nutrimos os deuses; no semítico, nós mantemos o jardim de Deus. Neste, a punição por Deus é o rigor do trabalho, não o próprio trabalho, para o qual fomos criados (L. Strauss). Mais próximo do *Atrahasis* pela função atribuída ao trabalho, o *Gênesis* também se aproximaria da *Teogonia* de Hesíodo por sua narrativa da punição a uma transgressão voluntária do homem (M. West).

## 2. OS POEMAS HOMÉRICOS

Esta rápida incursão nas tradições poéticas mesopotâmica e semítica nos oferece o esboço de um contraste com a mitologia e a poesia gregas. A influência da poesia e das religiões orientais sobre a Grécia, que podemos supor a partir dos estudos de mitologia comparada, torna as diferenças a seu respeito ainda mais significativas.<sup>19</sup> Ainda que em diversas narrativas mitológicas gregas o trabalho seja considerado uma característica do gênero humano, ele não é *jamaiz* apresentado como uma justificativa de sua criação.<sup>20</sup>

Por outro lado, como dizia no início, os mitos de criação só aparecem na Grécia tardiamente. Naquele que ainda hoje é o estudo mais importante sobre o tema, Margherita Guarducci concluiu que a Grécia conheceu versões de dois dos cinco gêneros de mito antropogônico encontrados nas tradições antigas em geral, que seriam os seguintes:

<sup>18</sup>. West (1997), pp. 120-121. O autor já se havia pronunciado da mesma forma em seu comentário aos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo (*ad* 47-105, p. 155, nota 1).

<sup>19</sup>. West (1988), pp. 169-172, onde o autor observa que as alusões teogônicas em Homero e numa parte das longas narrativas teogônicas de Hesíodo têm origem oriental (resultado da influência da poesia narrativa sumério-acadiana, hurriana-hitita e ugarítica). Na *Teogonia*, 98-103, a expressão *kleia protéron anthrópon* também pode dar testemunho dessa influência: “Quase não é exagero dizer que toda imagem dos deuses na *Iliada* é oriental.” O mesmo autor supõe também que poetas ou artesãos bilíngues, trabalhando na Grécia a partir do século X a. C., podem ter propiciado a influência do *Gilgamesh*, do *Enuma Elish* e do *Atrahasis* sobre os gregos. Ver ainda Vian (1968), p. 54.

<sup>20</sup>. Para West (Hesiod, 1978, pp. 164-166, *ad* 81), a narrativa da criação do gênero humano a partir de Prometeu, que parece ter sido a versão mais antiga do mito de Prometeu e de Pandora, é a base das narrativas hesiódicas. Pandora seria na origem uma deusa ctônica. A versão que conhecemos pelo fragmento 2 Merkelbach-West e pelo *Catálogo das Mulheres*, mostra Prometeu como o marido de Pandora e, no primeiro, eles são os pais de Deucalião. Na versão dos *Trabalhos e os dias*, adaptada por Hesíodo, é Epimeteu que acolhe Pandora, apesar da advertência de Prometeu. A relação de Pandora com os dons da terra, na versão mais antiga, permite-nos compreender por que a primeira mulher é chamada Pandora em Hesíodo. Esta já era a interpretação de Guarducci (1927), pp. 421-423.

- (i) nascimento espontâneo da terra, seja depois de uma temporada de espera subterrânea, seja a partir de uma árvore, mas de qualquer modo valorizando sempre a maternidade da terra;
- (ii) derivação de raças inferiores (concepção típica de tribos com ideias totemísticas);
- (iii) derivação do céu, com queda na terra, eventualmente depois de temporada no céu;
- (iv) confecção com argila e depois vida recebida da parte de um deus ou de um demiurgo benevolente;
- (v) desenvolvimento a partir de um fragmento do corpo do próprio deus criador.<sup>21</sup>

A Grécia apresentaria alguns exemplos de (i) e de (iv), mas nenhuma evidência textual anterior ao século V a. C. Se as análises de Guarducci são pertinentes para a época clássica, não há indícios suficientes de um mito antropogônico contemporâneo de Hesíodo. Parece-me particularmente imprecisa e tendenciosa sua interpretação do epíteto épico dos homens, *khamaigeneís*, que, ao contrário do que afirma, não significa ‘provindos da terra’ e sim ‘gerados ao longo da terra’ ou ‘gerados no nível da terra’. Não há nenhuma razão para se supor que o tema *khamai- / khama-* signifique ‘a partir da terra’, pois todas as formações em que aparece satisfazem-se com o sentido de ‘na terra’ (sem movimento) ou ‘pela terra’ (com movimento), referindo-se à distribuição de seres no nível e pela superfície terrestre. Desse modo, parece-me que o termo *khamaigeneís* alude à frequência e à distribuição da reprodução do gênero humano e não à sua origem.<sup>22</sup>

Por outro lado, a análise feita pela autora da expressão *perí druós kai perí pétres* (*Teogonia*, 35), também é insuficiente, pois supõe que a modificação sofrida pela expressão, que teria substituído o *apó* de uma suposta formulação original por *perí*, bem como o deslocamento operado por Hesíodo do contexto antropogônico original, manteria intencionalmente a referência a uma narrativa

<sup>21</sup> Guarducci (1927), pp. 380-381.

<sup>22</sup> *Teogonia*, 879; *Hino Homérico a Deméter*, 5 ss. Guarducci (1927), pp. 383-384, dá diversos exemplos da importância da crença grega na maternidade da terra, mas nenhum tão antigo quanto Homero ou Hesíodo. Para o sentido de *khamai- / khama-* veja-se Chantraine (1992), s.v. *khamaí*: “‘sur terre’, ‘à terre’, sans mouvement ou avec mouvement”; *khamaí*: “vers la terre”; *khamaíthen*: “de dessus la terre”. Mas Chantraine acolhe sem explicar a interpretação do composto *khamai-geneís* como “né de la terre”, como se o sufixo - *geneís* implicasse a compreensão de uma proveniência do interior. Penso que o autor se contradiz em relação à sua própria conclusão, quando diz: “En tout cas on a ici le degré réduit du nom de la terre représenté par *khamaíthen* (...)”. A simples referência ao “nome da terra” não é suficiente para a dedução de uma atividade que se passa em seu interior, uma percepção que pode ser associada à atividade geradora da terra mas que não precisa sê-lo, tanto mais que os demais compostos do termo (cerca de cinquenta segundo o próprio Chantraine) não parecem fazê-lo. Em minha opinião, a tentação de perpetuar esse equívoco resulta da frequência com que a ideia de um nascimento da terra se apresentou nos mitos antigos, inclusive gregos, o que não prova nada em relação a Hesíodo nem ao sentido que dá a *khamaigeneís*.

sobre a origem da humanidade.<sup>23</sup> Uma tal reelaboração seria incompatível tanto com a importância do tema quanto com a precisão terminológica tão característica da *Teogonia* e dos *Trabalhos e os dias* (a despeito, evidentemente, das diversas controvérsias envolvendo a obra hesiódica).

Por outro lado, nem o mito de Prometeu nem o relato da sucessão das raças oferece-nos qualquer explicação sobre a origem do gênero humano. No primeiro caso, temos que nos contentar com o enigmático *kai gàr hót' ekrínonto theoi thnetoí t' ánthropoi*, “quando se discerniam deuses e homens mortais”; no segundo, a fabricação dos homens pelos deuses é indicada sem maiores explicações pelo aoristo indicativo do verbo *poíeo* referido aos deuses.<sup>24</sup>

Essas reflexões nos levam a considerar a particularidade dos gregos, notadamente nos testemunhos dos poemas homéricos e nos de Hesíodo. Ela já começa pelo fato de que seus deuses, contrariamente, por exemplo, aos dos mesopotâmios, não têm necessidade de nutrir-se. O *néctar* e a *ambrosia* que consomem contribuem de algum modo à sua vitalidade extraordinária, mas não são nunca apresentados como condição de sua existência. Não ter necessidade de alimentação determina o corpo divino, como o explica o poeta quando Afrodite é ferida por Diomedes:

(...) fluía imortal sangue do deus,  
*ikhor*, tal como flui aos venturosos deuses;  
 pois não comem alimento, não bebem vinho de rosto inflamado,  
 razão pela qual são exangues e chamam-se imortais.  
 (*Iliada*, V, 339-342)<sup>25</sup>

<sup>23</sup>. Ver o rico comentário de M. West em Hesiod (1966), *ad loc.*, que conclui afirmando: “it is best to acknowledge that the truth is lost in antiquity”. Inferir, portanto, um mito cosmogônico de uma expressão breve e misteriosa é simplesmente despropositado. Ainda assim, West sugere cinco possíveis sentidos para uma aproximação da interpretação do verso: (a) “por quê me lanço numa digressão?”; (b) “por quê ando em círculos?”; (c) “por quê me vanglorio?”; (d) “por quê falo do menos importante em vez do mais importante?”; (e) “por quê falo daquilo em que ninguém vai acreditar?”. Mais recentemente, G. Most (Hesiod, 2006, *ad loc.*) segue a mesma posição de West.

<sup>24</sup>. *Teogonia*, 507-616, e *Os trabalhos e os dias*, 42-105, para o mito de Prometeu; *Os trabalhos e os dias*, 106-201, para as cinco gerações de homens. O verso “quando se discerniam deuses e homens mortais” aparece em *Teogonia*, 535; o aoristo *poiesan* se refere à fabricação das gerações humanas pelos deuses nos *Trabalhos e os dias*, 110 e 127, e no singular, em referência a Zeus, em 144 e 158. Nas quatro vezes, correspondendo às quatro primeiras gerações, o objeto direto é *génos*. A quinta geração de homens é introduzida por uma lamentação do poeta, que preferiria não ter nascido nela e talvez por isso silencia sobre o agente de sua fabricação. Somos levados a deduzir que a autoria de Zeus *va de soi*, mas o silêncio especificamente no caso da pior das gerações não pode ser casual: quem se atreveria a atribuir aos deuses ou, *a fortiori*, ao maior de todos, a autoria de tamanho fracasso, “os males estão misturados aos bens” (179)? Seja como for, nenhuma das gerações parece encarnar um propósito divino, o que permite que se sucedam sob o olhar indiferente dos deuses. Veja-se Clay (2003), pp. 81-99.

<sup>25</sup>. Como observou Brandão (1999), p. 42, nota 25, ao prescindirem da alimentação enquanto meio de subsistência, os deuses dispensam o trabalho mesmo antes da criação dos

Se, portanto, os homens podem ser caracterizados em Homero por sua relação com a alimentação, os deuses não têm nenhuma necessidade dela.<sup>26</sup> Apesar de duas menções de sacrifícios cujo odor e fumaça chegam ao céu, a *Iliada* nunca observa que os deuses *inalam* a fumaça. Às vezes o poeta menciona que Zeus recebeu sacrifícios ou que os deuses festejam com os mortais, o que não significa que eles se alimentem. Somente em *Iliada*, IX, 535, afirma-se que os deuses se nutrem de hecatombes, mas trata-se aparentemente de uma referência específica a uma lenda do passado que não deve ser considerada uma característica geral dos deuses.<sup>27</sup>

homens. Vernant (1999) explicou os banquetes divinos pelo prazer e a vitalidade infinita que caracterizam a vida dos imortais. Para Onians (1954), parte II, capítulo XI, pp. 349-357 e 230-244, o significado do *néctar* e da *ambrosia* na vida dos deuses corresponde à crença, disseminada em diferentes culturas antigas, de que a semente e, em geral, toda fonte de vida de um corpo se encontra no óleo (*álei phar*) localizado na cabeça, nos joelhos ou nos testículos dos indivíduos masculinos.

<sup>26</sup> Os homens são frequentemente os que comem, “o que os distingue dos animais e dos deuses” (Pucci, 1995, p. 241 e nota 23). Ver as expressões: *brotôn, hoî aroúres karpôn édousin* (*Iliada*, VI, 142 e, com a variante *édontes*, XXI, 465); *hóssoi nyn brotoî eisin epí kbthonî siton édontes* (*Odisseia*, VIII, 222; IX, 89 et 101); *andrásin alphestêsín* (*Odisseia*, I, 349) e *andrôn alphestáon* (*Odisseia*, VI, 8); *andri sitofágoi* (*Odisseia*, IX, 191). O rei cretense Idomeneu descreve o grande Ájax como aquele que não cederia “diante de nenhum mortal que come a moagem de Deméter”, *hós thnetós t’êie kai édoi Deméteros aktén* (*Iliada*, XIII, 322); os Lotófagos são caracterizados por sua alimentação (um caso sem dúvida excepcional!): *hoî t’ ánthinon eidar édousin* (*Odisseia*, IX, 84).

<sup>27</sup> *Iliada*, IX, 535: *álloi dê theoî dainunth’ hekatómbras*. Sigo Kirk (1990), pp. 10-14, para toda essa reflexão sobre a alimentação em Homero. Eis as passagens referidas por ele: *Iliada*, I, 315-317 e VIII, 549 (sacrifícios cuja fumaça chega ao céu); *Iliada*, II, 420 (Zeus recebeu sacrifícios); *Iliada*, I, 423 ss., XXIII, 205 ss., e *Odisseia*, I, 25-27 (os deuses festejam com os mortais). A inautenticidade de *Iliada*, IX, 535 é sustentada por G. S. Kirk, que remete a Griffin (1980), p. 187, nota 22. A recusa dos deuses em aceitar a fumaça que sobe do sacrifício oferecido pelos troianos em *Iliada*, VIII, 550-552 é considerada por Kirk e os editores da *Iliada* em geral (por exemplo: W. Dindorf, D. B. Monro e T. W. Allen, W. Leaf, P. Mazon, M. M. Willcock) como uma das razões para a exclusão desses versos do poema. A recusa sugere que noutras ocasiões os deuses podem ter aceitado a fumaça como uma espécie de alimentação, o que é inadmissível no contexto da *Iliada* (as outras duas razões para a exclusão dos versos seriam ainda o fato de que não constam de nenhum manuscrito medieval e sua suposição desajeitada de que *todos* os deuses colocam-se contra os troianos na guerra). A partir dessas evidências Kirk (*op. cit.*), p. 12, concluiu que “a ideia de um perfume que sobe dos sacrifícios era tradicional, mas Homero não enfatizou que ela fosse inalada pelos deuses nas alturas. Com efeito, esse aspecto pode ter sido parcialmente negligenciado. A referência à *ambrosia* e ao *néctar* foi introduzida provavelmente mais tarde na tradição poética oral, a se julgar por sua frequência e por seu estatuto formular, e mesmo nessa ocasião sem que insistisse sobre seu consumo propriamente no Olimpo”. A *ambrosia* é mencionada como ‘alimentação divina’ seis vezes na *Iliada* e quatro na *Odisseia*, mas ela não é *jamaís* consumida no Olimpo; o *néctar* aparece cinco vezes na *Iliada*, em duas delas sendo consumido pelos deuses no Olimpo (segundo Kirk, *op. cit.*, pp. 9-10). A noção de uma fumaça que sobe até os deuses é provavelmente uma influência das crenças mesopotâmicas da época pós-neolítica que não pode ter chegado à Grécia antes do final da Idade do Bronze, época dos primeiros altares para sacrifício que foram preservados.

Essas considerações nos sugerem que a importância do *néctar* e da *ambrosia* não decorre de sua função como alimento, mas de seu papel nos banquetes dos deuses. É o que não hesita em exprimir Hefesto, quando vê a disputa entre Zeus e Hera ameaçar a grande fonte de prazer que é o banquete:

“Que coisas enviesadas e não mais aceitáveis,  
se vos disputais assim por causa de mortais  
e lançardes nos deuses tal balbúrdia; não haverá  
prazer com o banquete se o pior vencer!  
Eu próprio recomendo à mãe – que já o percebe –  
agradar ao caro pai, Zeus, para que novamente não  
a provoque o pai transtornando-nos o banquete;  
e se de fato quiser o Olímpio fulminador  
de seus assentos atingi-la... Ele é de longe o mais forte!  
Mas toca-a com palavras macias  
que logo o Olímpio nos será favorável.”  
(*Iliada*, I, 573-583)<sup>28</sup>

Mesmo se o ato de comer não é uma necessidade, o prazer de comer em comunidade é uma realidade muito impressionante na vida dos deuses olímpicos.<sup>29</sup> Sempre com a intenção de evitar que uma disputa entre seus pais arruíne a reunião, Hefesto serve a todos os deuses do *néctar* ao mesmo tempo em que tenta dissuadir sua mãe. Para exemplificar essa vida aprazível pela qual zela o deus, o poeta compõe uma cena em que os sensatos conselhos do deus se acompanham de gestos desastrados que desencadeiam o riso de todos. Ao som da *fórmix* de Apolo eles festejam até o fim do dia...<sup>30</sup>

Essa concepção foi substituída pela de uma Idade de Ouro em que os deuses descem para participar dos banquetes com os homens – mencionada, por exemplo, pelos Feácios na *Odisseia* e suposta pela narrativa da partilha desigual da carne por Prometeu em Mecone, na *Teogonia* de Hesíodo – e, finalmente, originou a visão homérica de deuses que se alimentam de *ambrosia* e de *néctar*. Nesse último estágio, o ‘boi partilhado’ foi reduzido a ‘um simples signo de honra e de alocação de direitos’ (Kirk, *op. cit.*, p. 13). Saïd (1979), p. 17, observa que em *Odisseia*, V, 196-199, a alimentação mortal é oposta à *ambrosia* e ao *néctar*, que são o alimento de Calipo. Além do mais, é por ser uma fantasia aberrante que a imaginação de uma necessidade divina de alimento pode constituir uma situação cômica (Aristófanes, *As aves*, 1508-1525, onde a falta de oferendas mortais causa o desfalecimento de Zeus...).

<sup>28</sup>. Em particular *Iliada*, I, 575-576 e 578-579: *oudé ti daitòs / esthlès éssetai édos, epei tà khereïona nikài (...)* óþbra mè aúte / neikeieisi patér, syn d’ hemîn daíta taráxei.

<sup>29</sup>. FRÈRE (2004), p. 20: “Que se trate do *thymós* dos deuses ou do *thymós* dos homens, seu coração se comove com os brilhantes banquetes dos quais participam.”

<sup>30</sup>. *Iliada*, I, 584-611. A forma verbal *oinokhóei*, assim como o gesto de tomar o líquido de um crater (*apò kretèros aphysson*), empregados para indicar o serviço do *néctar* (598), denotam claramente que esse exerce no banquete celeste o papel de vinho. Notemos também que é a segunda vez no primeiro canto em que a música é mencionada como prerrogativa de Apolo (ver 457-474, a respeito dos sacrifícios que a expedição aqueia faz para desfazer o rancor do deus).

No que diz respeito aos poemas homéricos, sua perspectiva aristocrática torna ainda menos concebível que o trabalho desempenhe a função de uma justificação da existência dos homens. Numerosos são os aspectos em que transparece a sociedade aristocrática e guerreira que deu à luz a *Iliada* e a *Odisseia*, aludindo à realidade do trabalho apenas episodicamente.<sup>31</sup>

Uma das raras ocasiões em que a alimentação é posta em evidência na *Iliada* dá-se quando os reis aqueus levam Aquiles à presença de Agamemnon. A despeito da tristeza do herói, tentam convencê-lo a “lavar o sangue que o cobre” (*Iliada*, XXIII, 35-41). Aquiles recusa-se a fazê-lo e, dirigindo-se a Agamemnon, incita-os a ocupar-se do cadáver de Pátroclo:

“Mas obedeçamos agora ao odiento banquete;  
pela manhã impele-os, Agamemnon soberano dos homens,  
a levar lenha e juntar-lhe tudo que convém  
ter a um cadáver para voltar às trevas nevoentas,  
que então o incendeie o fogo incansável  
logo, para longe dos olhos, voltando-se o povo ao trabalho.”  
(*Iliada*, XXIII, 48-53)

Sofrendo, ao mesmo tempo, com a perda de Pátroclo e ávido por cumprir suas obrigações fúnebres, o herói refere-se à urgência do retorno ao trabalho como a um motivo suplementar para a ação imediata. Mas esse gênero de consideração sobre a importância do trabalho é raro em Homero. As referências ao ‘povo’, mais numerosas na *Iliada* do que na *Odisseia*, não têm realmente importância em nenhum dos dois poemas.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> O aspecto aristocrático da sociedade homérica foi salientado por Mele (1968), pp. 61-73. Ver também Jaeger (1998), p. 36: “Os deuses de Homero formam uma sociedade de nobres”. E a essência mesma do culto e da piedade gregos consiste em proclamar a glória da divindade: ser piedoso é ‘honrar o deus’. A passagem é citada por Kullmann (1956), p. 86, nota 1, que acrescenta, p. 121: “Devemos admitir que a mentalidade, num certo sentido individualista, exprimida nessa civilidade era a do nobre jônico da época do poeta, na qual uma ‘polidez muito complementar existia ao lado de uma desenvoltura aparentemente mais ingênua’, e que esse nobre (e com ele Homero) considerava também que sua relação com os deuses – por oposição à do povo – repousava numa amizade e, correspondendo a essa, também sobre uma atenção individual, mais recíproca e, em parte, mais formal, do que numa veneração.” Ver ainda Nilsson (1967), pp. 360-361; Barck (1976), p. 59 (“O justo espaço de exibição das capacidades na *Iliada* é e permanece a sociedade dos nobres vivida intensamente, em relação à qual nos reconhecemos incontestavelmente obrigados.”); Baldry (1965), pp. 11-15; Finley (2002), p. 56; Kirk (1968), pp. 97-98 (que evoca os estudos de Chadwick, para quem os poemas homéricos representam “sociedades aristocráticas e militaristas de uma consistência admirável”).

<sup>32</sup> Por causa das cenas de batalha, as ocorrências do termo *laós* são mais numerosas na *Iliada* (mais de cento e cinquenta vezes) do que na *Odisseia* (cerca de trinta vezes). Essas ocorrências relativamente numerosas em ambos os poemas não se devem, todavia, a qualquer importância do ‘povo’. Auerbach, 1976, pp. 18-19, observou a respeito de Euricleia e de Eumeu na *Odisseia*, servidores da propriedade de Odisseu em Ítaca: “Estas duas personagens

Narrativa de um herói empreendedor, a *Odisseia* dará às vezes um pouco de atenção ao trabalho. As ocasiões em que Odisseu vence as dificuldades encontradas não passam de demonstrações de suas múltiplas habilidades. Essas habilidades só aparecem sobre o fundo de tarefas impostas por um destino implacável e surpreendente. Afora essas ocasiões excepcionais, a labuta cotidiana não é menos estranha para Odisseu do que para Agamemnon ou Aquiles. O fato de ter construído seu próprio leito conjugal não muda fundamentalmente o perfil aristocrático do herói.<sup>33</sup>

Além dos talentos de Odisseu, a *Odisseia* valoriza o trabalho feminino quando mostra a atividade das servas domésticas assim como a das senhoras. É particularmente notável que Calipso, Circe e Penélope apareçam associadas à tecelagem.<sup>34</sup> Outras vezes, o poema evocará o mundo do trabalho reparando naqueles cuja vida acontece à margem da lida cotidiana. Sinal distintivo da existência semidivina dos feácios, ou da existência rústica dos ciclopes, a ausência de trabalho permite ao poema salientar pelo contraste os limites de uma experiência humana marcada pelo cansaço e pelo sofrimento.<sup>35</sup>

são, porém, as únicas que Homero anima para nós e que não pertencem à classe senhorial. Com isto, chega-se à consciência de que a vida, nos poemas homéricos, só se desenvolve na classe senhorial – tudo o que porventura viva além dela só participa de modo serviçal. A classe senhorial é ainda tão patriarcal, tão familiarizada com as atividades da vida econômica, que às vezes se chega a esquecer seu caráter de classe. (...) Como estrutura social, este mundo é totalmente imóvel; as lutas só ocorrem entre diferentes grupos das classes senhoriais; de baixo, nada surge.” Na sequência, o autor acrescenta que o episódio de Tersites em *Iliada*, II, 211-270, não pode ser considerado um levantamento popular, “pois trata-se de guerreiros de categoria senatorial, portanto, de pessoas que são também membros da classe senhorial, ainda que membros de condição inferior”.

<sup>33</sup>. No falso passado que inventa para esconder sua verdadeira identidade a Eumeu, Odisseu é um viajante e guerreiro que afirma com veemência seu desprezo pelo trabalho (*Odisseia*, XIV, 222-226). Quando se trata de um indivíduo que não pertence à categoria dos nobres, o trabalho se torna um valor positivo: em *Odisseia*, XVIII, 357-386, a alusão feita à sua ociosidade é um insulto que o ‘mendigo’ Odisseu responde com a afirmação orgulhosa do trabalho; quando reencontra Laertes, que se apresenta no contexto como servo junto a uma propriedade, Odisseu o elogia observando que Laertes ainda tem capacidade para trabalhar (*Odisseia*, XXIV, 244-255).

<sup>34</sup>. Veja-se, por exemplo, a expressão formular *aglaà érga idúia*, “sabedora de esplêndidas obras”, empregada na *Odisseia* – mas não na *Iliada* – sempre a respeito de uma mulher respeitável indeterminada, duas das vezes como disfarce da deusa artesã Atena: XIII, 289 (uma certa mulher em que se disfarça Atena); XV, 418 (serva fenícia que trabalharia na casa do personagem fictício que Odisseu inventa para si mesmo); XVI, 158 (Atena se disfarça para seguir Eumeu sem ser percebida). Em *Odisseia*, X, 222-223, Circe é encontrada em sua caverna “movendo o grande tear imortal, tal como das deusas/sutis, graciosas e esplêndidas são as obras”.

<sup>35</sup>. Calipso trabalha: *Odisseia*, V, 61-62; Odisseu constrói seu barco em quatro dias: *Odisseia*, V, 233-262 (em particular 243-245); atividade das cinquenta servas dos feácios: *Odisseia*, VII, 103-111; os ciclopes não trabalham a terra, não promovem assembleias, não caçam e não constroem barcos; a ilha de Polifemo não oferece dificuldades para a habitação humana e, em consequência, não demanda trabalho: *Odisseia*, IX, 107-139; Polifemo

No mundo aristocrático e guerreiro dos poemas homéricos, os sacrifícios, as preces e os votos que os homens dirigem aos imortais – e que estes por sua vez exigem – não satisfazem nenhuma real necessidade divina.<sup>36</sup> Eles são certamente importantes e sua omissão ocasiona as severas punições divinas que todos conhecemos.<sup>37</sup> Além do mais, frequentemente os deuses justificam

apascenta seu rebanho: *Odisseia*, IX, 244-251, 307-310 e 340-343 (244-245 = 309-310 = 342-343); Circe trabalha: *Odisseia*, X, 222-221; uma serva de Odisseu se revolta contra os abusos dos pretendentes, que consomem o fruto do seu trabalho: *Odisseia*, XX, 105-121. Sobre a importância do mundo do trabalho na *Odisseia* na execução da vingança de Odisseu e na caracterização do seu pai, Laerte, ver Duarte (2009).

<sup>36</sup> A importância dos sacrifícios aos deuses não pode passar despercebida a nenhum leitor de Homero. Lembremos alguns exemplos: *Iliada*, IV, 44-49 (os deuses distinguem os que lhes oferecem sacrifícios); *Iliada*, IX, 497-501; *Iliada*, XI, 727-729 e 772-775; *Iliada*, XX, 299; *Odisseia*, III, 273-275; *Odisseia*, IV, 762-766 (Odisseu roga a Atena que se lembre dos sacrifícios que ele já lhe oferecera); *Odisseia*, V, 101-102; *Odisseia*, XIII, 355-362 (Odisseu dirige-se às Ninfas assim que chega a Ítaca); *Odisseia*, XIX, 365-368. Notemos que os sacrifícios oferecidos pelos heróis não garantem incondicionalmente a simpatia divina: em *Odisseia*, IX, 553-555, as imprecações lançadas por Polifemo tornam Zeus inteiramente insensível ao sacrifício que lhe oferece Odisseu; no momento mesmo em que o herói lhe dirige os votos, o deus planeja o fim dos seus companheiros.

<sup>37</sup> *Iliada*, I, 65-67: Aquiles propõe a Agamêmnon a consulta de um adivinho para perguntar-lhe a causa da cólera de Apolo, “se ele nos repreende pela falta de preces ou hecatombes, / se, recebendo a fumaça de carneiros e de cabras perfeitas, / não vai querer livrar-nos do flagelo”. *Iliada*, V, 177-178: em meio a numerosas perdas na batalha, Enéias pergunta a Pândaro “se algum deus não está rancoroso com os troianos, / encolerizando-se pelos sacrifícios, pois é traçoieira a cólera de um deus que se instala”. *Iliada*, IX, 529-549: Ártemis prejudica os Curetes, que queriam saquear a cidade de Cálidon, defendida pelos Etólios; Enéias, chefe dos Curetes, tinha negligenciado a deusa e consagrado hecatombes apenas aos outros deuses (533-537), por esquecimento ou por simples desleixo (537); Ártemis lhes havia enviado um javali violento que durante muito tempo lhes devastou o vinhedo e só foi morto por Meleagro, filho de Euneu, e com grande esforço (538-549). *Iliada*, XII, 6-33: depois do fim dos combates, Possêidon e Apolo decidiram destruir os muros que os aqueus haviam construído para proteger suas naus, já que estes não lhes haviam ofertado hecatombes (6). *Iliada*, XXIII, 861-881: quando da competição de arco para os funerais de Pátroclo, Teucro se esquece de prometer as hecatombes devidas a Apolo (862-864); o deus desvia sua flecha e a faz errar o pombo (865); Meríones se apossa do arco e, depois de ter prometido hecatombes a Apolo (872-873), atinge o pombo e conquista a vitória (874-883). *Odisseia*, IV, 351-480: Menelau e seus companheiros são retidos pelos deuses na ilha Faros, diante do Egito, por não lhes ter ofertado sacrifícios (*hierá*) antes de partir do Egito (em particular 351-353 e 377-381). *Odisseia*, V, 95-111: Hermes anuncia a Atena a ordem de Zeus de enviar Odisseu de volta a Ítaca; tendo ofendido Atena durante sua volta (108: *en nóstoi Athenaién alítonto*), Odisseu e seus companheiros naufragaram sob os ventos e as ondas enviados pela deusa; em consequência, os companheiros estão mortos (109-111). Nos *Trabalhos e os dias* Zeus destrói a raça de ferro por ter sido negligente para com os deuses (134-139; ver também o fr. 176 Merkelbach-West). Ver West, 1997, p. 2, que cita alguns dos meus exemplos. É significativo que os poemas homéricos ainda não conheçam o verbo *hymnéo*, que encontramos pela primeira vez no próêmio da *Teogonia* (11, 33, 37, 48, 51, 70 e 101), no sentido de ‘cantar a glória de um deus’ (o termo não aparece mais tarde na sequência do texto; cf. Heitsch, 1964, p. 259, nota 3).

seu apreço por este ou aquele herói, ou mesmo por toda uma cidade, pela atenção que lhe devotam.<sup>38</sup> Essa atenção não é todavia jamais apresentada como uma justificação da aparição divina ou da existência da humanidade.<sup>39</sup>

Nos poemas homéricos, a aparição do gênero humano é, portanto, um acontecimento discreto que o poeta se permite negligenciar. Ele acontece no tempo mas não se deixa justificar.

Parece-me que o silêncio dos poemas homéricos quanto a uma precisão ou explicação da aparição da raça humana não deve reduzir-se a seu aspecto negativo.<sup>40</sup> No interior da intensa experiência religiosa da *Iliada* e da *Odisseia*,

<sup>38</sup>. Burkert (1977), pp. 331-333, observa a respeito do politeísmo grego: “Na medida em que um deus é considerado em sua ‘honra’, ele não contesta a existência de nenhum outro, já que todos são ‘eternos’. Não existe deus ‘ciumento’ como na crença judaico-cristã. Algo de funesto só ocorre quando um deus é negligenciado.” E mais à frente, p. 406: “quase não se pode exprimir de outro modo em grego a noção de religião do que como ‘honra dos deuses’, *theôn timai*, indicando ao mesmo tempo com isso o culto dessas essências, que o poeta, desde a antiga epopeia, sabia contar tão bem”. Kullmann (1956), pp. 87-88, nota a correspondência desse gênero de sentimento religioso com o “princípio do *do-ut-des*, ancorado na crença popular”. No que diz respeito à *Iliada*, bastará lembrar que tanto no começo quanto no fim ela se dedica à consideração dos deuses aos mortais que lhes oferecem regularmente sacrifícios: no canto I, Crises lembrará Apolo das oferendas e sacrifícios já lhe havia oferecido no passado, para que ele atenda seu pedido de punição dos aqueus (*Iliada*, I, 39-42); pouco depois, Aquiles proporá interrogar um adivinho ou um sacerdote a respeito de alguma queixa sobre preces e hecatombes (*Iliada*, I, 65); no canto IV, Zeus afirma a Hebe preferir Tróia a todas as outras cidades dos mortais, porque lá jamais seu “altar se ressentia de refeições de que todos tomam parte, das libações nem da fumaça de gordura” que são a prerrogativa dos deuses (*Iliada*, IV, 44-49); no canto XIII, levando em conta os magníficos sacrifícios que recebeu de Heitor, Zeus considera a possibilidade de fazê-lo escapar da morte (mas é imediatamente retido por Hera: *Iliada*, XXII, 208-360); no canto XXIV, os sacrifícios que Heitor dedicava aos deuses são evocados por Apolo (*Iliada*, XXIV, 33-34) e pelo próprio Zeus (*Iliada*, XXIV, 66-70) como razão para impedir a mutilação do cadáver do herói por Aquiles. A promessa de recompensa também pode ser um importante elemento de persuasão entre os deuses (na *Iliada*, XIV, 263-276, Hera promete ao Sono dar-lhe a mais bela Ninfa em casamento, se ele aceitar adormecer Zeus; na *Teogonia*, 389-403, Zeus promete privilégios aos imortais que combaterão do seu lado contra os Titãs).

<sup>39</sup>. Lefebvre (2000), p. 125, nota 437, lembra a crítica de Aristófanes à importância desmedida atribuída pelos deuses aos presentes dos mortais na *Paz*, 425. Ver também VON TROJAN, 1928, p. 27. Para o que concerne os dons na relação homens-deuses na Grécia arcaica, ver Aubriot (1996), p. 11, que observa, acerca de Heródoto, *Histórias*, VII, 141: “quando se tratava da propiciação de um deus por um homem, a apresentação de oferendas era imperativa para fundamentar a intervenção verbal. Elas podiam consistir em ofertas de toda sorte, da mais modesta (na falta de exemplo melhor: Sófocles, *Electra*, 1377-1378) à mais luxuosa. Mas seu caráter comum parece ter residido numa procura, ao menos relativa, no modo de realização”.

<sup>40</sup>. Reinhardt (1960), p. 6, observa a respeito do homem na concepção dos poemas homéricos: “Não lhe falta uma pesquisa semelhante de resposta às questões últimas, como – para deixar de lado o *Antigo Testamento* – aquela que não é estranha à epopeia de *Gilgamesh*.”

<sup>41</sup>. Esta passagem é citada por RICHARDSON (1993), pp. 44-45. O paralelismo entre os deuses e os homens é um dos aspectos mais comentados dos poemas homéricos desde a

tal silêncio marca o paralelismo entre os dois gêneros. É antes de mais nada uma relação de semelhança e, nesse sentido, de paralelismo que une deuses e homens, como já havia notado o *Tratado do Sublime*:

Pois Homero, ao ter-nos transmitido ferimentos dos deuses, dissensões, castigos, lágrimas, grilhões, emoções confusas, parece-me ter feito de uns, dos homens em Ílion, tanto quanto possível, deuses, e dos deuses, homens. Se para nós, quando caímos em desgraça, resta a morte como um porto contra os males, para os deuses não é a natureza, mas a infelicidade que [Homero] fez eterna.  
(*Sobre o sublime* 9, 7, 2-8)<sup>41</sup>

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANÔNIMO. *Sobre o sublime*. Edição, introdução e notas por D. A. Russell. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- AUBRIOT, D. *Hymne et prière à travers Homère et quelques autres poètes: la démarche religieuse à l'époque archaïque*. Entretiens sur l'Antiquité Gréco-Romaine. Liège: Université de Liège, 1996.
- AUERBACH, E. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. Estudos – Crítica 2. Trad. por G. B. Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1976<sup>2</sup>.
- BALDRY, H.C. *The unity of mankind in Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- BARCK, C. *Wort und Tat bei Homer*. Hindelsheim/New York: Olms, 1976.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1992
- BOTTERO, J., KRAMER, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris: Gallimard, 1989.
- BRANDÃO, J. As origens do homem (Hesíodo e o Atrahasis). In: DOURADO-LOPES, A. O., LAGE, C., FLORES, O. (Org.). *Scripta Classica. História, Literatura e Filosofia na Antigüidade Clássica*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1999, p. 31-45.
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 1977.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999<sup>2</sup>.
- CLAY, J. S. *Hesiod's cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DESCAT, R. *L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (VIII – V siècle av. J.-C.)*. Besançon-Lille: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1986.

antigüidade. Para uma visão muito influente sobre o tema, veja-se Reinhardt (1960), pp. 24-25: “Na *Iliada* os Olímpicos têm e fazem tudo o que os homens também têm e fazem, mais ou menos como o povo dos Anões e dos Elfos nos contos populares também têm e fazem tudo o que os homens têm e fazem, somente de uma outra maneira. Na medida em que os Olímpicos têm e fazem tudo de uma maneira olímpica, eles se tornam um ‘gênero’, um *phylon*.” Aubriot (1996), p. 4, fala de um “plano homérico de acusar o paralelo entre homens e deuses”, que se traduz ao longo das narrativas do seguinte modo: “quanto mais o poeta pensa salientar a alteridade provocada pelo sofrimento e a morte que afetam uns quando os outros estão imunes a eles, mais ele deve enfatizar a semelhança noutros aspectos”. As semelhanças entre a atitude dos deuses e a dos homens nos poemas homéricos são consideradas com muita propriedade por Friedländer (1969), pp. 3-18.

- DUARTE, A. S. Laerte e o mundo do trabalho na *Odisseia*. *Nuntius Antiquus*, 3, pp. 3-13, 2009.
- ELIADE, M. Eschatologie et cosmogonie. La fin du monde dans le passé et l'avenir. In: *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963, pp. 71-94.
- FINLEY, M. *The world of Ulysses*. New York: New York Review of Books, 2002.
- FRÈRE, J. *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris: Kimé, 2004.
- FRIEDLÄNDER, P. Lachende Götter, *Die Antike*, 10, pp. 209-226, 1934 (reeditado em \_\_\_\_\_. *Studien zur antiken Litteratur und Kunst*, Berlin, 1969, pp. 3-18, 1969).
- GRIFFIN, J. *Homer on life and death*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- GUARDUCCI, M. Leggenda dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi. *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, pp. 379-459, 1927.
- HEITSCH, E. TLEMOSYNE. *Hermes*, 92, pp. 257-264, 1964.
- HESIOD. *Works and days*. Edição, introdução e notas, por M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. por A. M. Parreira. São Paulo / Brasília: Martins Fontes/Universidade de Brasília, 1989.
- KIRK, G. S. War and the warrior in the homeric poems. In: VERNANT, J.-P. (Org.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Civilisations et Sociétés 11. Paris/La Haye: Mouton & Co., 1968, pp. 93-117.
- \_\_\_\_\_. *The Iliad: a commentary. Volume II: books 5-8*. Editor geral G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- KULLMANN, W. *Das Wirken der Götter. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen 'Götterapparats'*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- LEFEBVRE, D. *Capacité, force et puissance. Sur la genèse et les sens de la notion aristotélicienne de dynamis*. Tese de Doutorado em Filosofia. Paris: Universidade de Paris I, 2000.
- LLOYD-JONES, H. *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California, 1983; 1997.
- MELE, A. *Società e lavoro nei poemi omerici*. Napoli: Università degli Studi di Napoli, 1968.
- NILSSON, M. *Geschichte der griechischen Religion*. Munique: C. H. Beck'sche, 1955; 1967<sup>3</sup>.
- ONIAN, R. B. *The origins of european thought. About the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954<sup>2</sup>.
- PUCCI, P. *Ulysse polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssee'*. (Apparat Critique, 15). Trad. par J. Rouquier-Pucci. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.
- REINHARDT, K. Tradition und Geist im homerischen Epos. In: \_\_\_\_\_. *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*. Organização por C. Becker. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 5-11, 1960.
- \_\_\_\_\_. Das Parisurteil. In: \_\_\_\_\_. *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*. Organização por C. Becker. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 16-36, 1960.
- RICHARDSON, N. *The Iliad: a commentary. Vol. VI: books XXI-XXIV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SAÏD, S. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odisseia*. In: SAÏD, S., DESBORDES, F., BOUFFARTIGUE, J., MOREAU, A. (Org.). *Etudes de littérature ancienne. Homère, Horace, le mythe d'Edipe, les 'Sentences de Sextus'*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, pp. 9-49.
- STRAUSS, L. Jerusalem and Athens. In: *Studies in platonic political philosophy*. Chicago / London: Chicago University Press, 1983, pp. 147-173.
- VERNANT, J.-P. Mortels et immortels: le corps divin. In: \_\_\_\_\_. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, Paris, 1999<sup>2</sup>, pp. 17-19.
- VON TROJAN, F. v. *Handlungstypen im Epos. Die Homerische 'Ilias'*. Munique: Max Hüber, 1928.

- VIAN, F. La fonction guerrière dans la mythologie grecque. In: VERNANT, J.-P. (Org.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Civilisations et Sociétés 11. Paris/La Haye: Mouton & Co., 1968, pp. 53-68.
- WEST, M. L. "The rise of the greek Epic", *Journal of Hellenic Studies*, 108, 1988, pp. 151-172.
- \_\_\_\_\_. *The east side of Helicon. West asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 1997.