

A PANDORA DE HESÍODO: PARADIGMA DO FEMININO

Abstract

Pandora's myth, connected with Prometheus' history, seemed to us a pertinent subject to analyse when talking about the female role in archaic greek literature. Pandora is the archetype of woman's creation. In Hesiod's didactic poem *Works and Days*, woman inherits beauty, sex appeal and a delusive intelligence. We can find in the society described in the poem three classes of women: *parthenoi*, slaves and wives, each one of these characterized as different from the others. At the same time, the Boeotian poet defines the social and economical importance of women in society and in the *oikos*: she is essential to the development of the family's *ploutos* and welfare. Regarded by many scholars a misogynist, we expect to bring some new interpretations to this question, so that we might reconsider the label adscribed to the poet.

*Para o homem, não existe nada melhor do que tomar
uma boa mulher, nem nada mais terrível do que uma má, (...)*
Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 706-7

A reflexão sobre a concepção do feminino na Antiguidade Clássica tem merecido, especialmente nos últimos anos, constante divulgação junto da crítica literária. Além da análise puramente textual, intenta-se definir temas tão heterogêneos como a mulher e o seu papel social, a beleza feminina, os cosméticos e os jogos de sedução, a (in)fidelidade, o abandono, o divórcio, a prostituição, a ascensão política da mulher... e tantos outros que provam a perenidade dos motivos clássicos.

Nesse sentido, a catábase ao mundo da cultura grega, que vos proponho, destina-se a entender a génese da criação feminina e a sua simbologia, integrando-a nas condicionantes sociais da época arcaica grega. Para cumprir esse objectivo, não basta descrever Pandora, a primeira mulher mortal na mitologia grega, mas interessa, também, perceber a ordem da sua criação e a idiosincrasia da γυνή no poema *Trabalhos e Dias*¹.

Depois do mitema alegórico das duas *Erides*, onde se delimita o *leit-motiv* do poema *Trabalhos e Dias*, ou seja, a disputa judicial que opõe o próprio poeta ao seu irmão Perses, Hesíodo regressa ao mito de Prometeu e Pandora, uma vez

que já o havia abordado na *Teogonia* (509-616). Voltamos a ter o tópico de uma relação pouco pacífica, neste caso entre uma divindade Olímpica e um Titã, Zeus e Prometeu, respectivamente, e a descrição da criação da primeira mulher, Pandora. Milton, Goethe, Spitteler, Longfellow, Lord Byron, Voltaire, Guerra Junqueiro, Pablo Neruda, Kafka e Robert Graves, entre outros, testemunham a fortuna da figura de Prometeu, em especial, e de Pandora na cultura ocidental, da literatura à música. Devemos, no entanto, ter algumas cautelas em atribuir a Hesfodo a originalidade do mito de Prometeu e Pandora, pois, como alguns estudiosos defendem, existe um claro paralelismo entre este mito e a tradição mesopotâmica, nomeadamente os mitos de Enki.² Porém, qualquer que seja o arquétipo, aprofundar a dimensão simbólica deste episódio nos poemas de Hesfodo, não é mais do que procurar compreender uma etapa fundamental da formação da raça humana.

Em relação ao mito de Prometeu, ele intensifica o sentido do mitema das duas *Erides*. Da introdução do valor e da necessidade do *ergon*, o poeta passa à explicação da condição humana, como o testemunha o verso 42: Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν («Pois, os deuses ocultaram os meios de vida aos homens»). Este verso lapidar, resume a premência do *ergon* e a relação divindade-homem, que Zeus e Prometeu protagonizam. Note-se que γὰρ, com função proverbial, não inicia um novo tema, mas estabelece a relação com os versos precedentes³, evitando-se, desta forma, um desnível estético. O sentido do verso 42, por sua vez, é ampliado pelos versos 43 a 46, como se observa pela repetição de vocábulos relacionados com o trabalho (ἐργάσσατο, ἀεργὸν, ἔργα, ταλαεργῶν).

A partir do verso 47 até ao mito das idades, identificamos três núcleos estruturais:

1. contenda entre Prometeu e Zeus (vv. 47-59);
2. criação de Pandora (vv. 60-89);
3. *pithos* (vv. 90-105).

1. Contenda entre Prometeu e Zeus

«Mas Zeus encolerizado no seu coração ocultou-o,
 porque o astuto Prometeu fez dele objecto de logro.
 Por causa disso, maquinou penosos cuidados para os homens;
 ocultou o fogo. No entanto, o bom filho de Jápeto, novamente,
 o roubou para os homens do prudente Zeus,
 na côncava fêrula⁴, passando inadvertido a Zeus que lança o raio.
 Zeus que amontoa as nuvens, encolerizado, dirigiu-lhe estas palavras:
 “Ó filho de Jápeto, sabedor do desígnio sobre todas as coisas⁵,

roubaste o fogo
 A ti próprio e ao
 Dar-lhes-ei um
 rejubilarão abra
 Assim disse e gr

No verso 47⁶,
 agora com um suje
 ocultou, poderá qu
 também uma refe
 divindades. A mu
 permite individual
 empresta ao poem
 entre o roubo e a re

A causa para
 μιν ἔξαπάτησε Π
 [Zeus] objecto de l
 não desenvolve o
Teogonia (verso 5
 em particular Prom
 βούν⁷). Assim, par
 do conhecimento
 intenções. Pois, ne
 miserável condiçã
 segundo plano as
 tema da *Teogonia*
 Prometeu – lembre
 o filho de Jápeto
 medida em que es
 para o homem, q
 subsistência (*bioi*)
 mulher tão bela q
 seduzir o homem.

Assim, para e
 não podemos igno
 poeta refere-se à
 versões Prometeu
 violada pelo giga
 Atlas, de violento
 (ὕπερκύδαντα, v.
 irmãos de Promete

ter o tópicos de uma
oica e um Titã, Zeus
a primeira mulher,
on, Voltaire, Guerra
ros, testemunham a
cultura ocidental, da
telas em atribuir a
pois, como alguns
e mito e a tradição
qualquer que seja o
io nos poemas de
upa fundamental da

tido do mitema das
on, o poeta passa à
42: Κρύψαντες γὰρ
n os meios de vida
ergon e a relação
e-se que γὰρ, com
e a relação com os
tético. O sentido do
mo se observa pela
aio, ἀεργὸν, ἔργα,
camos três núcleos

o.
avras:

roubaste o fogo e ludibriaste o meu coração.
A ti próprio e aos homens darei grandes desgraças.
Dar-lhes-ei um mal, em vez do fogo, de tal forma que todos
rejubilarão abraçando este mal junto do coração".
Assim disse e gracejou o pai dos homens e dos deuses».

No verso 47⁶, o poeta repete o verbo usado no verso 42 (κρύψαντες), mas agora com um sujeito singular, Zeus. Esta variação, *os deuses ocultaram* e *Zeus ocultou*, poderá querer dizer que está implícita não só a privação do fogo, mas também uma referência à criação de Pandora, na qual participaram várias divindades. A mudança de sujeito, reforçada no verso 50 (κρύψε δὲ πῦρ), permite individualizar a ira de Zeus contra Prometeu, ao mesmo tempo que empresta ao poema um efeito de sucessivas dissimulações, quando oscilamos entre o roubo e a recuperação / ocultação do fogo.

A causa para Zeus ocultar o fogo dos homens é exposta no verso 48: ὅττι μιν ἔξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης. («porque o astuto Prometeu fez dele [Zeus] objecto de logro.»). Hesíodo, como se verifica neste verso e nos seguintes, não desenvolve o conteúdo deste ludíbrio, uma vez que já o havia descrito na *Teogonia* (verso 535 e seguintes), além de enumerar os descendentes de Jápeto, em particular Prometeu e expor o episódio de Mecone e do grande boi (μέγαν βοῶν⁷). Assim, parece evidente que o poeta parte do princípio de que o episódio é do conhecimento geral e, talvez mais importante, denota uma alteração de intenções. Pois, nos *Trabalhos e Dias*, o que interessa é aprofundar o motivo da miserável condição humana e a necessidade do trabalho, relegando-se para segundo plano as lutas encetadas pelas diferentes gerações divinas, esse sim, tema da *Teogonia*. A humanidade ou, como muitos dizem, a filantropia do titã Prometeu – lembre-se de que numa outra versão, geralmente atribuída a Ésquilo, o filho de Jápeto rouba o fogo de Hefestos – revela-se um acto frustrado, na medida em que esta atitude se traduz em κήδεα λυγρά⁸. («funestos cuidados») para o homem, que passará a viver privado do fogo (πῦρ) e dos recursos de subsistência (βιοί), além de não mais ter sossego após a criação de Pandora, mulher tão bela quanto nefasta, mas que, talvez por isso mesmo, não deixa de seduzir o homem.

Assim, para entendermos o sentido global do mito de Prometeu e Pandora não podemos ignorar a versão teogónica do mito. Do verso 507 ao verso 534, o poeta refere-se à genealogia de Prometeu, filho de Jápeto e Clímene – noutras versões Prometeu nasceu da relação entre Jápeto e Ásia ou da jovem Hera, violada pelo gigante Eurimedonte – lembrando os vários irmãos de Prometeu: Atlas, de violento ânimo (κρατερόφρονα, v. 509), o muito célebre Menécio (ὑπερκύδαντα, v. 510) e o demente Epimeteu (ἀμαρτίνοον, v. 511). Todos os irmãos de Prometeu têm em comum o facto de terem sido cruelmente castigados

por Zeus. Epimeteu foi o primeiro a receber a γυναῖκα παρθένον (v. 513-14)⁹, ou seja, Pandora e todas as consequências que daí se geraram; Menécio, por sua vez, foi lançado no Érebo, as Trevas Infernais (vv. 514-516); a punição de Atlas, por fim, consistiu em sustentar a abóbada celeste, junto das Hespérides (vv. 517-520). A caracterização dos quatro filhos de Jápeto reflecte duas qualidades basilares da condição humana: a força, representada por Atlas e Menécio, e o carácter ou espírito de Prometeu e Epimeteu, sendo este último símbolo da ausência da *metis*¹⁰. Neste aspecto, Prometeu e Epimeteu são divindades novas, uma vez que canalizam o seu interesse para o pensamento ou para a reflexão, de forma positiva ou negativa. A prova de que Prometeu é uma divindade diferente, é o facto de não afrontar Zeus pela força, mas pela τέχνη, palavra que se repete quatro vezes ao longo do episódio (Cf. versos 540, 547, 555 e 560)¹¹.

Do verso 521 até ao verso 534, Hesíodo detém-se no castigo que Prometeu recebeu de Zeus (Hamilton, 1989: 34-36).:

- Prometeu agrilhado e a águia que comia o fígado *athanaton* (vv. 521-25);
- Héracles põe fim ao sofrimento de Prometeu, matando a águia (vv. 526-28);
- Zeus não discorda da atitude de Héracles (vv. 529-31);
- Zeus honra Héracles (v. 532);
- A cólera de Zeus, motivada pelo facto de Prometeu ter desafiado a sua soberania, é aplacada (vv. 533-34).

Além de definir o castigo de Prometeu, do qual a tragédia *Prometeu agrilhado* fará eco, saliente-se que é um mortal, que tem Zeus como seu pai divino e Anfitrião como pai mortal, a promover a reconciliação entre estas forças antagónicas. Referimo-nos, é claro, a Héracles. Foi este herói, como diz o texto, que libertou Prometeu dos tormentos ao matar a águia. Interessa, contudo, saber se também libertou Prometeu dos grilhões. Se sim, quando o poeta evoca, de novo, o suplício do filho de Jápeto (613-616), parece indicar o contrário, tendo em conta o presente da forma verbal do verso 616: καὶ πολὺτδριν ἔοντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἔρῳκει. («apesar de muito sabedor, a grande cadeia ainda o prende»), que contrasta com a forma verbal ὑπεξήλυξε, do verso precedente. Deste modo, estamos perante uma contradição: da ira aplacada de Zeus contra Prometeu, nos versos 533-34, passamos para a inevitabilidade e durabilidade da cólera divina, nos versos 513-616. Para resolver esta aparente contradição, defende West (1966: ad 526-34) que Héracles apenas libertou Prometeu da águia, continuando preso aos grilhões¹². No entanto, Combe (1996: 272) propõe, numa leitura mais abrangente, que os versos 526-534 representem a poesia épica, em que se concilia a vontade de Zeus e os *gesta* de um herói. Pelo contrário, ainda

segundo o mesmo autor, o geral do poema, mas a reconciliação final entre os deuses, tem um papel decisivo. De facto, como uma das suas primeiras funções, pois o homem intervém na resolução de uma luta

Nos versos seguintes, o banquete de Mecone, o sacrifício¹³ (vv. 535-612). O banquete de Mecone para a Idade de ouro, era comum, partilhando entre os homens e os deuses (*Teogonia*, v. 535), mas enganar Zeus. O loggion, como afirma Vernant, é a medida em que Prometeu, em duas partes, perante os deuses, esconde¹⁵ a carne da gordura. Este artifício, escolhendo para si o melhor, institucionalizaram a parte boa do banquete precisamente a parte do homem, à semelhança atingido pela fome e a velhice, a fome é Assim se explica q

Como castigo, o fogo e da imortalidade, o fogo hesiódico, o fogo civilizador. Contudo, os homens ficado com o fogo para não perder os imortais no duradouro, a diferença entre o mortal e o imortal é novamente Prometeu, o roubar o fogo da natureza do fogo

θεόνων (v. 513-14)⁹.
Menécio, por sua
a punição de Atlas,
Espérides (vv. 517-
te duas qualidades
las e Menécio, e o
último símbolo da
o divindades novas,
para a reflexão, de
divindade diferente,
palavra que se repete
560)¹¹.

castigo que Prometeu

athanaton (vv. 521-

o a águia (vv. 526-

;

ter desafiado a sua

tragédia *Prometeu*

Zeus como seu pai

o entre estas forças

, como diz o texto,

essa, contudo, saber

o poeta evoca, de

o contrário, tendo

δρην ἔοντα μέγας

de cadeia ainda o

verso precedente.

ada de Zeus contra

e durabilidade da

rente contradição,

Prometeu da águia,

272) propõe, numa

a poesia épica, em

lo contrário, ainda

segundo o mesmo autor, o castigo de Prometeu, integrando-se na problemática geral do poema, marca uma etapa indispensável da história dos deuses, a reconciliação final entre os valores olímpicos e os titânicos, cabendo ao homem um papel decisivo. Deste modo, a versão hesiódica do mito de Prometeu tem como uma das suas principais características a valorização da condição humana, pois o homem intervém na ordem cosmogônica, a ponto de contribuir para a resolução de uma luta superior à sua simples condição de mortal.

Nos versos seguintes, *Teogonia* (vv. 535-612), distinguem-se três momentos: o banquete de Mecone, onde se inclui a possível origem de uma prática sacrificial¹³ (vv. 535-561), o fogo (vv. 562-569) e a origem da mulher (vv. 570-612). O banquete de Mecone, marcado pela abundância e riqueza, remete-nos para a Idade de ouro, uma vez que os deuses e os homens levavam uma vida em comum, partilhando os mesmos alimentos. Esta ordem termina com a divisão entre os homens e os deuses (καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι, *Teogonia*, v. 535), motivada pela atitude de Prometeu ἀγκυλομήτης, ao tentar enganar Zeus. O logro do boi, revelador da *metis* do filho de Jápeto, significa, como afirma Vernant (1996: 323), «la ségrégation des status divin et humain», na medida em que Prometeu, δολίη ἐπὶ τέχνῃ¹⁴, procede à divisão do animal em duas partes, perante os homens e os deuses. Uma parte seria para os deuses e a outra para os mortais. Contudo, transgredindo a prática normal, Prometeu esconde¹⁵ a carne debaixo da pele e os ossos desprovidos de carne cobre-os de gordura. Este artifício não resultou, uma vez que Zeus não ignorou o dolo¹⁶, escolhendo para si os ossos. Por esse motivo, como afirma Hesíodo¹⁷, os mortais institucionalizaram queimar ossos em honra dos deuses. Este episódio revela que a parte boa do boi para Prometeu era a carne, enquanto para Zeus essa era precisamente a parte pior. Tal preferência divina explica-se pelo facto de o homem, à semelhança dos animais, necessitar do alimento da carne porque é atingido pela fome incessante, ao contrário dos deuses, que, por não conhecerem a velhice, a fome e a morte, apenas se alimentam do odor que os ossos exalam. Assim se explica quão diversa é a natureza dos deuses e dos mortais.

Como castigo pela atitude fraudulenta do titã, Zeus irá privar o homem do fogo e da imortalidade. Têm-se defendido várias teorias sobre a simbologia do fogo hesiódico, muitas vezes procurando antecipar o aparecimento do *fogo civilizador*. Contudo, parece-nos, na sequência da divisão do boi e tendo os homens ficado com a carne, que não podia haver melhor castigo do que tirar-lhes o fogo para não poderem cozinhar e comer os alimentos. Deste modo, Zeus lança os imortais no duro trabalho da terra, para poderem vencer a fome, reforçando-se a diferença entre o valor dos ossos e a necessidade da carne. Perante este cenário, é novamente Prometeu, como intermediário entre Zeus e os homens, que irá roubar o fogo numa férula para o manter vivo. Observe-se a ambiguidade da natureza do fogo, pois entre os deuses é, na sua origem, imortal e junto dos

homens torna-se mortal. Por mais esta provocação, Zeus irá castigar os homens, agora com a criação de uma mulher que originará cuidados sem fim aos mortais.

Convirá dizer que a sucessão de enganos e castigos manifesta o duplo castigo de Zeus, na figura de Prometeu e dos mortais. Além disso, Prometeu protagoniza o papel de um rival de Zeus, que contesta a ordem estabelecida por este, mas que não aspira a ser monarca divino, como Cronos. Embora as acções desenvolvidas pelo titã tivessem um propósito positivo, a verdade é que desencadearam vários sofrimentos para os mortais. Daí que, em consonância com aqueles que reconhecem na figura de Prometeu a causa dos males, afirme, por exemplo, o Velho do Restelo:

Trouxe o filho de Jápeto do céu
O fogo que ajuntou ao peito humano,
Fogo que o mundo em armas acendeu,
Em mortes, em desonras – grande engano!
Quanto melhor nos fora, Prometeu,
E quanto para o mundo menos dano,
Que na tua estátua ilustre não tivera
Fogo de altos desejos que a movera!¹⁸

O Prometeu hesiódico não é, como noutros textos, o criador dos primeiros homens, mas representa o desafio humano na incessante busca de um *modus uiuendi* independente da vontade, muitas vezes arbitrária, dos deuses olímpicos. A *metis* rebelde de Prometeu, alicerçada na *techne*, não deixa de ser paradoxal. Por um lado, o titã ambicionava dar aos homens o usufruto do fogo e toda a *techne* relacionada com a sua produção, que seria o embrião de uma autêntica revolução cultural, e, por outro lado, este plano parece ter tido apenas consequências nefastas para os mortais.

2. A criação de Pandora

Ordenou ao ilustre Hefesto que misturasse, rapidamente,
terra com água, infundisse a voz e o vigor
do homem e assimilasse o seu rosto ao das deusas imortais,
a uma bela e deliciosa figura de donzela. De seguida, a Atena
que lhe ensinasse os trabalhos, a tecer a tela trabalhada com muita arte;
a Afrodite que derramasse na sua cabeça um dourado encanto,
um avassalador desejo e inquietantes carfécias;
a Hermes, mensageiro de Argeifonte, ordenou incutir nela
cínica inteligência e carácter volúvel.
Assim disse e eles obedeceram ao soberano Zeus Crónida.
Prontamente o ilustre coxo modelou da terra um ser semelhante

a uma obsequiosa
a deusa Atena,
as divinas Graças
colocaram à volta
as Horas de beleza
Palas Atena apressa
e depois o men
mentiras, sedut
segundo a vont
infundiu-lhe a
Pandora, porqu
lhe concederam
Depois que ter
o pai enviou a
célere mensage
se lembrou que
aceitar o dom
para que não c
Depois que o r

Ao contrário
largamente descri
relevo às diversas

Após a privação
mulher. Se o fogo
mulher distingue
sofrimento (πῆμα
semelhança de E
presidiu à criação
para fazer comp
homem, estando
entre Adão e Eva
esposo. Em Hes
exposto, a superi
regra «natural»²⁰

Resumindo o
Pandora (vv. 570
associados à fig
(«mal», vv. 57
καλὸν κακὸν («
πῆμα μέγα («gr
disso, saliente-se

castigar os homens,
em fim aos mortais.
manifesta o duplo
em disso, Prometeu
em estabelecida por
Embora as acções
a verdade é que
em consonância com
males, afirme, por

a uma obsequiosa donzela, de acordo com a determinação do Crónida;
a deusa Atena, de olhos garços, cingiu-a e adornou-a;
as divinas Graças e a augusta (soberana) Persuasão
colocaram à volta do seu pescoço doirados colares;
as Horas de bela cabeleira coroaram-na com flores primaveris;
Palas Atena aplicou todos os cosméticos à sua pele;
e depois o mensageiro Argeifonte aplicou no seu carácter
mentiras, sedutoras palavras e um carácter volúvel,
segundo a vontade de Zeus tonitruante. Além disso, o arauto dos deuses
infundiu-lhe a voz e chamou a esta mulher
Pandora, porque todos os habitantes das moradas Olímpicas
lhe concederam um dom, sofrimentos para os homens comedores de pão.
Depois que terminou o árduo e irresistível dolo,
o pai enviou a Epimeteu o ilustre Argeifonte,
célere mensageiro dos deuses, com o dom. Epimeteu não
se lembrou que Prometeu lhe tinha dito para não
aceitar o dom vindo de Zeus Olímpico, mas que logo o devolvesse,
para que não chegasse nenhum mal aos mortais.
Depois que o recebeu, quando já tinha o mal, compreendeu.

ador dos primeiros
asca de um *modus*
deuses olímpicos.
a de ser paradoxal.
do fogo e toda a
o de uma autêntica
e ter tido apenas

Ao contrário do que acontece com a contenda entre Prometeu e Zeus, largamente descrita na *Teogonia*, Hesfodo concede, nos *Trabalhos e Dias*, maior relevo às diversas fases da criação de Pandora.

Após a privação e o roubo do fogo, Zeus decide castigar o homem com a mulher. Se o fogo surge como um bem natural, capaz de ajudar o homem, a mulher distingue-se pelo seu carácter negativo e artificial¹⁹, que apenas trará sofrimento (πῆμα) ou, se quiserem, irá incendiar a vida do homem. À semelhança de Eva, esta mulher não nasceu, foi criada, mas a intenção que presidiu à criação destas duas mulheres foi distinta. A mulher bíblica foi criada para fazer companhia ao homem, enquanto Pandora é uma punição para o homem, estando ambas na origem da infelicidade humana. Além disso, a relação entre Adão e Eva revela a dependência social e até orgânica da mulher face ao esposo. Em Hesfodo, ainda que o estatuto inferior da mulher seja claramente exposto, a superioridade do marido sobre a esposa não é estabelecida como uma regra «natural»²⁰.

a arte;

Resumindo os traços principais da versão da *Teogonia* do mito da criação de Pandora (vv. 570-584), recordamos os atributos negativos que estão directamente associados à figura de Pandora, como o provam os seguintes vocábulos: κακὸν («mal», vv. 570 e 602), παρθένῳ αἰδοίῃ («casta donzela», v. 572), καλὸν κακὸν («belo mal», v. 585), δόλον αἰπύν («espinhoso engano», v. 589), πῆμα μέγα («grande sofrimento», v. 592), κόροιο («saciedade», v. 593). Além disso, saliente-se que na criação desta mulher, segundo a mesma versão, apenas

participaram Hefestos (Ἀμφιγυήεις)²¹ e Atena (Ἀθήνη)²². Ao estilo homérico, o poeta ilustra a ociosidade feminina e a vida de trabalho e esforço do homem com um símile (vv. 594-602): os zângãos e as abelhas²³, respectivamente, a mulher e o homem²⁴.

Pandora encarna uma carga, ontologicamente, negativa, por ter sido gerada com o objectivo de castigar os homens que tinham usufruído do fogo. Assim, numa atmosfera negativa, estava criada a primeira mulher, paradigma para todas as suas descendentes (ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, dela descende a raça das mulheres mais femininas)²⁵.

Por último, realçamos a noção de casamento que surge associada à criação da primeira mulher. Sobre o matrimónio²⁶ e as suas consequências na vida do homem, Hesíodo elabora o seu pensamento na base de três hipóteses:

- a. o homem que não casa e, assim, deixará a sua herança a familiares longínquos;
- b. o homem que, por destino, casa com uma mulher sensata, poderá equilibrar o mal com o bem;
- c. o homem que casa com uma mulher perversa e que viverá sempre em grande sofrimento.

Parece evidente que qualquer uma das hipóteses não atenua a infelicidade humana. É, contudo, no poema *Trabalhos e Dias* 695-705, que Hesíodo revela, com maior pormenor os seus conselhos sobre o matrimónio ideal. Quanto à idade propícia para se contrair casamento, o homem deve ter cerca de trinta anos, enquanto a mulher está preparada aos dezassete. O poeta aconselha, ainda, o homem a escolher uma virgem para lhe poder inculcar bons hábitos, que viva próxima de si, para não ser traído pela «generosidade» dos vizinhos. Deste modo, o texto determina que o homem, certamente com mais experiência, tem a missão de sociabilizar a jovem esposa. Além disso, manifestando-se a favor do matrimónio, ainda que segundo requisitos que conferem superioridade ao homem, julgamos estar perante um dos argumentos que contraria a leitura misógina²⁷ da poesia hesiódica. Aliás, um exemplo de total aversão ao matrimónio e a tudo o que é feminino podemos encontrá-lo, uns séculos mais tarde, no drama trágico de Eurípides, *Hipólito*:

«(...) a mulher é um grande mal: o pai que a gerou e alimentou, para a mandar embora, tem de oferecer um dote, como se fosse de uma peste que se quisesse ver livre. E aquele que leva para casa a sinistra criatura fica radiante por oferecer ao ídolo fatal um ambiente requintado; esforça-se, pobre desgraçado, por enfeitá-la com roupas, destruindo gradualmente a fortuna familiar. (...) Malditas! Nunca me hei-de faltar de odiar as mulheres, nem que me digam que estou sempre a dizê-lo»²⁸.

Na versão do nosso trabalho, o de Pandora. Se não para criar esta também participou todas elas, acresce

A primeira e agente da criação o magnífico escultor modelar a terra incoerência quando água, enquanto na 571, apenas se m

Outro elemento com a aparência da com atributos

A beleza ser tornam Pandora, facto, os atributos na irresistível e e

O poeta, por mulher onde o contexto, a beleza atormentar a vida vítima desse prazer elemento positivo homem a capacidade se numa garantia

Verificamos de Pandora serve própria natureza femininos. Enquanto casa, a mulher fi é emblemática qualidade de ser carne do homem realmente, osso visto ter sido tira

Pandora, «a 214), é, na versão autêntica invenç

Na versão dos *Trabalhos e Dias* (vv. 60-82), aquela que mais interessa ao nosso trabalho, distingue-se a forma elegante com que Hesíodo evoca a criação de Pandora. Se na *Teogonia*, como vimos, apenas Hefestos e Atena contribuíram para criar esta mulher, nos *Trabalhos e Dias*, além dessas duas divindades, também participaram Afrodite, Hermes, as Graças, a Persuasão e as Horas, tendo todas elas, acrescente-se, agido de acordo com a vontade de Zeus.

A primeira conclusão a tirar é de que Hefestos se apresenta como o principal agente da criação de Pandora. De forjador com reconhecidos méritos, lembre-se o magnífico escudo de Aquiles, Hefestos surge, aqui, como verdadeiro artesão a modelar a terra e a água. Em relação a este aspecto, o texto revela alguma incoerência quando refere no verso 61 que Hefestos deverá misturar terra com água, enquanto no verso 70, à semelhança do que acontece na *Teogonia*, verso 571, apenas se menciona a terra.

Outro elemento a reter é a superior ocorrência de características relacionadas com a aparência de Pandora, cabendo a Hermes, o mensageiro dos deuses, cingila com atributos do foro psicológico.

A beleza semelhante à das deusas, a voz à dos mortais e o espírito dissimulado tornam Pandora, simultaneamente, um ser sedutor e pernicioso para o homem. De facto, os atributos físicos infundidos, especialmente, por Atena e Afrodite tornam-na irresistível e escondem o que ela tem de mais terrível, isto é, o seu carácter.

O poeta, por muitos considerado misógino, legou-nos a proto-imagem da mulher onde o ser e o parecer consubstanciam qualidades distintas. Neste contexto, a beleza parece fazer parte de um plano de sedução com o objectivo de atormentar a vida do homem. Epimeteu, irmão de Prometeu, é, assim, a primeira vítima desse plano. Da união entre Pandora e Epimeteu resulta, todavia, um elemento positivo da criação da mulher: a reprodução. É esta mulher que traz ao homem a capacidade de procriação. Como vemos, o castigo de Zeus transforma-se numa garantia de evolução da raça humana.

Verificamos que, tanto na *Teogonia* como nos *Trabalhos e Dias*, a criação de Pandora serve para instaurar a diferença entre deuses e homens. Além disso, a própria natureza da criação acentua as assimetrias entre os seres masculinos e femininos. Enquanto ao homem está destinado o trabalho mais árduo, fora de casa, a mulher fica no lar a tecer. Esta actividade, conferida por Atena a Pandora, é emblemática da vida recatada da mulher da época arcaica. Também, na qualidade de seres, são identidades distintas. Pandora não foi criada a partir da carne do homem, ao contrário Eva, que, como diz o texto bíblico: «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem»²⁹.

Pandora, «a nossa Eva em pior», como se lê em Vergílio Ferreira (1993²: 214), é, na versão hesiódica, o resultado de uma acção premeditada, uma autêntica invenção técnica que resulta num ser híbrido. O facto de, em ambos os

poemas, a descrição da criação de Pandora surgir após uma luta, entre Prometeu e Zeus, na *Teogonia*, e entre Hesíodo e Perses, nos *Trabalhos e Dias*, pode indicar-nos que estamos perante um mito etiológico. No fundo, um aviso sobre a fragilidade da condição humana.

3. *Pithos*

Dantes vivia sobre a terra a raça humana
a recato da desgraça e do penoso trabalho,
e das doenças horribéis, que trazem a morte aos mortais.
Mas a mulher, com suas mãos, ergueu a grande tampa da vasilha,
e dispersou-os, preparando à humanidade funestos cuidados.
Dentro da vasilha, na morada indestrutível,
abaixo do rebordo, ficou apenas a Esperança. Essa
não se evoluiu. Antes, já ela tornara a colocar a tampa,
por desígnios de Zeus detentor da égide, que amontoa as nuvens.
Mas tristezas aos centos erram entre os homens.
Cheia está a terra de desgraças, cheios os mares.
As doenças, umas de dia, outras de noite,
visitam à vontade os homens, trazendo aos mortais
o mal, em silêncio, pois Zeus prudente lhes retirou a voz.
E assim não há maneira de evitar os desígnios de Zeus³⁰.

O poeta distingue duas épocas: antes da mulher e depois da mulher, entendendo-se por mulher, Pandora. Antes da mulher ter sido criada, o homem vivia em paz na companhia dos deuses, sem ter necessidade de trabalhar e imune à desgraça. O poeta antecipa, assim, a descrição que fará, alguns versos à frente, da idade de ouro. Foi a mulher e o conteúdo da vasilha, mais conhecida por «caixa de Pandora», que acabaram com esta idade, lançando o conflito e a angústia entre os homens³¹.

O conteúdo da vasilha e o significado da esperança levantam algumas dúvidas. Como analisar a presença da esperança (*elpis*) numa vasilha que albergaria κήδεα λυγρὰ para os homens? A chave desta questão prende-se com a interpretação do significado de *esperança*, de forma positiva ou negativa. A esperança positiva ligar-se-ia ao homem que, através do trabalho e do respeito pela verdadeira justiça, procurava sobreviver. Ao invés, a esperança negativa não passaria de uma mera ilusão, ou seja, uma falsa esperança para o homem num mundo mergulhado no mal. Outra interpretação, talvez a mais correcta, é defendida por LESKY (1995: 125). Segundo este autor haveria duas vasilhas, uma conteria os bens e a outra os males, como no canto XXIV (527-533) da *Ilíada*. Pandora terá aberto a vasilha dos males, permanecendo a da esperança vedada aos mortais (Rocha Pereira, 1993⁷: 165, n. 25).

No entanto, e poema. Se quiser sobre a condição melhor com essa ideia de que, alian do campo, o home

Para o entenc necessário estabe Pandora, e a mulh

Ora, um dos poeta é o seu ódi análise partem, q errados. O primei homéricas, parec Nausícaa, Andrón fiam, longe do ca *Trabalhos e dias*

Mas, afinal, 377, o poeta ale para atingir o cel autêntica ladra, c testemunham o l texto:

«Nem a mulhe pronunciando Aquele que co

Noutro pass da donzela perar retrata uma donz

«Ele [Bóreas] mas não sopri que junto da c não conhecen lavando a sua com muito az no dia inverm na casa sem f

No entanto, essas leituras terão de ser conferidas com o sentido global do poema. Se quisermos analisar o poema de uma perspectiva pessimista do poeta sobre a condição humana, certamente que a esperança negativa se coaduna melhor com essa reflexão. Pelo contrário, a esperança positiva poderá reforçar a ideia de que, aliando o respeito pela justiça e pelos preceitos de Zeus ao trabalho do campo, o homem poderá desenvolver as condições do *oikos*.

Para o entendimento da condição feminina nos poemas hesiódicos torna-se necessário estabelecer a ponte entre o domínio mitológico, a que pertence Pandora, e a mulher comum e real dos *Trabalhos e dias*.

Ora, um dos elementos recorrentes na interpretação da personalidade do poeta é o seu ódio pela mulher. A maior parte dos estudos que sustentam esta análise partem, quase invariavelmente, de dois pressupostos que consideramos errados. O primeiro é comparar a mulher hesiódica com a panóplia de mulheres homéricas, parecendo ignorar que qualquer uma delas – Penélope, Helena, Nausícaa, Andrómaca, Hécuba ... – vive num ambiente palaciano, onde tecem e fiam, longe do campo de acção dos heróis. O segundo equívoco é ler o poema *Trabalhos e dias* à luz da concepção actual do papel da mulher.

Mas, afinal, o que pensa Hesíodo da mulher? Em *Trabalhos e dias* 373-377, o poeta alerta para a malícia da mulher sedutora que se insinua apenas para atingir o celeiro, por metonímia, a riqueza. Nessa mulher perniciososa, uma autêntica ladra, o homem não deve confiar. Note-se, ainda, como esses versos testemunham o legado de Pandora: a fatalidade da beleza feminina. Vejamos o texto:

«Nem a mulher de traseiro provocante te faça perder o juízo,
pronunciando palavras sedutoras, enquanto procura o teu celeiro.
Aquele que confia numa mulher, confia, na verdade, numa ladra».

Noutro passo, *Trabalhos e Dias* 518-525, distingue-se a atitude do velho e da donzela perante o rigor do Inverno. Ao contrário do texto anterior, o poeta retrata uma donzela singela e recatada que não conhece as artes de Afrodite.

«Ele [Bóreas] obriga o velho a refugiar-se,
mas não sopra através da delicada pele da donzela,
que junto da querida mãe, no interior das habitações,
não conhecendo os trabalhos da dourada Afrodite,
lavando a sua pele terna e ungindo-a
com muito azeite, oculta-se dentro de casa,
no dia invernos, quando o sem osso rói³² o pé
na casa sem fogo e nas húmidas moradas».

Quando tenta persuadir o seu irmão a trabalhar, pois «o trabalho não é uma desonra, desonra é não trabalhar»³³, Hesíodo dirige-lhe os seguintes conselhos:

«Em primeiro lugar, arranja uma casa, uma mulher e um boi que lavre,
a mulher que seja adquirida, não casada e que possa seguir os bois,
faz por ter todas estas coisas em casa,
para não as pedires a outro, que as nega, tu precisas,
e, entretanto, passe o momento certo e tu perdas o trabalho»³⁴.

Vemos, pois, que esta mulher não é a esposa, mas a escrava que deve possuir qualidades para ajudar o homem a dinamizar a produção agrícola e a estrutura humana da casa, numa palavra, o *oikos*.

Facilmente se compreende que Hesíodo distingue a mulher ou a donzela da escrava. Sem dúvida que a escrava se coaduna melhor com o duro trabalho do campo e com a constituição de um *oikos* capaz de resistir às intempéries da natureza. Mas, como já vimos, o poeta da Beócia não deixa de aconselhar o matrimónio, na parte final do poema, precisamente quando as condições de subsistência o permitam. Nessa altura, o homem está condições para garantir uma vida digna para a esposa e para a descendência.

Dos testemunhos apresentados não encontramos motivos suficientes para considerar Hesíodo um misógino. Ainda que Pandora seja um presente envenenado dos deuses para o homem, o poeta reconhece o valor da mulher e atribui-lhe um papel fundamental na administração familiar, como de resto, afirmou Aristófanes: «Nada feito com essas pestes, e nada feito sem essas pestes»³⁵. É certo que denota alguma animosidade pela mulher e assume a superioridade do homem, mas ser misógino pressupõe abominar a mulher, viver sem a mulher, ignorar a mulher, algo que Hesíodo, decididamente, não subscreve.

¹ Outras fontes clássicas sobre Pandora encontram-se em Apolodoro, *Bibliotheca* 1, 7, 2; Plínio, *Naturalis historia* 36, 19; Pausânias, *Graeciae descriptio* 1, 24, 7; Higino, *Fabulae* 142.

² Sobre esta temática cito os trabalhos de Duchemin (1974), Dalley (1989), Penglase (1997) e West (1997).

³ Sobre a relação entre o verso 41 e 42 vide Combe-Lernould (1996: 302-305). Lembro que para Peabody (1975: 237 e n. 43), por exemplo, a secção dedicada às duas *Erides* se prolonga até ao verso 46, iniciando-se o mito de Prometeu e Pandora apenas no verso 47.

⁴ Ou canafrecha. Planta umbelífera com uma medula branca e seca que arde lentamente. Segundo uma glosa de Hesíquio, servia para transportar o fogo de um lado para outro. Até ao séc. XIX, os países balcânicos utilizaram este sistema para conservar o fogo.

⁵ Cf. *Teogonia* 559.

⁶ Cf. v. 138.

⁷ *Teogonia* 534.

⁸ Cf. *Trabalhos*

⁹ Tanto na *Teogonia*

num mesmo sintagma
572, 590, 591, 603 e

¹⁰ Segundo Combe

héroïque: être bon au

¹¹ Ainda segun

physiquement, où le

Refira-se que també

seus argumentos atra

¹² O drama trág

libertação total do tit

¹³ Para Combe

entre deuses e homer

¹⁴ *Teogonia* 54

¹⁵ Refira-se a re

¹⁶ Cf. *Teogonia*

¹⁷ Cf. *Teogonia*

¹⁸ *Os Lusíadas*

¹⁹ O verso 570

τεῶν κακὸν ἀνθρώ

²⁰ Sobre a rela

entre o homem e a n

um, governante, out

²¹ vv. 571 e 572

²² vv. 573 e 574

²³ O poeta, em

a ociosidade e trabalh

²⁴ Sobre a inver

²⁵ *Teogonia*, v.

mulheres são iguais

²⁶ cf. vv. 405-4

²⁷ Sobre o tema

²⁸ vv. 627 e ss.

²⁹ *Gênesis*, 2, 2

³⁰ In Rocha Per

³¹ Lembramos o

do mal, ao passo qu

³² Segundo Sin

da perfrase ocorre v

casa em cima» (o c

Aristóteles, *História*

Aliás, Wiesner, cita

minóicas e micénica

³³ *Trabalhos e*

³⁴ *ib.* 405-409.

³⁵ *Lisístrata* 103

⁷ *Teogonia* 534.

⁸ Cf. *Trabalhos e Dias* 49 e 95.

⁹ Tanto na *Teogonia* como nos *Trabalhos e Dias*, não voltaremos a encontrar estes vocábulos num mesmo sintagma, ainda que ocorram dissimulados, na parte dedicada a Pandora (cf. *Teogonia* 572, 590, 591, 603 e *Trabalhos e Dias* 63, 71, 80, 94).

¹⁰ Segundo Combe (1996: 280) «la distinction reprend la polarité homérique de l'excellence héroïque: être bon au combat et être bon au conseil».

¹¹ Ainda segundo Combe (1996: 283): «elles correspondent à un monde déjà organisé physiquement, où les conflits vont se dérouler sur un plan symbolique, et non plus matériel». Refira-se que também Hesfodo, na disputa com o seu irmão Perses, não usa a força mas esgrime os seus argumentos através das palavras e da razão.

¹² O drama trágico *Prometeu agrilhoado*, vv. 710 e ss., apresenta Héracles como o autor da libertação total do titã.

¹³ Para Combe (1996: 273), o banquete de Mecone não é mais do que uma comum refeição entre deuses e homens.

¹⁴ *Teogonia* 540.

¹⁵ Refira-se a repetição de καλῶψας, nos versos 539 e 541 da *Teogonia*.

¹⁶ Cf. *Teogonia* 551.

¹⁷ Cf. *Teogonia* 556-57.

¹⁸ *Os Lusíadas*, IV, 103.

¹⁹ O verso 570 (cf. vv. 585 e 602) marca a transição fogo-mulher: αὐτίκα δ' ἄντι πυρὸς τεύξεεν κακὸν ἀνθρώποισιν. (*E logo criou, em vez do fogo, um mal para os homens*).

²⁰ Sobre a relação entre o homem e a mulher dirá Aristóteles, *Política* 1254b: «(...) a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra é inferior, um, governante, outra, governada».

²¹ vv. 571 e 579.

²² vv. 573 e 577.

²³ O poeta, em *Trabalhos e Dias* 303-306, recorre, novamente, a estes animais para exemplificar a ociosidade e trabalho árduo, representados, respectivamente, pelos zângãos e pelas abelhas.

²⁴ Sobre a inversão dos sexos, vide Loraux (1981: 82) e Vernant (1979).

²⁵ *Teogonia*, v. 590. Note-se que, em *Trabalhos e Dias*, o poeta não afirma que as outras mulheres são iguais a Pandora.

²⁶ cf. vv. 405-406 e vv. 800-801.

²⁷ Sobre o tema da misoginia na poesia hesiódica, recomendamos Arrighetti (1981: 27-48).

²⁸ vv. 627 e ss. (trad. de Frederico Lourenço, Lisboa, Colibri, 1993.)

²⁹ *Génesis*, 2, 23.

³⁰ In Rocha Pereira, (1990⁵: 83).

³¹ Lembramos que, segundo Carrière (1996: 405), a mulher mítica, ao abrir a vasilha, é a causa do mal, ao passo que, na *Teogonia*, a espécie feminina é, por si só, um mal.

³² Segundo Sinclair (1985r: ad 524) e West (1996 ad 524), Hesfodo refere-se ao polvo. O uso da perífrase ocorre várias vezes no poema: v. 532, «o de três pés» (o velho); v. 571 «o que leva a casa em cima» (o caracol); v. 742, «os cinco ramos» (os dedos); v. 778, «a prudente» (a formiga). Aristóteles, *História dos Animais* 8, 2, aponta que o polvo, no inverno, comia os seus tentáculos. Aliás, Wiesner, citado por West (1996: *ib.*), anota que esta ideia se pode ver nas representações minóicas e micénicas do polvo.

³³ *Trabalhos e Dias* 311.

³⁴ *ib.* 405-409.

³⁵ *Lisistrata* 1039. (trad. de Maria de Fátima Silva, *O Teatro de Aristófanes*, Coimbra, 1991, 209).