

**A fábula do falcão e do rouxinol e a épica heroica em *Trabalhos e Dias* de Hesíodo**

Christian Werner<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo  
Brasil

**Resumo:** Na sua recepção na Antiguidade, Homero e Hesíodo foram amiúde associados, respectivamente, a atividades bélicas e a atividades próprias de uma comunidade em paz e próspera. Neste artigo, discute-se de que forma *Trabalhos e dias* representa o mundo bélico próprio à idade dos heróis tal como esse se apresentaria no poema homérico por excelência, a *Iliada*. O foco é a análise da fábula do falcão e do rouxinol, e para isso se discute duas figuras que se opõem ao trabalhador rural que é o protagonista principal do poema, o inativo e o herói.

**Palavras-chaves:** Hesíodo; fábula; herói; *Trabalhos e dias*

**Abstract:** Homer and Hesiod, during their reception in Antiquity, were often associated, respectively, to warlike activities and to activities developed in a peaceful and prosperous community. This article discusses how *Works and days* depicts the warrior's world typical of the Age of Heroes as this is represented in the Homeric poem par excellence, the *Iliad*. The article focuses on the fable of the falcon and the nightingale, but in order to do that it discusses the “not-worker” and the hero, two figures opposed to the peasant that is the protagonist of the poem.

**Key-words:** Hesiod; fable; hero; *Works and days*

<sup>1</sup> [crwerner@usp.br](mailto:crwerner@usp.br). Professor livre-docente, doutor pela Universidade de São Paulo. Desenvolve projeto sobre a poesia hexamétrica grega arcaica. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Uma primeira versão foi apresentada na Universidade Federal de Minas Gerais a convite de Teodoro R. Assunção e Maria Cecília Coelho; agradeço aos dois e à plateia presente pelas questões colocadas. Agradeço também a Jim Marks e Adrian Kelly por conversas em torno deste texto.

## Introdução

Homero e Hesíodo, a quem se atribuiu, desde a Antiguidade, os poemas *Teogonia* e *Têd* (= *Trabalhos e dias*), eram pensados, na Grécia antiga, como poetas de uma mesma tradição poética, a poesia hexamétrica arcaica, mas com características que ora os aproximam ora os diferenciam. Assim, na sua recepção, o autor de *Têd*, poema com uma estrutura complexa e que representa um mundo humano no qual a justiça e a dedicação de um trabalhador agrícola a uma dura rotina anual estão interconectados, pôde facilmente ser contraposto ao poeta da *Iliada*, uma narrativa bélica. Poetas da guerra e da paz, portanto, como são apresentados em uma comédia de Aristófanes (*Rãs* 1030-36):

Nisso carece trabalharem poetas. Observa como, dès o início,  
tornaram-se úteis os poetas, os excelentes.  
Orfeu mostrou-nos os ritos e a abstinência de assassinatos,  
Museu, a cura de doenças e também oráculos, Hesíodo,  
o cultivo da terra, as estações dos frutos, colheitas; o divino Homero,  
pelo que teve honra e glória se não por ter ensinado coisas úteis,  
posicionamentos, ações excelentes e modos de armar-se dos guerreiros?<sup>2</sup>

99

Contudo, antes de *Têd* explorar de que maneira uma comunidade e um indivíduo deveriam se comportar quando naquela é cultivada a justiça e esse se dedica à sua propriedade rural, desenvolve-se uma certa história da humanidade composta por uma sucessão de espécies (ou idades ou raças) de homens, das quais a espécie dos heróis, posterior às espécies de ouro, prata e bronze, é anterior à espécie dos homens de hoje, a de ferro.<sup>3</sup>

*A fábula do falcão e do rouxinol e a épica heroica em “Trabalhos e Dias” de Hesíodo*

Christian  
Werner

*Têd* é um poema que funciona como uma exortação didática,<sup>4</sup> dirigida pelo sujeito enunciador, tradicionalmente assumido como sendo Hesíodo, ao seu irmão Perses,<sup>5</sup> ou seja, diferentemente do que ocorre na épica homérica (e em *Teogonia*), somos

<sup>2</sup> Minha tradução de Nilson, 2007.

<sup>3</sup> Para uma crítica do uso do termo “raça” ao invés de “família”, “clã”, “espécie” ou “idade”, cf. Calame (2004, 68-71).

<sup>4</sup> Uso didático em um sentido amplo: o poema se coloca, desde o início, como composto por ensinamentos, objetivados através da figura de Perses. Isso não significa dizer que o poema é o primeiro exemplar conhecido de um gênero que poderíamos chamar de “didático”. Para uma defesa desse gênero não só como ferramenta heurística mas também como noção que guiou a produção e recepção de um certo tipo de composição poética na antiguidade greco-latina, cf. Volk (2002). Para a autora, porém, o primeiro poema grego didático em sentido estrito é a composição (ou composições) de Empédocles.

<sup>5</sup> Acerca da matriz retórica do poema, cf. Schmidt (1986) e Calame (2004); Calame (1996) fala em “poesia da ação”.

constantemente lembrados de que um certo “eu” enuncia um discurso com determinados propósitos que dizem respeito a um “tu”, seja ele mais explicitamente Perses (ou os reis), seja ele um público genérico em relação ao qual, tendo em vista certas possíveis condições de *performance*, o público seria convidado a se posicionar.<sup>6</sup>

Hesíodo, por sua vez, constrói tanto a representação de si próprio quanto a de seu irmão Perses a partir de vários elementos e figuras tradicionais. O que se discutirá abaixo é o modo como é utilizada a figura do herói de uma forma não idealizada, de sorte que ao articularem-se a idade dos heróis e a idade de ferro, a imagem *negativa* para o tempo presente que prepondera é aquela reforçada pela fábula do rouxinol e do falcão, um articulador retórico e poético entre a representação das idades do homens e a de dois modelos de cidade, a justa e injusta. A fábula reforça uma possibilidade negativa para a vida entre os homens cuja contraparte positiva principal é a idade do ouro. A idade do ouro, por sua vez, também é uma versão positiva de uma postura presente negativa, a fuga do trabalho, desdobrada nas figuras do inativo e do mendigo.

### 1. As Disputas, os mendigos e a poesia épico-heroica em *Tê&d*

Início pela curiosa primeira aparição da figura do mendigo em uma passagem que busca diferenciar duas divindades, as *Erides*, forma plural de *Eris*, “Disputa” (*Tê&d* 11-26):<sup>7</sup>

*A fábula do falcão e do rouxinol e a épica heroica em “Trabalhos e Dias” de Hesíodo*

Christian  
Werner

*Ei, uma só família de Disputas não havia, mas na terra*

há duas: a uma apreciaria quem a aprendesse,  
e a outra é censurável; e têm ânimo bem distinto.

Pois esta a guerra vil e a discórdia amplia,  
terrível; mortal algum dela gosta, mas, constrangidos, 15  
devido a planos de imortais, honram a pesada Disputa.  
Àquela outra gerou antes a escura Noite,

6 Acerca desse uso do “tu”, cf. Schmidt (1986, 29-79), que, porém, defende um Perses histórico passível de reconstrução a partir das menções a ele feitas no poema. Para um exemplo de uma leitura que desconstrói “Perses” e o pensa, síncronica e diacronicamente, como um elemento propriamente performativo, cf. Aloni (2010). Mesmo West (1978, 33-40), que acredita na realidade de Hesíodo e Perses, defende que a representação do irmão é inconsistente – “ele [sc. o poema] contem conselhos para pessoas em várias circunstâncias diversas, e a posição de Perses altera-se ao longo dele” (p. 35) –, contra o que se coloca Clay (1993, 24-25). Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas por mim.

<sup>7</sup> As traduções de *Tê&d* são todas de Hesíodo (a sair).

e o Cronida trono-no-alto, que mora no éter, a pôs  
nas raízes da terra, e é bem melhor para os homens;  
ela até mesmo o inapto instiga ao trabalho. 20

Alguém, precisando trabalhar, olhando para outro,  
rico, esse almeja arar e plantar  
e arrumar a fazenda; vizinho invejaria o vizinho  
que fartura almeja: boa essa Disputa para os mortais.  
Ceramista ressentido ceramista, e carpinteiro, carpinteiro, 25  
mendigo inveja mendigo, e cantor, cantor.

Os versos 25-26 são surpreendentes, entre outras razões, por mencionar os mendigos. Daí alguns críticos já terem proposto extirpá-los, sem conseguir, porém, fornecer razões convincentes para um rapsodo, por exemplo, tê-los acrescentado ao texto transmitido. De fato, como entender que, numa passagem em que se propõe uma Disputa que instiga o trabalho agrícola, sejam também mencionados, de um lado, artesãos como o ceramista e o carpinteiro, sobre os quais nada mais se falará, e o mendigo, uma das figuras antípodas do fazendeiro ao longo do poema?<sup>8</sup>

Os versos 11-24, por um lado, parecem compor uma unidade, e a segunda metade do verso 24 seria um ótimo fecho para a passagem; os versos 25-6, uma adição aparentemente dispensável.<sup>9</sup> A princípio, ressentimento e inveja (*ketos* e *phthonos*) não parecem muito adequados a uma boa Disputa,<sup>10</sup> sobretudo na tradução que propus para os versos 21-24, na qual fica mitigado o peso do *zēlos* (cf. “invejaria”, verso 23), já que ele se refere ao um segundo vizinho, não ao que imita o rico.

No canto 18 da *Odisseia*, desenvolve-se uma disputa, que termina em um luta corporal, entre Odisseu disfarçado de mendigo cretense (seu disfarce para entrar incógnito na própria casa) e o mendigo “oficial” que frequenta a casa de Odisseu dominada pelos pretendentes de Penélope, Iro. Embora os intérpretes costumem citar a *Odisseia* para interpretar a passagem de *Têd*, é necessário lembrar que a figura do mendigo é fundamentalmente negativa no poema homérico. Ainda que a incorporação

8 Bona Quaglia (1973, 41, n. 12), nota, com razão, que é estranho mencionar-se o mendigo num poema dedicado ao trabalho e no qual Perses, que assume características da figura do mendigo, é, enquanto tal, duramente combatida.

9 Cf. Verdenius (1985, 27) e Nicolai (1964, 20).

10 Cf. West (1978, 147).

da *persona* de um mendigo por parte de Odisseu tivesse tornado o episódio da luta contra Iro um “hit” épico – e, até onde sei, não há dados que comprovem isso –, não acredito que, antes do verso 26 de *Têd*, haja elementos que dirijam a atenção do público desse poema para o texto da *Odisseia*, embora não seja possível descartar a formulação de uma disputa poética com a tradição épica desde o primeiro verso do poema (Rousseau, 1996).

De fato, a *Eris* negativa está associada à poesia épico-heroica,<sup>11</sup> sem ela não haveria guerra e combate, justamente a alma desse tipo de narrativa. Mais que isso: essa Disputa só é “honrada” (v. 16) entre os homens porque assim querem os deuses. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, o conflito central e o modo como ele é resolvido é resultado direto da atuação dos deuses, em especial, de Zeus.<sup>12</sup> A Disputa positiva, por outro lado, uma vez tendo sido colocada no solo por Zeus, se revela por meio da atuação direta dos homens.

Assim, é necessário verificar se outras passagens no poema que remetem à poesia épico-heroica também sugerem que *Têd* possa ter sido concebido como uma visão de mundo em contraposição àquela apresentada na épica homérica.<sup>13</sup>

## 2. O inativo

Embora Hesíodo coloque o trabalho agrícola como melhor opção de vida para seu irmão desde o início do poema (v. 27-32), a ausência de trabalho, expressa pelo adjetivo *aergos* (“inativo”), também é cedo mencionada, embora não seja claro se em chave positiva (*Têd* 42-49):<sup>14</sup>

Pois deuses ocultaram e seguram o sustento dos homens.  
De outro modo, fácil trabalharias até um só dia  
de sorte a teres bastante, mesmo *inativo*, até por um ano;

11 Cf. Rousseau (1996, 118-24).

12 Para a *Ilíada*, cf. Rousseau (2001); para a *Odisseia*, Marks (2008).

13 É o que defende Rousseau (1996) até as últimas consequências.

14 Segundo o LfgrE (F. Sieveking), o adjetivo tem dois sentidos: “alguém que não trabalha, *ocioso*” (o sentido da passagem em questão e em *Ilíada* 9, 320; e “então, em sentido pejorativo, *preguiçoso*” (além de passagens em *Têd*, somente na *Odisseia* 19, 27). Para uma defesa do sentido neutro de *aergíê* (*Têd* 311), cf. Verdenius (1985, 156), para quem o termo não tem a conotação moral de preguiça.

ligeiro irias o leme sobre a fumaça depositar,<sup>15</sup> 45  
 e findaria o trabalho dos bois e das mulas robustas.  
 Mas Zeus o escondeu, com raiva em seu juízo,  
 pois enganou-o Prometeu plano-torto.  
 Por isso para os homens agruras funestas armou ...

Se os versos 42-47 compõem uma utopia, então preparam a descrição da primeira espécie humana, a de ouro, quando os homens desconheciam o trabalho (*T&F* 109-20):

*De ouro a primeiríssima espécie de homens mortais*  
 foi feita pelos imortais que têm casas olímpias. 110  
 Existiram na época de Crono, quando reinava no céu:  
 como deuses viviam com ânimo sem aflição,  
 afastados de labor, longe de agonia. Nem a infeliz  
 velhice havia, e, sempre iguais nos pés e mãos,  
 apaziam-se em festejos, além de todos os males; 115  
 morriam como por sono subjugados. Toda benesse  
 possuíam: o fruto, que produzia o solo dá-trigo,  
 espontâneo, era farto e sem inveja; de bom grado,  
 tranquilos gozavam dos grãos com muita benesse,  
 ricos em ovelhas, caros aos deuses ditosos. 120

103

*A fábula do falcão  
 e do rouxinol e a  
 épica heroica em  
 "Trabalhos e  
 Dias" de Hesíodo*

Christian  
 Werner

Também a história de Pandora, desenvolvida após a menção da ação de Zeus contra Prometeu mencionada acima, não só reverbera a oposição entre trabalho e ociosidade, mas prepara a descrição da espécie de ouro (*T&F* 90-95):

Pois antes sobre a terra as tribos de homens viviam 90  
 afastadas de males e longe de duro labor  
 e aflitivas doenças, as que dão morte aos varões.  
 Pois rápido, na miséria, envelhecem os mortais.  
 Mas a mulher à mão a grande tampa do cântaro tirou

<sup>15</sup> Durante o inverno, interrompia-se a navegação e o barco era colocado em lugar protegido; aqui a referência é ao fogo que queimava no salão principal da casa.

Os versos 90-92, por certo, antecipam e resumem o modo de vida dos homens de ouro. Menos óbvio é que eles retomem e resumam a passagem que abre a história de Prometeu. O verso 95, porém, é uma repetição quase *verbatim* do verso 49 e as agruras mencionadas nos versos 91-2 contem uma referência ao trabalho também mencionado nos versos 42-46.<sup>16</sup> Essa disparidade – trabalho braçal de um lado, desgraças de toda a sorte, incluindo doenças e morte, de outro – é explicada pelo próprio desenvolvimento da história, que, de um lado, se refere diretamente a Perses, portanto, à tópica do trabalho, central ao poema, de outro, à figura da mulher e da Esperança, que, por sua vez, reaparecerão diversas vezes ao longo do poema. O “inativo” do verso 44, portanto, é um significante que, por um lado, ainda não tem, nesse momento do poema, toda a carga negativa que adquirirá mais tarde e que, por outro, para um receptor do poema acostumado com a tradição da qual ele faz parte, já se refere a uma situação potencialmente negativa *do ponto de vista dos homens da espécie de ferro*, ou seja, os receptores do próprio poema.

O sentido primeiro dos versos 42-46 não é mostrar, pelo avesso, que o homem tem necessidade de trabalhar,<sup>17</sup> o que, por certo, Hesíodo já insistira ser o caso para Perses (*T&d* 20-32). Eles preparam o tema da abundância que marcou a idade de ouro, uma ideia central na sequência do poema: ela pode ser readquirida pelo homem, mas só parcialmente e só a custa do trabalho agrícola. Do ponto de vista da abundância da espécie de ouro, o homem inativo é uma obviedade; do ponto de vista de uma repetição parcial dessa abundância para a espécie de ferro, uma excecência.

### 3. A espécie dos heróis

Trata-se da única passagem no poema em que explicitamente se menciona o nome de heróis, quais sejam, Cadmo, Édipo e Helena (*T&d* 156-73):

Mas depois que a terra também essa espécie encobriu,  
de novo ainda outra, a quarta, sobre a terra nutre-muitos

16 Cf. Neitzel (1976, 400) e Verdenius (1985, 62).

17 É o que defende Blümer (2001, 54).

Zeus Cronida produziu, mais justa e melhor,  
a divina espécie de varões heróis, esses chamados  
semideuses, a geração anterior sobre a terra infinda. 160

E a eles guerra danosa e prélio terrível,  
a uns sob Tebas sete-portões, na terra cadmeia,  
destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo,  
a outros, nas naus, sobre o grande abismo do mar,  
levando a Troia por conta de Helena bela-coma. 165

Lá em verdade a alguns o termo, a morte encobriu,  
e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa  
o pai, Zeus Cronida, e os alocou nos limites da terra. 168

E eles habitam com ânimo sereno 170  
nas ilhas dos venturosos junto a Oceano funda-corrente,  
heróis afortunados, aos quais delicioso fruto,  
que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo.

Embora se possa argumentar que essa espécie implique em melhorias em relação à espécie anterior, a de bronze,<sup>18</sup> como é dito explicitamente no verso 158,<sup>19</sup> mais adiante no poema não se deixará dúvida que, em uma sociedade na qual a justiça for maximamente respeitada, não só não haverá guerra, tradicionalmente a atividade que define essa espécie, mas a vida dos homens retornará a um estado muito próximo da espécie de ouro (*T&F* 225-37):

Os que juízos dão a estrangeiros e nativos, 225  
direitos, e de modo algum se desviam da justiça,  
para eles a cidade viceja, as gentes florescem.  
Paz nutre-jovens vai pela terra, e nunca a eles

18 Em relação à espécie de bronze, via de regra os autores concordam que se trata de uma espécie marcada negativamente pela violência; cf., por exemplo, Vernant (2002: 79) e Nagy (1979: 156-59). De fato, de certa forma, é a espécie mais afastada dos homens de hoje; cf. Calame (2004, 79). Contribui para essa distância o fato de ainda não comerem pão (*T&F* 145-47). Não é claro, porém, se conheciam o agricultura; cf. Vernant (2002, 44), Clay (2003, 91), West (1978, 189) e Verdenius (1985, 97).

19 Como nota Clay (2003, 92-93), somente através da espécie dos heróis a justiça é introduzida no mundo dos homens; além disso, sugere-se que a guerra, agora, seria organizada (não do tipo “todos contra todos”, mas com um fim específico). Para a autora, é com o surgimento de certos elementos da civilização, como cidades, navegação e a agricultura (acerca do desconhecimento ou não da agricultura pela espécie de bronze, cf. a nota anterior), que se começaria a dar a “domesticação da violência inata”.



destina guerra aflitiva Zeus ampla-visão;  
 nunca a varões reto-juízo segue Fome 230  
 nem Desastre, e em festejos repartem o fruto da lida.  
 Produz-lhes a terra muito sustento, e nos morros carvalho  
 produz bolotas no alto e, no meio, abelhas;  
 ovelhas lanosas sentem o peso dos velos;  
 e as mulheres parem filhos semelhantes aos pais. 235  
 Vicejam com coisas boas direto: para os barcos  
 não vão, e fruto produz o solo dá-trigo.

Essa é a principal razão pela qual não creio que Hesíodo se refira à espécie de heróis quando, ao introduzir a espécie de ferro, afirme que não lhe agrada viver em um certo presente (*Tr&sd* 174-88):

Não mais, depois, eu devia viver entre os quintos  
 varões, *mas ter antes morrido ou depois nascido.* 175  
 De fato agora a espécie é de ferro: nunca, de dia,  
 se livrarão da fadiga e da agonia, nem à noite,  
 extenuando-se: os deuses darão duros tormentos.  
 Todavia, para eles aos males juntar-se-ão benesses.  
 Zeus destruirá também essa espécie de homens mortais 180  
 quando, ao nascer, cãs nas t&mporas tiverem.  
 Nem o pai igual aos filhos, nem absolutamente os filhos,  
 nem anfitrião, a hóspede, e companheiro, a companheiro,  
 nem irmão será querido como o foi no passado.  
 Aos genitores, tão logo envelhecerem, desonrarão; 185  
 deles se queixarão, falando com palavras duras –  
 terríveis, ignorantes do olhar dos deuses –, nem eles  
 aos genitores idosos retribuiriam a criação.

106

*A fábula do falcão  
 e do rouxinol e a  
 épica heroica em  
 “Trabalhos e  
 Dias” de Hesíodo*

Christian  
 Werner

A passagem guarda diversas dificuldades,<sup>20</sup> mas o que importa para a presente discussão é o corte na narrativa dessa “história da humanidade” que se faz por meio da

20 Clay (2003) ainda está na esteira de Vernant, que defende o caráter cíclico do mito (depois da raça de ferro virá outra raça heroica ou de ouro): o “antes” refere-se à idade dos heróis; o “depois”, à uma 2ª fase

representação de espécies diversas de homens. Esse corte se dá por conta do fim da narrativa direcionada ao passado; à espécie de ferro também pertence quem enuncia o discurso no presente, Hesíodo, que, por sua vez, passa a dirigir seu olhar para o futuro, mas de dois modos distintos (Bona Quaglia, 1973, 112-13): um deles dá-se ao modo de uma profecia (Carrière, 1996, 425), o outro, de uma análise que tematicamente volta-se ao mito de Pandora, segundo o qual males sempre existirão, embora no presente se misturem com coisas boas (v. 176-79; Carrière, 1996, 424-25). A espécie de ferro não é descrita ao modo das outras espécies, portanto, e isso se dá porque o restante do poema, na sua totalidade, dela trata, ou seja, se ocupa do tempo presente, aquele do público e do autor.

A partir do verso 180, fala-se do fim da espécie de ferro, por definição – ao contrário do que ocorreu com as outras espécies, todas já extintas –, no futuro, para o que se usa uma imagem que remete à espécie de prata, cujos homens viviam a maior parte do tempo como crianças e, uma vez tendo alcançado a adolescência, rápido morriam por conta da sua violência: as crianças grisalhas (v. 181) como que introduzem uma profecia que, porém, não é inelutável. Os homens dela podem escapar se seguirem determinados modos de comportamento, (Carrière, 1996, 425) e, nesse caso, sua vida será maximamente próxima daquela dos homens da idade de ouro (*Teŕd* 225-37).<sup>21</sup>

As espécies de bronze e dos heróis, embora formadas por homens que se dedicaram a atividades bélicas, não poderiam ser mais diferentes. Não há nada de positivo nos homens da espécie anterior, a não ser a descoberta do bronze, o qual, porém, utilizaram de forma excessivamente violenta. Muitos heróis, porém, são admiráveis, e por isso alguns poderão habitar a Ilha dos Venturosos após a morte.<sup>22</sup> Se essa certamente é uma boa morte, o ideal para os homens da idade de ferro, contudo, é a harmonia e tranquilidade da *vida* dos homens da espécie de ouro. Por isso parece-me que a expressão “ter antes nascido” refere-se, em primeiro lugar, à espécie de ouro.

Resulta dessa breve análise que a espécie dos heróis não tem um estatuto especial em relação às outras três espécies a partir das quais se define a espécie de ferro,

---

da idade de ferro, menos pior – só haverá males – que agora, quando males e bens estão misturados.

21 Para uma defesa do uso do futuro em 180ss. como modal e não objetivo, como a apresentar o apocalipse, sigo Carrière (1996, 426), para quem “ele tem um valor de alerta, ele exprime uma ameaça condicional: quando o cúmulo da injustiça for atingido, a raça humana desaparecerá”.

22 Do ponto de vista da representação dos heróis, a sua glória concentra-se, para alguns, no futuro.

de sorte que a representação da idade dos heróis, do modo como é feita no poema, não garante que a poesia épico-heroica componha o contraponto mais significativo ao modo de vida ideal do agricultor desenvolvido ao longo do poema. Todas as quatro espécies, que guardam entre si, em várias combinações, relações de oposição e semelhança, fazem parte, em uma composição dialética, da representação da espécie de ferro que, dessa forma, é o poema como um todo. Semelhanças e diferenças entre as gerações como forma de representar a geração presente (intra ou extradiegética) não estão ausentes da tradição homérica. Isso não surpreende se considerarmos que a poesia hexamétrica é caracterizada por tentativas variadas de representar a história do cosmo.

Vejamos, porém, se a sequência que segue o início da figuração da espécie de ferro não relativiza esse uso geral da espécie dos heróis.

#### 4. A fábula do falcão e do rouxinol

O trecho imediatamente posterior à elaboração da idade é ferro é a “história” ou “fábula” do falcão e do rouxinol, que, para parte da crítica, faz referência à poesia épico-heroica.<sup>23</sup> Trata-se de um tipo de discurso, o *ainos*, que, ao ser anunciado como tal para as plateias de Hesíodo, deveria abrir um horizonte de expectativas que não nos é mais possível determinar com precisão (*T&F* 202-12):<sup>24</sup>

Agora história (*ainos*) aos reis contarei, eles conscientes.  
Assim dirigiu-se falcão a rouxinol pescoço-variegado,  
que, mui no alto, entre nuvens, levava, dominando.

<sup>23</sup> A tese mais forte é a de Steiner (2007), que defende tratar-se de um trecho metapoético no qual Hesíodo distingue seu poema de uma composição como a *Iliada* ao sugerir que suas composições são superiores, embora “menores”; a tese mais fraca, na qual também se apoia Deborah Steiner, é a de Puelma (1972), segundo a qual o discurso do falcão guarda semelhanças fundamentais com os discursos de triunfo da *Iliada*, ou seja, aqueles enunciados por heróis diante de adversários derrotados.

<sup>24</sup> Cf. seu uso em Arquíloco 185 West (West 1989), poeta grego tradicionalmente datado no século VII a.C.:

Vou contar-vos uma história (*ainos*), Filho-do-Arauto,  
mensagem aflitiva,  
um macaco ia, separado das feras,  
sozinho em região limítrofe,  
e eis que com ele topou raposa ladina,  
dona de espírito artuto.

Em *Odisseia* 14, 508, é somente após o discurso do mendigo/Odisseu que Eumeu identifica aquilo que ouviu como um *ainos*. Para uma discussão do termo, cf. (com bibliografia suplementar), Meuli (1975), Pucci (1977, 76), Nagy (1979, 222-42) e (1990a, 147-51), Dijk (1997), Ford (2002, 74-75) e, sobretudo em relação ao seu uso por Arquíloco, Corrêa (2010, 18-37).

Este, tristemente, transpassado por garras recurvas, 205  
 chorava, e aquele, sobranceiro, o discurso lhe disse:  
 “Insano, por que guinchas? Tem-te um mui melhor;  
 irás aonde eu te levar, embora sendo um cantor;  
 de ti farei refeição, se quiser, ou te libertarei.  
 Insensato quem quer a superiores contrapor-se; 210  
 privado da vitória, além do vexame sofre aflições.”  
 Assim falou o falcão voa-ligeiro, ave asa-comprida.

Até onde as poucas aparições do termo *ainos* nos poemas hexamétricos nos permitem inferir, na tradição homérica esse tipo especial de discurso anuncia um elogio ao interlocutor e, eventualmente, exige sua atenção e inteligência por não transmitir sua mensagem diretamente (Nagy, 1979, 235). Michael Mordine, porém, é mais contundente no que diz respeito ao *ainos* hesiódico. Para o autor, é necessário “conferir ao *ainos* todas as suas implicações semânticas como um marcador retórico que não só identifica a narrativa como um discurso ambíguo e em código, mas que também estrutura esse discurso como uma relação intelectual e social particularizada entre o poeta e seus interlocutores”: chamando-o de *ainos*, “Hesíodo encoraja uma interpretação alusiva e sofisticada” (Mordine, 2006, 364).<sup>25</sup>

Entre os autores que defendem que a função do *ainos*, em *Tễd*, não é simplesmente a transmissão de uma moral, implícita<sup>26</sup> e/ou postergada,<sup>27</sup> é comum a

<sup>25</sup> Cf. também Bona Quaglia (1973, 134).

<sup>26</sup> São diversas as variações desse modo de ler a história; cf., entre outros, Fränkel (1962, 135) – uma caricatura política – e Nicolai (1964, 53) – embora a moral seja verdadeira, na boca do falcão torna-se deboche; cf. também Puelma (1972, 86-87). Para outros, trata-se de uma representação do processo envolvendo Hesíodo e seu irmão – Schmidt (1986, 102) – ou simplesmente da vileza dos reis e Perses – Sellschopp (1934, 85-86). Para Clay (2003, 39), “se, como geralmente se pensa, o falcão assemelha-se aos reis e o rouxinol ao próprio Hesíodo, então ele pareceria indicar que a *eris* entre o rei e o poeta é uma perda de tempo.”

<sup>27</sup> Ou bem se acentua a sequência imediata do discurso – citado abaixo (v. 213-23) – como uma explicitação do sentido da história – Marg (1968, 41) e Erbse (1993, 14) –, via de regra pensando-se uma fusão entre a voz do rouxinol e a do poeta como emissora de uma resposta ao falcão – Pucci (1977, 62-63), Nagy (1990b, 66) – e/ou se desloca a apresentação da moral para os versos 274-85 – Heath (1985, 249), Isebaert (1988):

**Ó Perses, tu essas coisas em tua mente lança,**  
 ouve Justiça e a força de todo esquece. 275  
 Essa norma para os homens o Cronida ordenou,  
 para peixes, feras e aladas aves  
 se entredevorarem, pois Justiça não está entre eles.  
 Aos homens deu Justiça, que de longe o melhor

exploração do potencial alusivo da história através da intertextualidade com *Teogonia* (Leclerc 1992; Mordine 2006) ou com a épica homérica. Veja-se que não só a profusão de epítetos, mas sobretudo coincidências em relação à forma e ao conteúdo dos símiles<sup>28</sup> que conhecemos da *Iliada* (Lonsdale, 1989, 408; Steiner, 2007, 181) e, talvez sobretudo, da *Odisseia*, poema no qual aves de rapina, através de símiles e presságios, são uma referência constante à vingança eminente de Odisseu (Rood, 2006), podem sugerir que Hesíodo teria buscado construir uma referência à épica homérica. Entretanto, esses e outros tipos de paralelos que poderíamos estabelecer não só com a *Iliada*, nos quais se apoia Deborah Steiner (Steiner 2007 e 2012), mas também com a *Odisseia*, nos indicariam, nesse caso, um poeta familiarizado com a tradição que deu origem aos poemas heroicos mas não necessariamente uma plateia da qual se esperaria que, sob determinadas condições a serem reconstruídas, recepcionasse o poema hesiódico *a partir* de uma contraposição polêmica com a outra tradição, colocando em prática o que já seria mencionado no próprio poema, a Disputa boa entre dois aedos, ou, mais especificamente, o *phthonos* (v. 26).

Mesmo que Hesíodo tenha adaptado uma fábula pré-existente na composição do *aimos*,<sup>29</sup> se considerarmos que *T&D* não é um discurso composto por trechos discretos, mas pede de seu ouvinte que estabeleça ligações entre o que ouve e o que ouviu/ouvirá, então podemos supor que o ouvinte, alertado pelo termo *aimos*, não pressuponha necessariamente que a representação da espécie de ferro já tenha acabado, pois o termo da espécie, que marca o final da representação das quatro espécies anteriores, ainda está como que em suspenso. Assim, não é de menor importância identificarmos de que forma o *aimos* está ligado ao que o precede e sucede no poema,<sup>30</sup>

é: se alguém quiser anunciar o que é justo 280  
 ao reconhecê-lo, fortuna dar-lhe-ia Zeus ampla-visão.  
 Quem, no testemunho, de bom grado falseia juramento  
 e mente, lesa Justiça e se fere sem cura,  
 e, mais débil, sua linhagem, no futuro, fica atrás;  
 e a linhagem do varão honesto, no futuro, será melhor. 285

<sup>28</sup> Não foi arbitrário, portanto, o julgamento de Wilamowitz (1928: 64) ao considerar que os versos 203-12 comporiam um símile ilustrando o litígio com Perses; não essencialmente diferente Fränkel (1962: 135), para quem “Hesíodo nos dá em palavras o que entre nós seria uma caricatura política”.

<sup>29</sup> Acerca das confluências e diferenças entre a composição de Hesíodo e as fábulas por nós conhecidas, gregas e do Oriente Próximo, cf., entre outros, West (1978, 204-5).

<sup>30</sup> Assim, o *nun* (“agora”) do verso 202 é menos uma forma de passar para uma nova seção, como quer West (1978, 205), que uma referência ao contexto mencionado imediatamente antes ou uma referência ao discurso que é o próprio poema, podendo, então, ser glosado por “nas circunstâncias presentes” (Verdenius, 1985, 118). Dik (1997, 128) – “a fábula está claramente demarcada do seu contexto por uma

ou seja, a sequência do discurso. A não ser que afirmarmos que, desde o início do poema, o público é condicionado a se lembrar da épica homérica e balançar a cabeça em sinal de desaprovação,<sup>31</sup> como defende Philippe Rousseau (Rousseau 1996), deve-se levar em conta o contexto de enunciação para verificar se é possível postular, por parte dos ouvintes, a recepção de uma atitude crítica nesses termos.

Assim como se pode mostrar que a história de Pandora continua a ecoar no restante do poema, não sendo uma unidade fechada em si,<sup>32</sup> o mesmo vale para a história das espécies do homem e para a profecia relativa à espécie de ferro. Assim, os ecos entre o *ainos* e a profecia em itálico abaixo não são por acaso e dizem respeito somente à segunda parte da profecia (*Têd* 189-201):<sup>33</sup>

Mão-justa: um aniquilará a cidade do outro.  
*Não haverá gratidão pelo honesto nem pelo justo* 190  
 nem pelo bom, e mais ao feitor de males, ao varão  
 violento, honrarão: justiça, nas mãos, vergonha  
 não haverá, e o mau prejudicará o homem *melhor*,<sup>34</sup>  
 enunciando *discursos tortos* sobre os quais jurará.<sup>35</sup>  
 E inveja a todos os homens lastimáveis 195  
 cacofônica, seguirá, sádica, horripilante.  
 Então, de fato, da terra largas-rotas rumo ao Olimpo,  
 a bela pele tendo encoberto com brancas capas,  
 para junto da tribo de imortais irmão, deixando os homens,

111

*A fábula do falcão  
 e do rouxinol e a  
 épica heroica em  
 “Trabalhos e  
 Dias” de Hesíodo*

Christian  
 Werner

formula introdutória, pelo uso da terminologia e o mecanismo de composição anelar” – resume a opinião comum, mas o autor assinala, na sequência, que “a função da fábula no seu contexto é complexa”. Para West (1978, 204), “essa pequena fábula continua o tema da Justiça e da Violência e a série de histórias”. Como já se mostrou aqui, a noção de “série de histórias” é problemática para interpretar o poema. Para uma posição diametralmente oposta da minha, cf. Steiner (2012: 3): “O *ainos* introduzido no verso 201 marca o retorno do poeta a esse conflito após as digressões do conto de Prometeu-Pandora e o Mito das Idades”; para a autora, a fábula se relaciona basicamente com o que vem na sequência no poema.

<sup>31</sup> Rousseau (1996), bem entendido, é mais complexo que essa síntese.

<sup>32</sup> Para Martin (2004, 39), por exemplo, o relato serve para mostrar o que acontece quando um irmão não ouve a palavra do outro, ou seja, trata-se de uma referência à história que serve de pano de fundo para o poema como um todo; além disso, o mito de Prometeu e o mito das raças seriam versões alternativas da criação do homem (p. 40).

<sup>33</sup> Para Dijk (1997, 131), “a fábula pode ser considerada uma ilustração gráfica de *dikê en kêbersí* [sc. “justiça nas mãos”]: o rouxinol nas garras do falcão”; de forma semelhante, Verdenius (1962, 134), para quem a fábula confirma que “agora rege o direito do mais forte” (eu colocaria uma ressalva no “agora”). Kerschensteiner (1944, 172) já havia assinalado (mas não demonstrado) que o *ainos* é “externamente sem mediação, mas na verdade liga-se de forma estreita ao que é dito antes”.

<sup>34</sup> Cf. “melhor”, v. 207.

<sup>35</sup> Cf. “discurso”, v. 206, e “recurvas”, v. 205; acerca da relação entre “tortos” e “recurvas”.

Respeito e Indignação. Isto deixarão, *aflições* funestas,<sup>36</sup> 200  
aos homens mortais; e defesa não haverá contra o mal.

Além dos paralelos assinalados, a última frase da profecia (“e defesa não haverá contra o mal”, 201) resume a situação sem saída do rouxinol; repare que “contra o mal” também pode ser lido, em grego (*kakou*) como masculino, portanto, referente ao homem do verso 193 (“contra o mau”). A imagem da justiça que é exercida somente pelas mãos (v. 189 e 192) é uma multiforma da noção do direito do mais forte (v. 210), ou seja, antecipa-a ou a evoca; a honraria paradoxal (v. 190-92) resume o ânimo do falcão, cujo discurso exhibe-o como vitorioso, portanto, honrado. Nesse sentido, o varão “mau” que fala com “discursos tortos” (*muthoisi skoliois*) é imediatamente identificado com o falcão, o que não deixa nenhuma dúvida acerca da imoralidade de sua fala. Por fim, o trajeto de Respeito, *Aidôs*, e Indignação, *Nemesis*, rumo ao Olimpo (v. 197-200) implica uma ideia de voo que tem, como paralelo na história subsequente, o vôo do falcão (v. 204), ou melhor, o deslocamento compulsório do rouxinol.

Para identificar-se de que forma o receptor percebe a história do falcão e do rouxinol como embutida no discurso maior que é o poema, esses paralelos são significativos pois, ao se examinar a sequência posterior ao *ainos*, verifica-se que o trecho, que fala da violência contra uma personificação da Justiça, se relaciona tanto com a profecia para a idade de ferro quanto com o *ainos*, em relação ao qual, porém, são igualmente notáveis as reversões (*T&F* 213-23).<sup>37</sup>

Ó Perses, escuta *Justiça* e a *violência* não amplies:<sup>38</sup>  
violência é nociva no mortal miserável, e nem o nobre  
é capaz de fácil suportá-la, mas a ela sucumbe 215  
ao topar desastres. Caminho distinto de percorrer  
é *mais forte*, o rumo ao justo: justiça *sobrepuja* violência<sup>39</sup>  
ao se consumir; e após *sofrer* o *tolo* aprende.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Cf. “aflições”, v. 211; os substantivos encontram-se na mesma posição métrica. Bradford Welles (1967, 17) associa os *algea* do *ainos* àqueles do mito de Pandora e aos da representação da idade de ferro.

<sup>37</sup> É mais comum, entre os críticos modernos, examinar-se a ligação do *ainos* com o trecho do poema que o sucede (Erbse, 1993, 13-14; Steiner, 2007, 187, n. 38) que com o que o precede, talvez porque geralmente se considere que a moral da fábula seja dada pelos versos 274-85 (cf. *supra* n. 27).

<sup>38</sup> Cf. “violento... justiça”, v. 191-92.

<sup>39</sup> Cf. “superiores”, v. 210.



De pronto corre Juramento ao lado de juízos *tortos*;<sup>41</sup>  
 tumulto, ao ser arrastada, causa Justiça, que levam varões 220  
 come-presente e com tortos juízos escolhem sentenças.  
 Ela fica, chorando a *cidade* e as moradas das gentes,<sup>42</sup>  
*envolta em neblina*, levando um *mal aos homens*...<sup>43</sup>

O paralelo mais evidente e que ultrapassa as meras equivalências lexicais ou semânticas é entre a personificação de *Dikê*, de um lado, e *Nemesis* e *Aidôs*, de outro; em ambas as situações, trata-se de uma noção abstrata personificada que se afasta da cidade. Todavia, há um possível paralelo mais amplo entre o *ainos* e o que segue, se entendermos que, de certa forma, o vocativo no verso 213 começa uma espécie de resposta do rouxinol ao falcão,<sup>44</sup> pois quem se dirige a Perses é seu irmão poeta, ou seja, uma voz sucedânea do rouxinol-poeta.

O verso 213, porém, produz um *corde* que faz com que o paralelismo entre o *ainos* e o trecho que o sucede prepondere sobre aquele entre o *ainos* e a profecia que é o futuro possível da espécie de ferro. Paralelismo, aqui, é entendido como a sequência de dois trechos discursivos que apresentam uma quantidade razoável de elementos em comum (inclusive por oposição), de preferência, apresentados na mesma ordem, que faz com que o receptor os interprete como se estivessem lado a lado.

O discurso protréptico que começa contrapondo *hubris* e *dikê* (v. 213) é construído a partir da profecia e do *ainos em conjunto*, no limite, ao poema ouvido até esse momento. A afirmação que “justiça sobrepuja violência ao se consumir” (v. 217-18) se contrapõe aos dois discursos, à profecia e à história, mas também responde a Perses e aos reis, de um lado, e à situação desesperadora criada por Pandora. A profecia e o *ainos*, porém, são discursos homólogos nos quais se narra uma situação na qual prepondera a violência, ao passo que o discurso que inicia no verso 213, desde o início, defende a supremacia da justiça e a possibilidade de sua preponderância efetiva, ou seja, um

<sup>40</sup> Cf. “sofre”, v. 211, e “insensato”, v. 210.

<sup>41</sup> Cf. “tortos”, v. 194, e “recurvos”, v. 205.

<sup>42</sup> Cf. “cidade”, v. 189.

<sup>43</sup> Cf. “encoberto com capas”, v. 198, e “homens... mal”, v. 201.

<sup>44</sup> Cf. Calame (2004, 88), Marg (1968, 41) e Pucci (1977, 62); para esse último, “Hesíodo perturba a objetividade de seu *ainos* para expressar um comprometimento pessoal”. *Contra Bona Quaglia* (1973, 136), para quem é claro “que não é legítimo procurar no v. 213 ou nos vv. 275-280 uma sugestão do poeta para a solução do *ainos*”.



mundo que não é tão diferente assim daquele representado nos poemas homéricos, nos quais o conflito central também se liga à irrupção de formas de injustiça.

Entretanto, uma vez verificada a estrutura do discurso nessa parte do poema, ou seja, considerando que o *ainos* esteja fortemente associado ao trecho que o precede, é ainda possível supor que, para o público do poema, uma oposição à tradição homérica, na sua vertente bélica, fosse fundamental para a construção do sentido da história do falcão e do rouxinol? Considerando o modo como o próprio Hesíodo fala da idade dos heróis, a resposta é não, pois essa é “ mais justa e melhor” (v. 158), em especial, em relação aos homens de bronze, que, esses sim, podem perfeitamente ser descritos pelo verso “Mão-justa: um aniquilará a cidade do outro” (v. 189) presente na profecia que antecede o *ainos*. O vocabulário moralizante dos versos 189-201 também não faz pensar, necessariamente, nos heróis homéricos, já que a oposição claramente marcada, explícita, entre *hubris* e *dikê* parece ser uma prerrogativa da *Odisseia*, poema no qual, entretanto, ainda que de forma potencialmente ambígua, a vitória é de Odisseu, ao passo que a vitória retratada na profecia é de varões semelhantes aos pretendentes, o que torna uma alusão do *ainos* a Odisseu altamente improvável.

Mesmo na *Iliada*, supor que heróis como Aquiles e Heitor, em certos momentos da narrativa, manifestem uma postura do tipo “o direito está na mão do mais forte” em relação à qual o autor/narrador se manifestaria, na melhor das hipóteses, de forma ambígua, e que tal representação está no centro do poema, isso é simplificar em demasia o poema. Não é impossível defender que Hesíodo, porém, tenha sugerido tal interpretação em *Trabalhos e dias*.

## Conclusão

Espera-se ter demonstrado que *Têd* não é um poema composto por partes singulares, mas revelador de um tecido poético cuja trama depende de certos fios condutores centrais que, ao longo do poema, podem ser destacados através de diversos operadores retóricos e poéticos. Esse caráter fluido do texto, que, em diversas interpretações, é simplificado como próprio de um poema arcaico, paratático, carente de uma estrutura coesa e clara, é, na verdade, própria de um modelo poético diverso daquele da narrativa homérica, com o qual compartilha, porém, dicção e época de composição. De uma forma ainda mais aguda que em Homero, o poema hesiódico

exige uma participação ativa do seu público receptor, que constroi seu próprio roteiro de recepção a partir das imagens e formulações às quais confere destaque.

Um certo modo de entender a poesia épico-heroica, como defendido aqui, é um desses roteiros. A vida dos homens da idade de ferro, porém, não pode repetir a vida da idade de ouro e recusa, de forma geral, a idade dos heróis. As relações estabelecidas entre, de um lado, as duas possibilidades para a idade de ferro e, de outro, as idades do homem, porém, são resultado de um intrincado jogo poético e ideológico que se desenvolve desde o início do poema no centro do qual está uma certa formulação da justiça. Todavia, o poema hesiódico, não usa a poesia homérica e sua representação das atividades guerreiras como seu principal contraponto.

#### Referências:

ALONI, A. “Esiodo a simposio. La performance delle *Opere e Giorni*”. In: CINGANO, E. (org.) *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*. Alesandria: Edizioni dell'Orso, 2010.

BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. (org.) *Le métier du mythe: lectures d' Hésiode*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

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

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

BRADFORD WELLES, C. “Hesiod's attitude towards labor”. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Duke, n. 8, p. 5-25, 1967.

CALAME, C. “Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action”. In: Blaise, Judet de la Combe & Rousseau 1996.

— “Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines” *Kernos*, Leuven, n. 17, p. 67-102, 2004.

CARRIÈRE, J.-C. “Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État”. In: Blaise, Judet de la Combe & Rousseau 1996.

CLAY, J. S. “The education of Perses: from ‘mega nepios’ to ‘Dion Genos’ and Back”. *Materiali e Discussioni*. Pisa, n. 31, p. 23-33, 1993.

— *Hesiod's cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- CORRÊA, P. da C. *Um bestiário arcaico: fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- DIJK, G.-J. van *AINOI, AIOI, MYΘOI: fables in archaic, classical, and hellenistic Greek literature*. Leiden: Brill, 1997.
- ERBSE, H. “Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiod’s *Erga*”. *Hermes* 121: 12-28, 1993.
- FORD, A. *The origins of criticism: literary culture and poetic theory in classical Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. 3ª ed. München: Beck, 1962.
- HEATH, M. “Hesiod’ didactic poetry”. *Classical Quarterly*. Oxford, n. 36, p. 245-63, 1985.
- HESÍODO (a sair) *Trabalhos e dias*. Tradução, introdução e notas: C. Werner. São Paulo: Hedra.
- ISEBAERT, L. “Le rossignol et l’épervier (Hésiode, *Travaux* 202-13)”. *Les Etudes Classiques*. Namur, n. 56, p. 369-77, 1988.
- KERSCHENSTEINER, J. “Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods *Erga*”. *Hermes*. Wiesbaden, n. 79, p. 149-91, 1944.
- LECLERC, M.-C. “L’épervier et le rossignol d’Hésiode: une fable a double sens”. *Revue des Etudes Grecques*. Paris, n. 105, p. 37-44, 1992.
- LfgRE = SNELL, B. (fundador) *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.
- LONSDALE, S. H. “Hesiod’s hawk and nightingale (*Op.* 202-213): fable or omen?.” *Hermes*. Wiesbaden, n. 117, p. 403-12, 1989.
- MARG, W. *Hesiod: Erga*. Zürich: Artemis, 1968.
- MARKS, J. *Zeus in the Odyssey*. Cambridge, MA-London: Center for Hellenic Studies, 2008.
- MARTIN, R. P. “Hesiod and the didactic double”. *Synthesis*. La Plata, n. 11, p. 31-54, 2004.
- MEULI, K. “Herkunft und Wesen der Fabel”. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 2. Organizador: Thomas Gelzer. Basel: Schwabe, 1975.

- MORDINE, M. J. "Speaking to kings: Hesiod's *ainos* and the rhetoric of allusion in the *Works and Days*." *Classical Quarterly*. Oxford, n. 56, p. 363-73, 2006.
- NAGY, G. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in archaic Greek poetry*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1979.
- *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*. London: Johns Hopkins University Press, 1990a.
- *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990b.
- NEITZEL, H. "Pandora und das Faß: Zur Interpretation von Hesiod, *Erga* 42-105". *Hermes*. Wiesbaden, n. 104, p. 387-419, 1976.
- NICOLAI, W. *Hesiods Erga: Beobachtungen zum Aufbau*. Heidelberg: Carl Winter, 1964.
- NILSON, N. G. (2007) *Aristophanis fabulae*. Oxford: Clarendon Press
- PUCCI, P. *Hesiod and the language of poetry*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1977.
- PUELMA, M. "Sänger und König: Zum Verständnis von Hesiods Tierfabel." *Museum Helveticum*. Basel, n. 29 p. 86-109, 1972.
- ROOD, N. J. "Implied vengeance in the simile of grieving vultures (Odyssey 16, 216-19)". *Classical Quarterly*. Oxford, n. 56, p. 1-11, 2006.
- ROUSSEAU, P. "Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode". In: Blaise, Judet de la Combe & Rousseau, 1996.
- "L'intrigue de Zeus". *Europe*. Paris, n. 865, p. 120-158, 2001.
- SCHMIDT, J.-U. *Adressat und Paraineseform: zur Intention von Hesiods 'Werken und Tagen'*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- SELLSCHOPP, I. *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*. Hamburg: Philosophische Fakultät der Hamburgischen Universität, 1934.
- STEINER, D. "Feathers flying: avian poetics in Hesiod, Pindar, and Callimachus". *American Journal of Philology*. Baltimore, n. 128, p. 177-208, 2007.
- "Fables and frames: the poetics and politics of animal fables in Hesiod, Archilochus, and the *Aesopica*". *Arethusa*. Baltimore, n. 45, p. 1-14, 2012.
- VERDENIUS, W. J. "Aufbau und Absicht der *Erga*". In: *Hésiode et son influence. Entretiens sur l'Antiquité classique* 7. Vandoeuvres/Genève, 1962.
- *A commentary on Hesiod: Works and Days vv.1-382*. Leiden: Brill, 1985.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VOLK, K. *The poetics of Latin didactic*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WEST, M. L. *Hesiod 'Works & Days': edited with prolegomena and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

— *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*. Volumen 1: Archilochus, Hipponax, Theognidea. Edition altera aucta atque emendata. Oxford: Clarendon, 1989.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich *Hesiodos Erga*. Berlin: Weidmann, 1928.

Recebido em 02 de outubro de 2012.

Aprovado em 27 de outubro de 2012.