

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS**

ELIANE QUINELATO

**A FIGURATIVIZAÇÃO DO TRABALHO
NAS FÁBULAS DE ESOPO**

**ARARAQUARA
2009**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
JÚLIO DE MESQUITA FILHO**

ELIANE QUINELATO

**A FIGURATIVIZAÇÃO DO TRABALHO
NAS FÁBULAS DE ESOPO**

**Tese apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras de Araraquara,
Unesp, para a obtenção do título de
Doutor em Letras (Área de
concentração: Estudos Literários).**

**Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Celeste
Consolin Dezotti**

**ARARAQUARA
2009**

Para Amélia dos Santos, minha mãe,
que nunca se esqueceu de mim em suas orações.

AGRADECIMENTOS

Ainda que faltem palavras para expressar toda a gratidão e carinho que sinto por essa amiga, agradeço, especialmente à Prof^a. Dr^a. Maria Celeste Consolin Dezotti, orientadora desta pesquisa, por ter acreditado em todos os meus sonhos - a iniciação científica, o mestrado e o doutorado, e por tê-los abraçado comigo. Agradeço a paciência, a compreensão, o carinho, a dedicação, a honestidade e o respeito, características que fazem dessa orientadora uma Mestra ímpar.

“A fábula não é, então, uma historieta sem importância, mas um sério estudo sobre o que Guimarães Rosa definia como o ‘homem humano’.” (FIORIN, 1999, p. 399)

RESUMO

Esta tese de doutorado intitulada “A figurativização do trabalho nas fábulas de Esopo” propõe o exame, à luz da teoria semiótica greimasiana, de um conjunto de fábulas esópicas que tematiza o trabalho.

Nas fábulas, observamos que poucas são as personagens que têm consciência da necessidade do trabalho para a sobrevivência, pois a maioria dos textos explicita uma visão disfórica sobre esse tema. O tipo de trabalho que aparece elogiado por algumas personagens é, sobretudo, o trabalho agrícola e as demais atividades ligadas ao campo, mas essa visão não é compartilhada por todos os atores que compõem o mesmo espaço narrativo. Chama a atenção o fato de a maioria das personagens atribuírem valores disfóricos ao trabalho que realizam por diversos motivos: muitas delas são exploradas por um opressor que as fazem trabalhar incessantemente, sem direito a qualquer tipo de lazer; outras não recebem o alimento, que sempre aparece figurativizado como recompensa pelo trabalho; há ainda aquelas que rivalizam com outras personagens por desqualificar a profissão do outro e atribuir qualidades apenas às suas atividades, julgando-se os únicos merecedores da recompensa. De qualquer forma, esses atores nunca estão satisfeitos com o trabalho que executam e tentam libertar-se dele de alguma forma, ainda que suas atitudes resultem em malogro.

Devido ao fato de o tema do trabalho ser constantemente retratado na literatura grega, aliaremos aos estudos dos mecanismos lingüístico-discursivos, o estudo de outros textos da cultura, que dialogam diretamente com as fábulas do nosso *corpus*.

Palavras-chave: fábulas; trabalho; semiótica; figuratividade; enunciação.

Résumé

Cette thèse de doctorat intitulée « La figurativisation du travail dans les fables d'Ésope » propose l'examen, à la lumière de la théorie sémiotique greimasienne, d'un groupe de fables ésopiques qui thématise le travail.

Dans les fables, nous observons que peu sont les personnages qui ont conscience de la nécessité du travail pour la survie, car la plupart des textes explicite une vision dysphorique sur ce thème. Le type de travail qui se présente loué par quelques personnages est, surtout, le travail agricole et les autres activités concernant la campagne, mais cette vision n'est pas partagée par tous les acteurs qui composent le même espace narratif. Il nous fait remarquer le fait que la plupart des personnages attribue des valeurs dysphoriques au travail qu'ils réalisent par des motifs divers: beaucoup d'eux sont exploités par un oppresseur qui les fait travailler continûment, sans droit à n'importe quel type de loisir ; autres ne reçoivent pas la nourriture, toujours montrée figurativisée comme la récompense par le travail réalisé ; il y en a encore ceux qui rivalisent avec les autres personnages car ils disqualifient la profession de l'autre et n'attribuent que des qualités à ses propres activités et se jugent être les seuls qui méritent la récompense. De toute façon, ces acteurs ne sont jamais satisfaits du travail qu'ils exécutent et ils essaient de s'en libérer de n'importe quelle manière, même si ses attitudes subissent un échec.

Puisque le thème du travail est constamment présenté dans la littérature grecque, on alliera aux études des mécanismes linguistiques-discursifs, l'étude d'autres textes de la culture qui dialoguent directement avec les fables de notre *corpus*.

Mots-clés: fables; travail; sémiotique; figurativité; énonciation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
A FÁBULA GREGA: DA TRADIÇÃO ORAL AO GÊNERO LITERÁRIO	18
1.1 A fábula como prática oral	20
1.2 A fábula como gênero literário	25
1.3 A estrutura do discurso narrativo	28
1.4 A problemática da moralidade	31
1.5 O objeto de análise e a temática do <i>corpus</i>	37
CAPÍTULO II	
CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE TRABALHO	46
2.1 A ideologia grega de trabalho.....	48
* Xenofonte.....	50
* Platão.....	54
* Aristóteles.....	60
2.2 As reflexões modernas sobre o trabalho na Grécia Antiga.....	64
2.3 O trabalho compulsório na Grécia Antiga: breves explicações.....	77
2.4 As concepções modernas de trabalho compulsório na Grécia Antiga.....	81
CAPÍTULO III	
O TRABALHO RETRATADO NA LITERATURA GREGA	91
3.1 A sociedade na época homérica	91
3.2 Formas de trabalho representadas por Homero	93
3.3 A sociedade na época de Hesíodo	100
3.4 O trabalho retratado por Hesíodo	102
3.5 Lazer: privilégio dos nobres	110
CAPÍTULO IV	
O TRABALHO NAS FÁBULAS ESÓPICAS.....	115
4.1 O Instrumental teórico.....	116
4.2 O percurso gerativo de sentido	117

4.3 Figuratização e fábula	119
4.4 A configuração discursiva e o percurso figurativo	122
4.5 O conceito de isotopia.....	123
4.6 Análises.....	125

CAPÍTULO V

REFLEXÕES SOBRE A ENUNCIÇÃO.....	162
5.1. Enunciação e fábula.....	163
5.2 Semântica e sintaxe discursiva das fábulas	172
5.3 Enunciação e polifonia.....	176
5.4 A práxis enunciativa	183

CONCLUSÃO.....	188
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	192
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Desde nossa graduação, detivemo-nos no estudo das fábulas esópicas, sempre com o apoio financeiro do CNPq. Embora seja um gênero pouco estudado, as fábulas mostraram-nos o quanto seu estudo era significativo e imprescindível para a compreensão da civilização grega, cuja herança cultural que nos legou é indiscutível.

Nossa primeira pesquisa foi *A tradição da fábula grega: Esopo e Babrius*. Esse estudo ocupou-se da tradução e análise de um conjunto de fábulas escritas em prosa, atribuídas ao fabulista Esopo, e de fábulas escritas em versos por Babrius, autor menos conhecido entre nós. A pesquisa tinha o objetivo de desvendar o *ethos* do leão, do lobo e da raposa, personagens assíduos no palco das fábulas. Por meio do discurso narrativo, que figurativizava as ações individuais ou em conjunto desses animais, foi possível desvendar ideologias e compreender os motivos pelos quais certos humanos ora podem ser denominados “raposa”, ora “leão”, pois, como é sabido, a fábula coloca em cena animais, seres mitológicos, objetos, etc., que representam ações tipicamente humanas¹. O enunciador, ao atribuir ações humanas a seres não-humanos nos faz refletir sobre determinados comportamentos construídos na narrativa, que, muitas vezes, assemelham-se às nossas atitudes.

O segundo estudo, ainda realizado na graduação, focou-se nas personagens femininas que atuavam constantemente no cenário fabulístico. Intitulado *A tradição da fábula grega e o feminino: Esopo e Babrius*, a pesquisa objetivou desvendar os motivos que levavam os gregos a estabelecer, nos textos das fábulas, comportamentos condenáveis às personagens do sexo feminino, como a cadela, a doninha, etc., enquanto reservava ao sexo masculino, atributos positivos e comportamentos exemplares. A suspeita de que os gregos sustentassem uma visão misógina contra a mulher estimulou-nos a buscar, em outros textos da cultura, subsídios que comprovassem nossa suposição. Assim, aliamos ao estudo das fábulas o estudo de um poema

¹ Este trabalho foi publicado nos Anais do XIV Celip, em outubro de 2001.

Introdução

de Simônides de Amorgos, denominado *Jambo das mulheres*, que faz uma sátira ao feminino associando-as a certas espécies do mundo animal.²

Ao ingressarmos no mestrado, nosso foco de estudo passou a ser a rivalidade que se instaurava entre as personagens das fábulas, evidentes sobretudo no discurso narrativo. A dissertação denominada *Investigações sobre a rivalidade nas fábulas gregas* tinha como objetivo desvendar a rivalidade, motivada, na maioria das vezes, pelas paixões da inveja e do ciúme. Modalizadas por essas paixões, as personagens rivalizam em busca de glória e honra pessoal, sem se importar com a consequência de seus atos. O exame do *corpus* mostrou que o enunciador prima por valores caros à aristocracia, pois figurativiza como “inferiores” as personagens que fracassam na busca pelo sucesso.

Aproveitando toda a experiência adquirida até agora, pretendemos, nesta tese de doutorado, compreender o motivo pelo qual a representação do trabalho nas fábulas de Esopo se faz de forma tão negativa, pois notamos a grande aversão das personagens ao trabalho.

A visão grega de trabalho é, até hoje, objeto de estudo e reflexões entre os estudiosos devido ao fato de este tema aparecer retratado em vários gêneros literários e oscilar no que se refere aos aspectos positivos e negativos que se faz dele.

Na Antigüidade, o trabalho aparece sempre sob duas vertentes – uma positiva e outra negativa – e vários são os estudos que apontam essa dualidade. A visão positiva aparece, na maioria das vezes, associada ao trabalho agrícola, enquanto a visão negativa está atrelada ao trabalho técnico. Trabalhar para outra pessoa também implica rejeição, pois é um tipo de trabalho que assemelha-se ao trabalho escravo. O ideal para os gregos era que o homem

² O desenvolvimento deste trabalho juntamente com nossa orientadora, além de muito prazeroso, foi de suma importância em nossa jornada acadêmica, pois recebeu o título *Menção Honrosa* no Congresso de Iniciação Científica, realizado na cidade de Bauru, em 2001, e é um dos capítulos que compõem a obra *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*, organizado pelo Prof^o. Dr. Pedro Paulo A. Funari, e publicado pela Editora Unicamp, em 2003.

Introdução

possuísse muitos escravos trabalhando em suas terras e fazendo crescer o seu patrimônio, enquanto ele, o senhor, ia às assembléias tratar dos assuntos políticos de sua comunidade.

Essa visão é bem difundida nos estudos críticos e alguns aspectos dessa postura podem ser observados, também, na literatura. Homero descreve muitas cenas de trabalho em suas epopéias, que podem ser observadas nos momentos em que o poeta coloca seus mais caros heróis realizando atividades de trabalho ou referindo-se a certos trabalhadores com simpatia. Nos poemas homéricos não encontramos hostilidade nas referências ao trabalho. Isso é até compreensível, uma vez que a preocupação do poeta é retratar o lado nobre de seus heróis aristocratas e não a vida cotidiana dos gregos pobres. Já o poeta Hesíodo, caracteriza-o ora como essencial para que o homem esteja em comunhão com os deuses, ora como um castigo divino.

Entretanto, essa dualidade não é uma regra fixa em outros gêneros literários. Encontramos, nas fábulas esópicas, rejeições até mesmo em relação ao trabalho com a terra, que, culturalmente, estava ligado às questões de caráter religioso. Nas fábulas em que há duas ou mais personagens por exemplo, ao menos uma delas é movida pela paixão da insatisfação e tenta libertar-se do trabalho, seja doméstico, agrícola ou técnico. Os que se mostram disciplinados e conscientes da necessidade do trabalho para a sobrevivência, geralmente são em número bem reduzido e esse grupo é composto por aqueles que lidam com a terra, normalmente trabalhando em lavouras próprias.

Todos desejam livrar-se do trabalho. Alguns, vendo-se impossibilitados de livrar-se da labuta devido à presença vigilante de um opressor, questionam o fato de as demais personagens que compõem o mesmo espaço narrativo não trabalharem em igual proporção, mas receberem a comida, vista sempre como recompensa pelo trabalho. Há ainda os que julgam desprovido de utilidade o fazer alheio e consideram as suas atividades mais importantes e merecedoras de recompensa.

Introdução

A partir dessas constatações, propomos estudar a representação do trabalho nas fábulas esópicas por meio da análise de um *corpus* constituído por 18 textos.³ São eles: *Hermes e a Terra*, *O lavrador e seus filhos*, *A formiga e o escaravelho*, *A cigarra e as formigas*, *A novilha e o boi*, *Os menagurtes*, *O jumento e o jardineiro*, *Os jumentos recorrem a Zeus*, *O jumento que transportava sal*, *A mulher e suas criadas*, *Os dois cães*, *O jumento e o mulo transportando a mesma carga*, *O ferreiro e seu cãozinho*, *A cabra e o jumento*, *O cavalo e o soldado*, *O cavalo e o palafrenero*, *O jumento que julgava feliz o cavalo* e *O jumento selvagem e o jumento doméstico*.

Acreditamos que o arranjo figurativo possa denunciar as condições de trabalho a que estas personagens estão submetidas e, conseqüentemente, desvendar os motivos que levam a maioria delas a rejeitá-lo e uma minoria a enaltecê-lo. Por este motivo, independentemente de o discurso moral condenar ou aprovar as atitudes desses trabalhadores, analisaremos apenas o discurso figurativo de cada fábula, pois acreditamos que é através do exame dessa porção de texto que desvelaremos a razão da aversão das personagens ao trabalho⁴.

Quanto à metodologia, embora não sejamos semioticistas, sempre vimos com bons olhos a teoria semiótica greimasiana por ser um arcabouço teórico que abre amplo leque de possibilidades ao analista, permitindo sua aplicação a uma variada gama de textos: verbais, não-verbais, literários, pictóricos, etc. Estamos conscientes, entretanto, da complexidade da teoria e de todas as dificuldades que permeiam a assimilação de seus conceitos. Ainda assim, faremos uso de parte de seu complexo teórico como apoio à análise da construção do sentido dos textos, sobretudo no que diz respeito ao nível discursivo, local privilegiado para o desvelamento da posição ideológica do sujeito da enunciação.

³ Todas as fábulas foram extraídas da edição bilíngüe de Manuel Azeleza de Souza. **As fábulas de Esopo**. Rio de Janeiro: Thex, 1999.

⁴ A moralidade dos textos será mencionada em nota de rodapé a fim de que o leitor tenha acesso ao texto completo.

Introdução

Além da análise, apoiaremos-nos nas próprias fontes gregas e em outros estudos especializados sobre o assunto, por julgarmos necessário um estudo que concilie a análise dos mecanismos lingüístico-discursivos, em especial os elementos da semântica discursiva – percursos temáticos e figurativos – com o exame das relações contextuais e dialógicas que as fábulas mantêm com outros textos da cultura.

Nesse sentido, é possível fazer uma análise contextual das fábulas que tematizam o trabalho desde que, como entende a semiótica, “o contexto seja entendido e examinado como uma organização de textos que dialogam com o texto em questão” (BARROS, 2001, p.83).

Há vários textos que dialogam com as fábulas dentro da cultura grega. Seguramente podemos nos reportar, na literatura grega, ao poeta Hesíodo, que em sua obra *Os trabalhos e os dias*, faz uma ode ao trabalho. Nesta obra é possível apreender o incentivo ao trabalho agrícola, que “enche o celeiro, pois a fome é sempre do ocioso companheira”. (HESÍODO, 1990, vv.301-302). Entretanto, nota-se, no poema, certa dualidade: ao mesmo tempo que é possível apreender o incentivo ao trabalho, sobretudo ao trabalho agrícola, ressalta-se, no mito de *Prometeu e Pandora* que o trabalho é um “mal”, um castigo aos homens aplicado por Zeus devido às desavenças que o Cronida teve com Prometeu, quando este zombou de Zeus na divisão de um sacrifício e depois lhe roubou o fogo e o deu aos homens. Como punição a Prometeu, Zeus acorrentou o Titã em um rochedo para que uma ave lhe comesse o fígado e castigou os homens enviando-lhes a formosa Pandora. A partir da primeira mulher, os homens vêm-se fadados ao trabalho, pois, ao contrário da idade de ouro em que a terra brotava espontaneamente, agora os humanos deveriam sofrer e obter o sustento com o suor do próprio rosto, retirando da terra seu próprio alimento.

Esse texto dialoga, quanto aos valores culturais, com as fábulas de nosso *corpus*: Hesíodo euforiza o trabalho agrícola e disforiza o sujeito ocioso, comparando-os com “zangões sem dardo, que ao trabalho das abelhas, ociosamente destroem”(HESÍODO, 1990,

Introdução

vv.304-305). O poeta alerta sobre o dever do trabalho que veio como um castigo e fundamenta a condição humana, separando deuses e homens.

Outro texto ao qual podemos fazer referência, é o tratado de administração doméstica que Xenofonte nos legou, denominado *Econômico*. Este escrito socrático dramatiza os ensinamentos que Sócrates transmite a Critobulo e os que o filósofo recebe de Iscômaco, cidadão afamado entre os gregos por ser considerado o ideal de homem: “um homem belo e bom”(XENOFONTE, 1999, XII).

Mais precisamente na primeira parte da obra, encontramos grande elogio às atividades agrícolas, pois até mesmo um nobre, cujas lavouras estão repletas de escravos, não deixa de realizar, ele mesmo, os trabalhos com a terra. Também não deixa de estar presente em *Econômico* a aversão ao trabalho técnico, que não exige do homem esforços, sacrifícios e suor, já que aqueles que praticam esse tipo de trabalho ficam ao abrigo do sol e vivem uma vida sedentária.

Esses apontamentos desafiam-nos a investigar, também, a interdiscursividade entre as fábulas e os demais textos da cultura, evidenciada por meio da figurativização. Sendo a enunciação um ato de escolha do sujeito que enuncia, é na alteração de programas narrativos, papéis actanciais e temáticos e modos diferentes de figurativizar o tempo, o espaço e os atores, que se sustenta a ideologia do discurso.

Assim, dividimos nossa tese da seguinte forma: o primeiro capítulo tem como objetivo mostrar os caminhos que a fábula grega percorreu até consolidar-se como gênero literário autônomo. Da prática discursiva ao gênero literário, a fábula sofreu várias transformações estruturais até ser veiculada em coletâneas da forma como a conhecemos hoje. Os chamados *promítios* e *epimítios* – termos usados para denominar a moralidade das fábulas gregas – são alguns dos aspectos estruturais incorporados ao texto escrito. Algumas reflexões sobre essa

Introdução

porção de texto também estarão inseridas neste capítulo com a finalidade de explicar os motivos que nos levaram a priorizar o estudo do discurso figurativo do *corpus*.

No segundo capítulo – “Considerações sobre a noção de trabalho” – exporemos o pensamento de Xenofonte, um importante historiador grego, que trata das diferenças que concernem aos dois tipos de atividades mais comuns no mundo grego: a agricultura e o trabalho manual. Também pretendemos mostrar como dois dos principais filósofos da Antigüidade, Platão e Aristóteles, viam o trabalho. As teorias positivas e negativas em relação ao trabalho na Grécia serão explanadas, no decorrer do capítulo, por meio das reflexões que alguns estudiosos modernos fizeram acerca do tema, mostrando a divergência de opiniões que permeia o tema. Há que se ressaltar, também, o tipo de vocabulário utilizado para expressar a idéia de “trabalho”, pois os gregos não têm um termo específico para denominá-lo; podemos, contudo, apontar os vocábulos encontrados com maior freqüência na literatura para expressar esta noção. Ainda neste capítulo, falaremos das formas de trabalho compulsório que sabemos haver existido, tais como o trabalho escravo. Os apontamentos gerais sobre o trabalho escravo têm como objetivo mostrar o modo de vida e os tipos de atividades que eles realizavam, além de conter uma breve reflexão sobre o vocabulário grego utilizado para denominá-los. Ser reduzido à condição de escravo era humilhante para os gregos e isso ajuda a explicar a aversão que os cidadãos sentiam pelo trabalho, pois trabalhar o dia todo era semelhante a ser escravo.

O terceiro capítulo intitulado “O trabalho retratado na literatura grega” mostra qual o tratamento dado ao tema na poesia de Homero e de Hesíodo, poetas fundamentais a serem estudados e em cujas obras há dezenas de referências a vários tipos de trabalho: escravo, agrícola, trabalhos de carpintaria realizados pelos próprios nobres etc. Um olhar sobre o lazer também será contemplado nesta seção, uma vez que esse era um privilégio exclusivo dos nobres e as epopéias homéricas estão repletas dessas representações.

Introdução

No quarto capítulo, fazemos análise das fábulas, procurando mostrar a diversidade figurativa por meio da qual o enunciador constrói seu discurso, na maioria das vezes, colocando em cena personagens contrárias ao trabalho. Observar-se-á uma duplicidade de vozes veladas no próprio discurso figurativo das fábulas, cerne de nosso trabalho.

A questão da duplicidade de vozes que permeiam os textos será explorada no capítulo V a partir dos estudos semióticos sobre a enunciação. Outras reflexões sobre a sintaxe e a semântica das fábulas serão explanadas no mesmo capítulo, a partir dos estudos de Lima (1984).

Os conceitos de Bakhtin serão retomados para que possamos complementar nossas reflexões sobre a enunciação e falar acerca das vozes presentes no discurso das fábulas. Ainda nesta parte do trabalho, faremos menção aos estudos de Cascajero (1991) por seguirem a mesma linha de raciocínio do semiótico russo.

No sexto capítulo estão as conclusões a que chegamos a partir de nossa atividade analítica e temos consciência de que elas não são definitivas. Devido à complexidade do tema, muitas foram nossas inquietações, pois há contradições insolúveis dentro das próprias fontes utilizadas como referência e que aparecem retratadas na literatura.

Optamos, então, por priorizar os estudos que possuíam uma linha de raciocínio comum aos demais, e relacioná-los ao nosso objeto de estudo. A nossa leitura centrou-se tão somente nas fábulas anônimas atribuídas a Esopo, sem analogia com diferentes versões do mesmo texto, construída por outros fabulistas da Antigüidade, o que poderia gerar outros resultados.

Esperamos que os estudos realizados desde a graduação e a elaboração desta tese venham somar aos poucos trabalhos, no Brasil, sobre a fábula no mundo antigo. Temos consciência de que essa não é a única leitura possível, mas foi a que nos pareceu mais sensata neste momento.

CAPÍTULO I

A FÁBULA GREGA: DA TRADIÇÃO ORAL AO GÊNERO LITERÁRIO

É sabido que a maior parte da herança cultural literária que a Grécia nos legou é de cunho oral e tem a poesia como principal veículo de comunicação social.

Para Havelock (1996, p.15), o que contribuía para que o mecanismo poético garantisse a transmissão de valores às gerações posteriores era a forma por meio da qual o assunto era apresentado: havia uma estreita associação entre as imagens e o assunto a ser comunicado e “nesta ação lingüística todos os sujeitos do enunciado têm de ser narrativizados, isto é, agentes que fazem alguma coisa independentemente de serem pessoas reais ou personagens personificadas” (HAVELOCK,1996, p.95-96). Assim, por meio de uma narrativa, o enunciator ilustrava comportamentos e ações humanas que deveriam ser imitadas ou evitadas, obviamente, de acordo com os padrões ideológicos e culturais da época.

Além disso, o uso de fórmulas e frases padronizadas, típicas da poesia, facilitava a memorização, possibilitando ao poeta a transmissão de conteúdos imbuídos de valores morais, sempre adaptados a determinado contexto social ao qual se desejava fazer referência. Com isso, a poesia desempenhava a função de transmitir valores, preservar a tradição que governava a sociedade corrente e instruir os gregos que nela viviam.

O autor ressalta ainda que os contadores de histórias orais não tinham o assunto como fim último, e sim a preocupação com a instrução que projetavam em suas histórias, com o fato de elas estarem unidas à memória social e traduzidas por meio de exemplos. Cumpriam essa função sobretudo os poetas Homero, Hesíodo e Píndaro, considerados pelos gregos os “professores da Grécia”, e perpetuadores da cultura. Suas poesias eram prioridade na educação de um público seletivo, constituído de nobres e aristocratas.

De fato, na Antigüidade, a poesia teve um papel fundamental no processo de educação dos gregos. Por outro lado, não podemos deixar de ressaltar que essa preocupação didática estava presente também nos textos em prosa, pois havia outros tipos de narrativas orais com a preocupação de transmitir valores morais. Estamos nos referindo especificamente às fábulas, cuja origem remonta à tradição oral deixada pelos helenos e, por meio delas, os gregos transmitiam valores morais, ensinamentos e repreensões a certos comportamentos que deveriam ser evitados.

Pode-se afirmar seguramente que a maior parte dos estudos sobre a cultura ou sobre a literatura grega não inclui as fábulas dentro de um contexto literário privilegiado, lugar esse reservado às epopéias homéricas e à poesia didática de Hesíodo. No entanto, podemos encontrar, dentro da poesia antiga, fábulas ajustadas na forma poética sendo utilizadas como discurso exemplificador de certo tipo de comportamento a ser seguido ou evitado. A título de exemplo, podemos citar a presença da mais antiga fábula *O rouxinol e o falcão* presente na poesia hesiódica. No contexto citado, a fábula é proferida pelo próprio poeta Hesíodo que, como veremos posteriormente, utiliza-se de uma fábula para aconselhar.

Considerando toda a importância da oralidade no mundo antigo e tendo como certo o fato de a fábula fazer parte desse contexto, discutiremos sobre o caminho que a fábula grega percorreu até consolidar-se como gênero literário autônomo.

Inicialmente, partindo sobretudo dos estudos de Dezotti (1988), falaremos sobre as fábulas enquanto prática discursiva, ou seja, quando o enunciador fazia uso dessas narrativas para sustentar seu argumento, em contextos enunciativos orais e muito particulares. Em seguida, sem adentrarmos as inesgotáveis discussões teóricas acerca do gênero literário, apoiaremos-nos nos estudos de Adrados (1982) para discutir sobre como as fábulas, coligadas e inseridas em coletâneas, adquiriram caráter literário e tomaram a forma estrutural que

conhecemos hoje: uma narrativa figurativa seguida por um discurso temático/moralizante que retoma o contexto enunciativo e lhe atribui um valor moral.

Este capítulo ainda contempla uma breve explanação de como se estrutura o modelo típico do discurso narrativo das fábulas gregas e a principal temática veiculada por essas narrativas. Ainda que nosso objetivo não seja privilegiar a análise do discurso moral, uma breve reflexão sobre as possibilidades de origem e fixação dessa porção de texto no final de cada narrativa, nos auxiliará na compreensão dos valores ideológicos subjacentes ao elo que liga o discurso narrativo ao temático.

Por fim, há de se esclarecer qual será nosso objeto de estudo e o motivo que nos levou a determinar essa escolha.

1.1 A fábula como prática oral

Documentos comprovam que a origem da fábula é mais remota do que se imagina e que ela não é um gênero genuinamente grego. De acordo com as informações de Dezotti (2003, p. 21), há textos sumerianos oriundos do século XVIII a.C, que veiculam narrativas com animais antropomorfizados, semelhantes às fábulas que conhecemos hoje. As diferenças entre essas narrativas e as fábulas gregas concernem à forma de se estruturar o texto ou de se figurativizar determinado tema, uma vez que todo discurso é permeado por aspectos culturais distintos, caracterizadores de culturas e visões de mundo particulares.

Importa, pois, esclarecer que nos apoiamos nos estudos de Dezotti (1988, p. 107) ao atribuir o rótulo “fábula” a um conjunto muito mais amplo de narrativas do que as que conhecemos por meio de coletâneas de caráter literário. Para a autora, “o que confere a uma narrativa o estatuto de ‘fábula’, é uma orientação interpretativa apontada pela enunciação” (DEZOTTI, 1988, p. 107).

No que toca às fábulas veiculadas pelos gregos, a autora postula que, inicialmente, ela era utilizada como prática discursiva⁵, como forma alternativa de alguém estruturar seu discurso, pois o locutor poderia utilizar-se de uma narrativa ficcional ou de uma história verídica para concretizar seu argumento. Para citar um exemplo de argumento sustentado por um discurso ficcional, podemos nos reportar à conhecida fábula *O rouxinol e o falcão*, parte integrante do poema *Os trabalhos e os dias*, do poeta Hesíodo, que teria vivido no século VIII a.C.

Nesse período, a fábula é um αἶνος, palavra grega que costuma ser traduzida por “história”, e era usada pelos poetas arcaicos para referir-se a uma pequena narrativa, conforme mostra o poema de Hesíodo (vv.202): Νῦν δ’ αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς, que pode ser traduzido por: “Agora uma história falo aos reis mesmo que isso saibam⁶.” A seguir Hesíodo utiliza-se de uma fábula para ilustrar sua fala:

Assim disse o gavião ao rouxinol de colorido colo
no muito alto das nuvens levando-o cravado nas garras;
ele miserável varado todo por recurvadas garras
gemia enquanto o outro prepotente ia lhe dizendo:
“Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte;
tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;
alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.
Insensato quem com mais fortes queira medir-se,
de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame.”
(HESÍODO, vv. 203-211)

A história que o poeta conta é uma fábula em que a lei do mais forte prevalece e governa a vida, pois um falcão, ao segurar um rouxinol que implora para não ser devorado, não se condói dele, dizendo-lhe, perante suas súplicas, que, por ser mais forte, agirá como lhe aprouver. O pássaro deve manter-se calado, pois somente os iguais devem discutir, enquanto os inferiores devem permanecer quietos para que não sejam humilhados. De acordo com a narrativa, é desta maneira que se deve ler esta fábula.

⁵ DEZOTTI, Maria Celeste C. “A fábula grega: da prática discursiva ao gênero literário”. *Organon* (UFRGS), v.13, n. 27, pp. 137 a 146, 1999.

⁶ Tradução de LAFER, Mary de Camargo Neves, 1990.

Entretanto, inserida num contexto de desavença fraternal, esta fábula é proferida por Hesíodo ao seu irmão Perses, acusado de escamotear a divisão de uma herança deixada pelo pai. Na realidade o poeta constrói sua própria moralidade e dá outra finalidade a esta narrativa: ele a profere com a intenção de aconselhar seu irmão Perses a não agir como o falcão da fábula.

Este é um modelo clássico de narrativa que viria a se consolidar como “fábula” nos séculos posteriores. Escrita em versos e de acordo com os moldes da épica clássica, a narrativa conta com animais que dramatizam situações, interesses, sentimentos e paixões tipicamente humanas. A construção figurativa aliada ao caráter argumentativo típico deste tipo de texto denota paradigmas de comportamentos a serem seguidos ou evitados em determinada situação.

Confirma-se, assim, que nas narrativas da tradição, o discurso figurativo servia de ilustração para censurar ou aprovar determinadas atitudes dos seres humanos, e isso dependia do contexto e da intenção daquele que proferia a fábula, pois o discurso moral era construído pelo próprio enunciador da narrativa.

A outra forma de o locutor sustentar seu argumento, conforme postula Dezotti (1990), é usar histórias exemplares de caráter real, que poderiam ser contadas com a finalidade de exortar alguém a fazer algo. Um exemplo deste tipo de narrativa pode ser encontrado em uma passagem da *Odisséia* (XIV, 462-507), na qual Odisseu, com a finalidade de colocar à prova o porqueiro Eumeu no que se refere à hospitalidade grega, diz que vai proferir um αἶνος: εὐξάμενός τι ἔπος ἐρέω αἶνος γὰρ ἀνώγει ἠλεός, cuja tradução pode ser: “acabo de fazer minhas preces e deu-me na veneta de contar-lhes uma história”⁷. E Odisseu, disfarçado de mendigo, narra-lhe as peripécias e dificuldades que passou em batalha ao lado de Menelau, numa noite muito fria, sem um cobertor para proteger-se do inverno. Ao findar a história,

⁷ Nota-se, quanto ao termo grego, o uso da palavra αἶνος traduzido por “história”, por Donald Schüler. *Odisséia, v.3: Ítaca*. Porto Alegre: L&PM, 2007

Eumeu deu-lhe um manto, pois compreendeu que a intenção do forasteiro ao contar narrativa, era pedir-lhe um agasalho.

Heródoto⁸ recompõe uma situação enunciativa entre o rei Ciro e os povos jônios e eólios. O historiador documenta uma fábula que Ciro narrou aos mensageiros desses povos quando estes chegaram em sua corte oferecendo ajuda militar. Disse Ciro:

Certa vez um flautista, vendo peixes no mar, começou a tocar sua flauta, imaginando que os atrairia assim para a terra. Decepcionado em sua esperança ele apanhou uma rede, lançou-a e capturou uma grande quantidade de peixes; ao vê-los saltando ele disse aos peixes: “Parem de dançar agora, pois vocês não saíram para vir dançar ao som de minha flauta”. (ESOPO apud DEZOTTI, 1988, p. 114)

Ciro narra esta fábula a eles porque, certa vez, ao pedir-lhes apoio contra Cresos, teve seu pedido recusado. A intenção de Ciro era revidar, agindo da mesma maneira que eles agiram anteriormente, e fez isso por meio do discurso fabulístico.

As passagens citadas mostram o uso de narrativas como um recurso argumentativo típico do período arcaico, mas que não perdeu essa finalidade em séculos posteriores. Ao contrário, a popularidade da fábula aumentou entre os séculos VI e V a.C e coincide com o surgimento de Esopo na Grécia.

Pouco se sabe sobre a vida de Esopo, mas de acordo com a tradição, ele fora um escravo que viveu, provavelmente, no século VI a.C., e destacou-se por ser considerado muito hábil em proferir fábulas, fato que fez com que os gregos o intitulassem “Pai da fábula”. Daí em diante, a maioria das fábulas que circulavam na Grécia foi atribuída a Esopo e seu nome veiculado em toda a Hélade.

Assim, no século V a.C, o uso da fábula estendeu-se ao teatro, sendo possível encontrar referências ao fabulista e às suas fábulas na boca de Filocleão, personagem principal da comédia *Vespas*, de Aristófanes:

Filocleão: Escute menininha; vou lhe contar uma história muito bonita.
Padeira: Não quero ouvir história nenhuma!

⁸ Cf. Heródoto. **História**. I, 141.

A fábula grega: da tradição oral ao gênero literário

Filocleão: Um dia Esopo, voltando de um jantar viu-se perseguido por uma cadela indecorosa e bêbada que não parava de latir. “Cadela”, disse ele, “você faria melhor negócio trocando sua má língua por um pedaço de pão.”

(ARISTÓFANES, vs. 1400-1405)

No contexto ilustrado acima, bem típico da comédia, a fábula foi utilizada de forma muito grosseira pela personagem Filocleão, com a finalidade de ofender uma padeira que lhe cobrava pelos pães que ele a fizera derrubar. O maldoso Filocleão, que faz uma analogia entre as reivindicações da moça e os latidos de uma cadela, usa a fábula para desqualificá-la, dizendo que assim como os latidos de uma cadela são inúteis, as reivindicações da moça também seriam.

Nesse mesmo período, afloram os estudos filosóficos e largo uso desse tipo de discurso também fizeram os retores gregos, que usavam as fábulas como exercício argumentativo para seus alunos. Aristóteles nos diz na *Arte Retórica*:

“As fábulas convém ao discurso e têm a vantagem de que, sendo difícil encontrar no passado, acontecimentos inteiramente semelhantes, é muito mais fácil inventar fábulas. Para imaginá-las, assim como as parábolas, basta reparar nas analogias, tarefa essa facilitada pela Filosofia. É pois mais fácil encontrar argumentos pelas fábulas (...)” (RETÓRICA, XX,4)

Mais adiante, no capítulo dedicado aos exemplos, o filósofo faz referência a Esopo e usa uma de suas fábulas como exemplo argumentativo:

Esopo, falando aos sâmios em favor de um demagogo perseguido em justiça por crime capital, contou-lhes a fábula seguinte: “Uma raposa, ao atravessar um rio, caiu num fosso profundo e, não podendo de lá sair, agüentou durante muito tempo, mas foi assaltada por um enxame de carrapatos. Passeava por ali um ouriço que, ao ver a raposa, teve dó dela e perguntou-lhe: - Queres que te liberte dos carrapatos? – A raposa recusou. O ouriço perguntou o motivo da recusa. – É que, respondeu a raposa, os carrapatos já estão engurgitados de sangue e não me sugam mais; se tu os tiras, virão outros esfomeados que sugarão o pouco de sangue que me resta.” – Do mesmo modo, prosseguiu Esopo, “Sâmios, este homem já não vos prejudicará, pois é rico; mas, se o condenais à morte, outros virão, que, espicaçados pela sua pobreza, vos roubarão e dissiparão o erário público.” (RETÓRICA, XX, 3)

Essas referências mostram que, por mais obscuras que sejam as informações a respeito da origem da fábula grega e do fabulista Esopo, essas narrativas fixaram-se sob seu nome e foram veiculadas por toda a Grécia, adquirindo a popularidade que permanece até nossos dias.

1.2 A fábula como gênero literário

Não pretendemos, aqui, discutir questões teóricas relacionadas ao estudo dos gêneros do discurso. Nossa intenção é mostrar, a partir do trabalho de Adrados (1986) de que forma e por conta de quais características as fábulas passaram a adquirir ‘caráter literário’.

De acordo com o autor “todo aquele que deseja escrever um texto literário, consciente ou inconscientemente, acaba se ajustando a certos moldes já estabelecidos denominados ‘gêneros’”. (ADRADOS, 1982, p.33). O estudioso continua dizendo que, apesar da complexidade que envolve a classificação de uma obra dentro de determinado gênero⁹, o escritor sempre se aproximará de certas formas solidificadas culturalmente, pois é possível variar o conteúdo e adaptá-lo às circunstâncias sociais e ideológicas do momento.

Nesse sentido, podemos chamar de fábula literária aquelas narrativas inseridas em coleções, tal qual as conhecemos hoje sob o título de “Fábulas de Esopo”. Na realidade trata-se de textos anônimos de épocas tardias, coligidos e transcritos em coletâneas, mas que possuem uma estrutura comum.

Com exceção de algumas variantes, normalmente as fábulas registradas em coleções constituem-se de uma narrativa breve que, em geral, é protagonizada por personagens animais, plantas, objetos, deuses, homens tipificados em certas profissões, etc. Pode-se variar a forma e o conteúdo da narrativa para que ela se adapte às circunstâncias sociais e ideológicas distintas, de acordo com a época e condição histórica à qual pertence, mas a estrutura principal da fábula permanece a mesma: um texto narrativo/figurativo seguido de um texto temático/moral, que retoma o conflito instaurado na narrativa para extrair dele uma lição.

⁹ O autor faz referência ao fato de uma mesma obra poder se enquadrar num gênero em determinado momento histórico e pertencer a outro em época posterior.

Quanto ao período em que floresceu, a fábula enquanto gênero literário autônomo ocorre paralelamente ao advento da prosa como expressão literária na Grécia, durante o século VI a.C., e, conforme dissemos anteriormente, ela está associada à chegada de Esopo na Grécia.

Com o surgimento deste fabulário atribuído ao escravo, as palavras λόγος e μῦθος tomam o lugar do αἶνος e passam a circular na moralidade das fábulas através da seguinte fórmula “ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι”, costumeiramente traduzida por “A fábula mostra que (...)”, seguida, posteriormente, da mensagem que se quer enfatizar. O uso de tais termos contribuiu para que, entre os gregos, Esopo fosse citado como um λογοποιός - um contador de fábulas em prosa.

Por volta do século II e III a.C., surge uma coleção de fábulas coligida por Demétrio de Falero, discípulo de Aristóteles. De acordo com as informações de Adrados (1986, p. 131-135), Demétrio compilou cerca de cem fábulas atribuídas a Esopo e chamou-a *Esopéia*. Essa coleção, redigida em prosa, inaugurou o estabelecimento da fábula enquanto gênero autônomo e inspirou futuros autores, como Fedro, Bábrio, Aviano, Aftônio, etc., a reescrever esses textos de acordo com suas tendências ideológicas.

Outras coleções de fábulas foram surgindo após a de Demétrio, como a coleção em prosa da *Augustana*, composta de aproximadamente duzentas fábulas entre os séculos I e II a.C.; a *Acursiana*, escrita por volta do século III d.C., e a *Vindobonense*, um pouco mais tardia, pertencendo ao século VI d.C; essas duas, oriundas da *Augustana*, são igualmente atribuídas ao fabulista Esopo.

Adrados (1986) considera problemático atribuir a Esopo a autoria de todas as fábulas inseridas nessas coleções porque é possível encontrar nelas textos que precedem a existência do fabulista. Além disso, ao serem transportadas para o texto escrito, as fábulas perderam muito de sua forma original, o que impossibilita a certeza de sua autoria.

Para o autor, essas coleções não são puras, ou seja, elas são mesclas umas das outras, muitas vezes contaminadas por outros manuscritos, que poderiam trazer narrativas escritas pelos próprios compiladores. Ele acredita que todas essas questões dificultam o trabalho daqueles que pretendem estudar o gênero, pois ao tomarmos diferentes coleções com o propósito de analisá-las, nunca saberemos o que são versões da mesma fábula e o que são fábulas diferentes.

A título de exemplo, podemos citar a versão esópica da fábula *O rouxinol e o falcão*, tal qual aparece registrada nas coleções:

Um rouxinol, pousado sobre um alto carvalho, cantava segundo o seu costume. Um falcão, percebendo-o e como necessitasse de alimento, voou sobre ele e capturou-o. Vendo-se prestes a morrer, o rouxinol implorou-lhe que o soltasse, alegando que ele não era o suficiente para encher o papo de um falcão, e que este deveria, se carecia de alimento, atirar-se aos pássaros maiores. Então o falcão replicou: “Mas eu seria estúpido se soltasse a caça que tenho segura nas garras, para perseguir aquela que ainda não está à vista.”

Assim também, entre os homens, são insensatos aqueles que, na esperança de bens maiores, deixam escapar os que têm nas mãos. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 333)

Vê-se que esta narrativa está estruturada em prosa e possui um discurso moral que se atrela ao figurativo de forma a concordar com a atitude do falcão, generalizando a condição particular exposta pela fábula, pois aconselha aos homens ficarem com o que há de seguro, ainda que em pouca quantidade. Embora a moralidade da fábula da coleção seja distinta da que Hesíodo propôs em sua versão (“Insensato quem com mais fortes queira medir-se, de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame”, 1990, v. 210-211), nota-se, em ambas, a aprovação do enunciador à atitude do falcão. No entanto, Hesíodo utiliza desta narrativa na intenção de aconselhar o irmão a não agir como o falcão da fábula, posicionado-se, metaforicamente, na condição de rouxinol.

Como se pôde notar comparando-se a versão hesíodica e a esópica da mesma fábula, o discurso figurativo permite que se faça mais de uma leitura, possibilitando ao enunciador, a

construção de outra moralidade, relacionada, certamente, à posição ideológica que se quer afirmar.

Nesse sentido, a enunciação ganha relevância, pois é o contexto que vai determinar a focalização do enunciador. O texto de Hesíodo mostra uma discordância entre o enunciador anônimo da narrativa, que aprova a atitude do falcão, e o próprio poeta Hesíodo, que se posiciona como enunciador desta narrativa, mas lhe confere nova interpretação e censura a atitude do falcão. No texto das coleções esópicas, o enunciador reafirma a ideologia do falcão, pois concorda com sua atitude.

1.3 A estrutura do discurso narrativo

Conforme Adrados, em seu estudo *La fabula griega como genero literario*, os gregos não possuem o mérito de serem os inventores das fábulas, mas, ainda que não tenham sido eles os criadores do gênero, lhe atribuíram características próprias, sobretudo em relação à forma e ao conteúdo desses textos.

Quando fala em forma, Adrados (1982, p. 34) refere-se aos elementos formais do gênero, que podem variar em certa medida, mas que estabelecem certa uniformidade estrutural, que permite a esses textos serem incluídos dentro do gênero fabular.

Estamos nos referindo à estrutura do discurso narrativo e, particularmente, ao arranjo do esquema narrativo em relação às personagens que atuam nas fábulas. Aparentemente simples, o discurso narrativo é figurativizado por protagonistas tipificados e sua estrutura é relativamente fixa: apresenta uma situação inicial, um conflito, que também pode ser chamado de enfrentamento (físico ou verbal) e uma conclusão, tal como vimos na ilustração da fábula *O rouxinol e o falcão*.

Nas palavras de Adrados (1982, p. 39), essa estrutura de texto pode ser considerada um “tipo central”, privilegiado nas coleções. Entretanto, outras variações formais podem ser encontradas, como por exemplo, as narrativas em que há um conflito entre duas personagens, mas que acaba sendo resolvido entre elas próprias, por meio do debate, como se pode observar através da fábula *A leoa e a raposa*:

Uma leoa era censurada por uma raposa pelo fato de dar à luz um só filhote de cada vez. “Um só”, respondeu ela, “porém leão.”

Eis que o mérito não deve ser medido em razão da quantidade, mas tendo em vista a qualidade. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 219)

Vê-se que não houve um confronto físico entre as personagens, mas pode-se afirmar que a leoa vence o debate, uma vez que deixa a raposa sem palavras devido ao fato de impor um discurso que prima pela superioridade natural da espécie.

Outras tipologias de atores podem ser observadas, como por exemplo, nas fábulas constituídas por três personagens, em que o terceiro interfere no conflito, seja como mero observador, seja como formador de opinião. Um bom exemplo de personagem observador interferindo no conflito pode ser encontrado na fábula *A águia de asas podadas e a raposa* (ESOPO apud SOUZA, 1999, p. 9), em que uma águia, tendo sido capturada por um homem que lhe corta as penas e a põe num galinheiro, passa a viver triste e desolada. Entretanto, comprada por outro homem que lhe proporciona tratamento adequado para o nascimento e crescimento de novas penas, a águia, agradecida, arrebatou lebres e o presenteia. Uma raposa observadora faz uma crítica à atitude da águia dizendo-lhe que ela não deveria presentear ao segundo dono, visto que ele já é bom por natureza, mas ao primeiro, pois, sendo perverso, poderia capturá-la novamente e privá-la das asas.

Um exemplo de personagem formador de opinião pode ser encontrado na fábula *A águia, o gaio e o pastor*, em que um gaio, tomado de emulação por uma águia que abate uma ovelha, tenta imitá-la sobrevoando um carneiro, mas acaba enredado em suas lãs e capturado pelo pastor, que lhe corta as asas e o dá de presente aos seus filhos. O pastor é o julgador da

ação do gaio, pois quando os filhos lhe indagam sobre qual seria a espécie da ave capturada, o pai lhes responde “Pelo que sei, com certeza é um gaio; mas segundo sua pretensão, é uma águia”. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 15). Esta narrativa mostra que o pastor manipula a opinião dos filhos induzindo-os a considerar pretensiosa a atitude do gaio, reforçando a incapacidade de este animal equiparar-se à águia na atividade de caça.

Outras personagens podem agir sozinhas e sofrer um dano por meio de suas próprias ações, como a doninha, que se põe a lamber uma lima na oficina de um ferreiro e tem sua língua decepada. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 99)

De qualquer maneira, essas variações relativas à estruturação da narratividade, em especial, à diversidade actorial constatada através dos exemplos, não interferem na constituição do gênero porque, segundo Adrados (1982, p. 34) os elementos que não podem faltar são os que caracterizam propriamente a fábula como, por exemplo, o fato de ela personificar animais ou outros seres com a finalidade de transmitir um ensinamento. Para o autor:

A fábula é um exemplo que mostra algo que se sucedeu no passado como protótipo de alguma coisa que pode repetir-se a qualquer momento. Atua, assim, como advertência, crítica ou ensinamento dirigidos por um ‘eu’ a um ‘tu’. (ADRADOS, 1982, p. 35)

O mesmo pode-se afirmar quanto à variação do conteúdo desses textos, que engloba a temática figurativizada. Como a fábula coloca em cena personagens que dramatizam ações humanas, ela incluirá nessas ações as paixões e sentimentos negativos e positivos, que permeiam as atitudes dos humanos. Apenas para citar alguns temas contemplados pelas fábulas, podemos começar pela condenação às paixões excessivas, como o orgulho da beleza ou da força física, a inveja, a jactância, o ciúme, a gula, etc. Pode-se, ainda, encontrar severas críticas aos tolos, que se deixam enganar devido a sua ingenuidade perante os mais audaciosos, cujo exemplo típico é a raposa astuta. As personagens que desejam alterar sua

posição social ou condição natural também são passíveis de punições, pois a maioria das fábulas defende que o homem deve contentar-se com aquilo que é ou com aquilo que tem.

De qualquer modo, essas variações já apontam concepções ideológicas distintas, que podem advir de diferentes momentos históricos, pois ainda que se trate de um texto ficcional anônimo e oriundo de uma cultura popular permeada de valores culturais longínquos, é possível refletir, através da análise discursiva, sobre as ações tipicamente humanas que ora aparecem exaltadas, ora condenadas. Tais ações podem denunciar aspectos padronizados do comportamento humano, dos valores culturais e das relações sociais entre os gregos.

1.4 A problemática da moralidade

Um dos aspectos mais intrigantes e que inquieta a maioria dos estudiosos das fábulas diz respeito à moralidade acoplada ao texto figurativo. É que, muitas vezes, encontramos versões de uma mesma fábula com variações na moralidade, como pudemos observar, mais uma vez, na versão hesiódica de *O rouxinol e o falcão* em comparação com a versão esópica.

Podemos citar ainda outras particularidades. Há fábulas em que a moralidade disposta no final da narrativa destoa daquela implícita no texto figurativo e quebra a expectativa do leitor. A título de exemplo, vejamos a fábula *Zeus, Prometeu, Atena e Momo*.

Zeus, Prometeu e Atena, tendo criado – aquele, um touro; Prometeu, um homem; e esta, uma casa -, tomaram Momo para árbitro. Porém este, com inveja dessas criações, começou por dizer que Zeus errara ao não colocar os olhos do touro sobre os chifres, a fim de que ele visse onde esbarrava; que Prometeu também errara, porque não dependurara o coração do homem no lado de fora, para que as más qualidades não ficassem escondidas, e para que fosse visível aquilo que cada um tem no espírito; e, em terceiro lugar, disse que Atena deveria ter colocado a casa sobre rodas, a fim de que, se algum malvado se estabelecesse na vizinhança, a casa pudesse deslocar-se facilmente. Então Zeus, indignado com a inveja dele, expulsou-o do Olimpo.

Esta fábula mostra que nada é tão perfeito que não possa, absolutamente, comportar alguma censura. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 369, grifo nosso)

A figurativização disposta no texto narrativo pretende enfatizar a inveja que Momo sente das criações feitas pelas outras divindades. O enunciador utiliza-se do verbo grego φθονέω, que, juntamente com outros termos correlatos, tem as piores conotações quando atribuídas a um sentimento relativo ao ser humano. Em língua portuguesa, dentre outras conotações negativas, este verbo se traduz por “invejar”, no sentido de “prejudicar alguém por causa da inveja”. Zeus interpreta os defeitos apontados por Momo como o resultado de um sentimento de inveja, que fica claro por meio da frase: “(...) então Zeus, indignado com a inveja dele, expulsou-o do Olimpo”.

Como a maioria das fábulas costuma punir aquele que teve um comportamento inadequado, é lícito pensar que Momo mereceu o castigo, pois estava movido pela inveja, que é um sentimento condenável. Espera-se, então, uma moralidade condizente com o final da narrativa. No entanto, o enunciador optou por fazer uma crítica às divindades, que, julgando-se superiores, não aceitaram o julgamento de Momo.

Essa quebra de expectativa dá outra direção à interpretação do leitor, que pode passar a considerar os apontamentos de Momo como pertinentes, já que tinha sido atribuída a ele a função de árbitro, é justo que tivesse liberdade de julgamento e expressasse seu parecer. Nesse caso, a moralidade deveria apoiar a censura de Momo.

Em grande parte das fábulas esópicas a moralidade também pode ser antecipada na voz de uma personagem dentro do próprio discurso narrativo, dispensando o discurso moral.

Como exemplo, podemos citar a fábula *O caranguejo e a raposa*:

Um caranguejo tendo subido do mar para a praia, pastava solitário. Uma raposa faminta avistou-o e, como não tinha o que comer, correu sobre ele e agarrou-o. Então o caranguejo prestes a ser devorado, exclamou: **“Eu, de fato, mereço isto que me acontece, visto que, sendo marinho, quis tornar-me terrestre.”**

Assim também entre os homens: Aqueles que abandonam as suas ocupações próprias para se envolverem em assuntos que em nada lhes concernem, caem naturalmente em desventura. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 59, grifo nosso)

Nesta porção de texto destacada está a própria consideração da personagem, que reconhece estar em local impróprio e que, portanto, merece sofrer o dano. A moralidade generaliza tal atitude e a aplica à vida cotidiana dos homens, mas não deixa de reforçar o merecimento da punição.

A fábula também pode terminar em um ponto da narrativa e ter uma consideração do próprio narrador a respeito das ações da personagem, como na fábula *As abelhas e Zeus*:

As abelhas, ciumentas do seu próprio mel em relação aos homens, foram até Zeus e rogaram-lhe que lhes concedesse força para ferirem, com seus ferrões, aqueles que se aproximassem dos favos para os saquear. Então Zeus, indignado com elas por causa dessa maldade, preparou-as para perderem o ferrão sempre que picassem alguém, e para serem, logo após, privadas da vida.

Esta fábula pode ser aplicada aos homens demasiados ciumentos que acabam por se prejudicar a si mesmos. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 5, grifo nosso)

Nota-se que o narrador limita-se a narrar os acontecimentos e dá uma explicação sobre o fato de as abelhas perderem o ferrão e serem levadas à morte após picar um humano. O enunciador da moralidade estende a lição aos homens ciumentos, advertindo-os de que podem prejudicar-se com tal atitude.

Variações dessa natureza são comuns nas coleções de fábulas que nos chegaram sob o nome dos mais diversos coligidores – Esopo, Fedro, Bábrio, etc., e sempre geram análises divergentes.

Em termos formais, essa porção de texto denominada “moralidade”, quando aparece antes da narrativa, recebe o nome de *promítio*, e é muito comum nas fábulas atribuídas ao escritor latino Fedro, responsável por introduzir o gênero fábula na literatura romana. Sua obra é constituída de cerca de cem fábulas escritas em versos, e todas são transcrições das fábulas de Esopo, conforme os dizeres do próprio autor:

Esopo, minha fonte, inventou esta matéria
que eu burlei em versos senários.
Duplo é o propósito deste livrinho: mover o riso
e guiar a vida com prudentes conselhos.
Se alguém, porém, quiser criticar,
porque até as árvores falam, e não só os bichos,
lembre-se de que nos divertimos com histórias fictícias.

(FEDRO apud DEZOTTI, 2003, p. 74)

Vejam, a título de exemplo, a fábula fedriana *O cão que levava um pedaço de carne por um rio*.

Perde merecidamente o próprio quem cobiça o alheio.

Um cão levava a nado por um rio um pedaço de carne, quando viu, no espelho das águas, sua própria imagem; julgando ser uma outra presa levada por um outro cão, quis arrebatá-la; porém sua avidez foi lograda: não só deixou cair o alimento que trazia na boca, como também, é claro, não pôde pegar o que cobiçava. (FEDRO apud DEZOTTI, 2003, p. 77, grifo nosso)

A frase que destacamos no texto serve para ilustrar o modelo estrutural da narrativa, que coloca a moralidade antes de iniciar a história. Dessa forma, o poeta norteia a leitura, pois o leitor da fábula é induzido a pensar que o dano sofrido pela personagem é merecido. O uso da palavra “avidéz”, no corpo do texto, possui a mesma conotação, em língua portuguesa, da palavra “gula”, que significa “desejo ardente”, “sofreguidão”. Pensamos que o uso de tais termos não é ingênuo, pois induz o leitor a pensar na ansiedade pela comida como um vício, que deveria ser evitado.

O uso do advérbio “mercidamente” na moralidade, também reforça a idéia de que o agente da ação é o próprio culpado pelo dano sofrido. Dessa forma, não sobraria ao leitor a possibilidade de condoer-se pelo cão devido ao fato de ele ter se enganado. Como se pode notar, o discurso da moralidade, sobretudo este, que vêm antes mesmo de o leitor efetivar a leitura e refletir sobre ela, impõe a leitura que se deve fazer do texto.

Também não é muito diferente no que diz respeito à intenção do fabulista, a estrutura das fábulas construídas com *epimítios*. *Epimítio* é a moralidade instalada depois da narrativa figurativa e é o único tipo usado nas fábulas de Esopo. Vejam a mesma história contada acima, na versão Esópica:

Um cão, levando consigo um pedaço de carne, atravessava um rio. A certa altura, percebendo a sua sombra na água, ele pensou tratar-se de um outro cão carregando um pedaço de carne maior. Por isso, largando o seu próprio bocado, esticou-se para

abocanhar o do outro cão. Ocorreu então que ele ficou sem ambos os pedaços: um deles não foi alcançado porque nem sequer existia, e o outro, porque fora arrastado pela correnteza.

Esta fábula é adequada ao homem cobiçoso.
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 55, grifo nosso)

Nota-se que a versão esópica não traz, no corpo do texto narrativo, adjetivos que caracterizam o cão como “ávido”, nem acrescenta, na moralidade, juízo de valor, como encontramos na palavra “merecidamente”, escolhida por Fedro. O enunciador da fábula esópica limita-se a narrar os fatos com mais objetividade, mas direciona a história, na moralidade, ao homem cobiçoso. Na realidade, o julgamento de valor da fábula esópica encontra-se apenas na segunda porção de texto.

Porém, à margem dos objetivos perseguidos pela moralidade, se atentarmos ao próprio desfecho do discurso figurativo, já é possível extrair uma moral da história. Nesse sentido, seria possível afirmar que o discurso moral é supérfluo e desnecessário à compreensão da mensagem que o fabulista deseja transmitir? Qual a finalidade deste acréscimo? Esse discurso moral teria sido acrescentado posteriormente por autores que primavam pela permanência de valores caros a alguma camada social privilegiada?

A resposta a essas questões está longe de ser respondida seguramente, mas um estudo denominado *The origin of the epimythium*, feito por Perry (1940), procura clarificar essas questões.

O autor aborda a história literária da fábula baseando-se nos três períodos em que, comumente, se costuma dividir a literatura grega, afirmando que cada um deles marca a fábula de acordo com diferentes perspectivas por parte dos autores.

Como já foi dito, no período arcaico, os escritores relatavam a fábula com referência a situações específicas, quando, por exemplo, o narrar um conto pode ilustrar uma situação que o próprio autor deseja expressar. Pode-se ainda considerar que, nesta época, o uso da fábula como prática discursiva era o único meio de veicular a fábula dentro da literatura. Outro fator

a ser destacado é que, quando autores usavam a fábula como prática discursiva, ela tinha uma aplicação específica e, muitas vezes, Esopo era mencionado como tendo sido o orador daquela fábula que conseguiu convencer o ouvinte em dada situação. Assim, o *epimítio* era oral e baseado em contextos de aplicação particular, o que pode ter influenciado os compiladores a manterem-no em coleções posteriores.

Perry (1940, p. 392-393) afirma que no segundo período - denominado Alexandrino -, essas fábulas foram recolhidas e compiladas pelos oradores para usá-las como ilustração em seus discursos. Nota-se que ela continuava sendo usada como exemplo, com a diferença de que esses compiladores escolhiam as fábulas que eram convenientes a eles para ensinar aos jovens. Normalmente, essas fábulas eram oriundas daquelas utilizadas em contextos específicos e já estavam com a moralidade acoplada.

Já no último período, que corresponde às fábulas veiculadas por Fedro e Babrius, o estudioso afirma que esses autores tinham pretensões literárias e acabavam escrevendo seus textos para beneficiar aqueles que desejavam fazer uso de seus materiais, endereçando-os para um público geral. Os *epimítios e os promítios* eram acrescentados pelos próprios autores e podem ser explicados através do fato de esses autores terem compilado essas coleções sob seu próprio nome. A partir de tais reflexões, Perry (1940) afirma ser possível pensar que o acréscimo do *epimítio* ou *promítio* em todas as fábulas era usado como um tipo de explicação, ou um tipo de contribuição do próprio autor.

O autor acredita que os *acrécimos* que parecem destoar do discurso figurativo possam ser explicados avaliando-se que, quando usados em situações específicas, não se encaixariam fielmente nas fábulas das coleções porque elas não eram capazes de fornecer o cenário e o contexto em que eram ditas. No entanto eles foram mantidos e podem ter influenciado as coleções e permanecido em algumas delas, ainda que descontextualizados.

Outra observação importante do autor refere-se ao acréscimo do *epimítio* quando a moralidade já está claramente definida no discurso narrativo. Ele explica que a moralidade explícita ou implícita, sempre esteve atrelada ao final da narrativa, mesmo num contexto de oralidade. No entanto, os copistas acreditavam que as fábulas necessitavam de uma explicação adicional, pois achavam que apenas o final da história não estava suficientemente firmado a ponto de transmitir o ensinamento que desejavam. Dessa forma o uso do *epimítio* foi uniformizado e conduziu os autores a adicioná-lo em todas as demais fábulas.

1.5 O objeto de análise e a temática do *corpus*

A motivação para estudarmos a representação do trabalho nas fábulas esópicas está relacionada ao fato de este tema ser bem freqüente na literatura grega e possuir características particularmente interessantes. Uma dessas características é a visão ideológica ambígua dos gregos a respeito do trabalho, pois, ora ele é retratado positiva, ora negativamente.

Essa particularidade é perceptível não apenas nos registros filosóficos, históricos ou sociais em que o trabalho aparece documentado, mas também na forma em que ele aparece retratado ao ser transportado para o ambiente literário, nos mais variados gêneros que o contemplam – drama, epopéias ou fábulas.

A comédia *Pluto*, de Aristófanes¹⁰, remete-nos a um aspecto interessante sobre o trabalho. Crémilo, um agricultor pobre e dono de um único escravo denominado Carião, que o acompanha por toda a parte, consulta o oráculo do deus Apolo porque anda preocupado com o futuro do filho. O que Crémilo buscava saber era se, para vencer na vida, seu filho deveria ser bom ou mau.

¹⁰ ARISTÓFANES. **Pluto (a riqueza)**. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1982.

Em obediência ao oráculo, o agricultor e seu escravo passam a seguir o primeiro homem que encontram à saída do templo e o persuadem a ir até a casa de Crémilo, pois este acreditava que naquele homem estaria a resposta a todas as suas aflições. O homem cego e maltrapilho acaba convencido a segui-los e identifica-se como Pluto, o deus da Riqueza, cegado por Zeus devido ao fato de beneficiar somente os homens justos. De acordo com os desígnios de Zeus, Pluto, estando cego, não veria a quem favorecer com seus tesouros.

Crémilo promete a Pluto que o levará ao templo de Asclépio para que este o cure da cegueira; assim, ele poderia atribuir riquezas a quem desejasse, independentemente da vontade de Zeus. Pouco antes de saírem, encontram uma mulher magra, pálida e desanimada, dizendo ser a Pobreza. O diálogo que segue após esse encontro é muito instigante, particularmente no momento que compreende o *agón* (vs. 465-609) entre Crémilo e a Pobreza, quando esta tenta justificar os benefícios de sua presença na terra e os malefícios que Pluto traria aos humanos, caso voltasse a enxergar. A conversa começa com a fala do agricultor:

Da maneira que a vida está agora para os homens, quem não acreditará que ela é loucura e, mais ainda, obra dum gênio malfazejo? É que muitos dos homens que são maus enriquecem, juntando riquezas com injustiça. Ao passo que muitos que são ótimos são infelizes, passam fome e (À Pobreza) ficam na tua companhia a maior parte do tempo. (Para Blepsidemo) Não, eu afirmo que se Pluto recuperar a vista e inutilizar esta criatura, há um caminho que, uma vez percorrido, dará aos homens maiores bens.

Pobreza: Mas ó, de entre os mortais todos, aqueles dois que mais facilmente se deixaram seduzir, dois velhos, consócios do tiaso do disparate e da tolice! Se acontecesse isso que desejais, garanto que não vos seria útil. Se Pluto voltasse a ver de novo e se repartisse por igual, ninguém mais de entre os homens se preocuparia com a arte ou com a sabedoria. E tendo vocês feito desaparecer estas duas, quem quererá trabalhar os metais, construir navios, coser tecidos, fazer rodas, cortar o couro, moldar tijolos, lavar, fazer correias ou <com o arado rasgando da terra a superfície, colher o fruto de Deméter>, se vos for possível viver na ociosidade, sem vos preocupardes com nada disto?

Crémilo: Só dizes asneiras. Tudo isso que acabas de enumerar, os criados que o agüentem.

Pobreza: Onde arranjarás tu os criados?

A fábula grega: da tradição oral ao gênero literário

Crémilo: Comprá-los-emos com dinheiro, naturalmente.

Pobreza: Quem é que, para começar, os vende, quando também esse tem dinheiro?

Crémilo: Alguém que queira ganhar, um comerciante que chegue da Tessália onde há insaciáveis ladrões de escravos.

Pobreza: Mas antes de mais nada, não haverá nenhum traficante de escravos, segundo, naturalmente, o plano de que falas. Quem é que quererá, sendo rico, correr o risco de perder a própria vida, para fazer isso? Deste modo, serás tu próprio forçado a lavrar o campo e a cavar e a mourejar em tudo o mais e levarás uma vida muito mais dolorosa do que a atual.

Crémilo: Raios te partam!

Pobreza: Depois nem podereis dormir na cama – não haverá camas – nem tapetes - quem quererá tecê-los, havendo dinheiro?

Nem perfumar a noiva com perfumes finos quando a conduzirdes a casa, nem ornamentá-la com custosos mantos tingidos, de desenhos coloridos. E realmente, de que vale ser rico, estando privado de tudo isso? Comigo, todavia, está à vossa disposição tudo aquilo de que precisais, porque eu fico aqui como uma patroa que força o trabalhador manual, por meio da necessidade e da pobreza, a procurar os meios de vida.

(ARISTÓFANES, 1982, vs. 500- 534)

Esse importante excerto aponta as direções ideológicas implícitas na comédia de Aristófanis. A cura da cegueira de Pluto seria catastrófica para a humanidade porque provocaria a falta de mão-de-obra para o trabalho. Nota-se uma rejeição à mobilidade social das classes inferiores, pois, se todos se iguallassem economicamente e não necessitassem trabalhar, cada um teria de produzir o essencial até mesmo para a própria sobrevivência. Nesse sentido, podemos pensar que a Pobreza era essencial para manter os serviços que os mais pobres prestavam à camada social mais abastada e, por que não dizer, beneficiada, pelo deus da Riqueza.

O restante da peça retrata, de forma muito divertida, as mudanças sociais e econômicas que Pluto provoca ao recuperar a visão. Uma personagem identificada como homem Justo traz as vestes rasgadas e sujas em oferecimento ao deus, em gratidão por ter sido

beneficiado com a riqueza. Em compensação, um sicofanta¹¹ que condenava inocentes e causava malefícios às pessoas de bem, torna-se pobre e sofre vexames quando é despido, em praça pública, e abandonado pela testemunha que outrora o apoiava. Uma idosa rica e possuidora de um amante jovem e bem apessoado, que antes ficava ao seu lado apenas em troca de alguns presentes, agora é abandonada pelo rapaz, pois este, tendo se tornado rico, enamora-se de uma bela jovem e desdenha da falta de dentes da velha, expondo-a ao ridículo.

A subversão à ordem também acontece no plano divino. Hermes, o deus mensageiro, reclama que está faminto e que não recebe mais oferendas depois que os homens enriqueceram, já que eles não necessitam mais do auxílio dos deuses para obter algum benefício. O caos provocado por Pluto é tamanho, que o próprio Hermes abandona seu posto de mensageiro e vai conviver entre os humanos, mesmo trabalhando na cozinha, pois a situação econômica na terra está melhor que no Olimpo. Outra situação inusitada é o fato de o próprio sacerdote de Zeus, tendo ido conversar com Carião sobre a situação dos deuses, diz : “Portanto, também eu creio que vou mandar passear Zeus Salvador e ficar aqui mesmo”. (vs. 1186-1187). Por fim, todos decidem pelo retorno de Pluto ao seu lugar de origem – o templo da deusa Atena¹².

Embora o caráter cômico da peça seja inegável, ela pode apontar duas noções importantes sobre o trabalho – a idéia de castigo divino e permanência. Mesmo sendo indesejável, é com o trabalho que a ordem social e econômica se estabelece, pois cada qual cumpre sua função quando desenvolve alguma atividade. De acordo com a Pobreza, a riqueza estendida a todos causaria um colapso social: enriquecendo, os homens deixariam de produzir até mesmo o essencial. Nesse sentido, podemos pensar que o trabalho é um círculo vicioso, pois, mesmo estando ricos, os homens teriam de trabalhar da mesma forma ou mais do que

¹¹ De acordo com os gregos, o sicofanta era um delator ou acusador, mas tem seu sentido estendido aos caluniadores, mentirosos, e aos que prestam informações falsas à justiça para beneficiar-se.

¹² Era neste templo, o Pártenon, que ficava guardado o tesouro público. (Cf. Pluto, p. 108)

trabalhavam antes, quando eram pobres, denotando a permanência do trabalho. A nosso ver, a noção de castigo está implícita aqui, pois mesmo que enriquecessem os homens estariam fadados ao trabalho¹³.

Diferentemente da comédia, o tratamento que o poeta Hesíodo dá ao trabalho no poema didático *Os trabalhos e os dias*, é permeado por questões religiosas e mitológicas, conforme será mostrado posteriormente. Na ficção hesiódica, constatamos o esforço do poeta Hesíodo para que os argumentos favoráveis que profere sobre o trabalho convençam seu irmão Perses a trabalhar, já que, nesse contexto, o trabalho é uma forma de manter-se em comunhão com os deuses. Em outros momentos, o poeta atribui valores disfóricos ao ato de trabalhar, pois figurativiza-o, mitologicamente, como um castigo enviado aos homens por Zeus.

O exame das epopéias homéricas também chama a atenção, pois o poeta figurativiza várias formas de trabalho e trabalhadores ao longo das cenas que descreve, ainda que o olhar homérico seja voltado às riquezas e belezas de reis, deuses e heróis. Há cenas que descrevem o trabalho escravo sendo executado nos palácios, mas também podemos encontrar nobres e divindades desenvolvendo atividades que podemos considerar como trabalho, acentuando o caráter ambíguo do tema, já que essas personagens não necessitam trabalhar para sobreviver

Embora as epopéias homéricas e a poesia de Hesíodo tenham caráter ficcional, elas são consideradas, indubitavelmente, importantes fontes históricas. O relato desses poetas está imbuído de ideologias cuidadosamente delineadas em suas narrativas, podendo apontar os valores inaugurais da cultura, que podem diferir dos valores e modelo de homem de séculos posteriores.

No que toca às fábulas, como foi explanado no decorrer deste capítulo, há narrativas muito antigas, como por exemplo, *O rouxinol e o falcão*, fábula citada anteriormente e que

¹³ A noção de castigo encontra-se documentada por Hesíodo e será explorada no capítulo III.

aparece inserida na poesia de Hesíodo, cuja origem remonta ao período arcaico. Outro exemplo é a fábula *O pescador que tocava flauta*¹⁴, mencionada pelo historiador Heródoto, muito antes de figurar nas coleções sob o nome de Esopo.

Estimamos que tanto essas narrativas que remontam ao período arcaico como as posteriores podem deixar entrever, através da figurativização discursiva e dos valores que o enunciador atribui a seus atores, aspectos sociais de momentos distintos da civilização grega. A título de exemplo, podemos citar as próprias fábulas que tematizam o trabalho, pois ora elas apontam elementos que remetem ao trabalho agrícola, tipo de trabalho comum de ser encontrado em qualquer período do mundo antigo, ora indicam situações de trabalho que remetem a certas profissões e formas de trabalho que não sabemos ao certo em que período teriam se consolidado. Juntam-se a esses elementos as divergências ideológicas que as narrativas deixam transparecer por meio das ações e pensamentos das personagens envolvidas nessas situações de trabalho, já que algumas valorizam o trabalho e outras não.

Assim, pensamos que as fábulas, ainda que sejam ficcionais e construídas sob o crivo do imaginário, possam refletir os modos de pensamento do mundo antigo dos gregos.

A leitura atenta das fábulas mostra que todos os textos que tematizam o trabalho possuem ao menos uma personagem que se posiciona contra o ato de trabalhar. Muitas vezes, esse posicionamento não é apenas verbal, uma vez que as personagens agem, tomando alguma atitude que possa libertá-las dos seus afazeres. Normalmente, as personagens que se rebelam representam os trabalhadores nas mais variadas funções: agricultores, serviçais domésticos, transportadores de cargas, vigias, caçadores, etc.; mas qualquer que seja a atividade que venham a realizar, elas procuram livrar-se do trabalho a qualquer preço, solicitando auxílio divino ou tomando atitudes próprias. Raras são as personagens que revelam simpatia pelo trabalho, e quando isso acontece, geralmente elas representam “aqueles que trabalham para

¹⁴ HERÓDOTO. *História*. I, 141.

si” na própria lavoura ou no próprio negócio, ou podem, ainda, figurar como opressoras de outras personagens, tematizando, dessa forma, os patrões.

As fábulas do *corpus* ainda apresentam outras peculiaridades: o alimento aparece ora como recompensa pelo trabalho, ora como a figurativização do próprio trabalho. No primeiro caso é o prêmio pelo trabalho executado em outros setores que não o agrário; no segundo caso, que representa o setor agrícola, o alimento é trabalho e recompensa ao mesmo tempo. Outro aspecto interessante é que todas as personagens que consideram o trabalho o pior dos males e agem por conta própria para livrarem-se dele, sempre sofrem danos maiores no final da narrativa. Esses danos podem aparecer figurativizados pela morte, violência física, pelo aumento de trabalho como forma de punição, pela privação de alimentos, etc. Tais conseqüências, nos casos em que não há morte, culminam no arrependimento da personagem por ter prejudicado a si mesma; já nos casos em que há morte, outras personagens figuram na cena para apontar o dano como exemplar.

A moralidade sempre recupera o dano, que, normalmente, é o desfecho do discurso figurativo, reforçando que não se deve nem deixar de trabalhar, nem tomar qualquer atitude para livrar-se do trabalho. O enunciador do discurso moral sequer menciona os motivos que levaram as personagens a tomar atitudes, muitas vezes, extremas contra o trabalho, ainda que este apareça figurativizado como “penoso”, “árduo”, “injusto”, ou acompanhado de violência física e privação de alimentos.

As considerações explanadas acima aliadas às reflexões que fizemos acerca da moralidade, por meio dos estudos de Perry, nos levaram a decidir privilegiar a análise do discurso narrativo. Em primeiro lugar porque, como já dissemos, muitas moralidades não correspondem à mensagem pré-estabelecida no discurso figurativo e podem destoar completamente dela; em segundo lugar porque, partindo da premissa de que se assentam nas fábulas, duas moralidades - a primeira é a moralidade implícita na própria narrativa e a

segunda é a moralidade exterior ao discurso narrativo, os chamados *promítios* e *epimítios* – nota-se que o enunciador recorta do discurso figurativo apenas as conseqüências sofridas pela personagem que se recusou a trabalhar e as implanta no discurso moral, transformando esse dano numa lição de caráter geral, uma espécie de aviso para os que praticarem a mesma ação.

Esses apontamentos denotam que o discurso moral subtraído da narrativa e transportado, tematicamente, para o final dela, não explica a aversão das personagens pelo trabalho e, conseqüentemente, não permite que o leitor, desatento, pondere as razões pelas quais o trabalho é renegado. Esse jogo discursivo faz com que o leitor reduza o discurso figurativo a segundo plano, já que ao ler o par – narrativa/moral – contenta-se com a lição que a moralidade exterior impõe.

Esclarecemos que o estudo do trabalho nesta tese centra-se nos textos das fábulas esópicas, tal qual eles aparecem registrados nas coleções. Dentre as edições que circulam entre nós sob o nome de Esopo, pode-se afirmar que a edição crítica de Émile Chambry, *Aesopi fabulae*, publicada em 1925 pela Sociéte d'Édition “Les Belles Lettres”, com o texto grego e tradução francesa é a mais completa. A segunda versão da mesma obra é uma redução da primeira, mas também apresenta as fábulas em texto bilíngüe grego-francês. A diferença entre as duas versões é que a segunda foi despojada do aparato crítico que contém a primeira, contém uma única versão de cada fábula e foi acrescida de informações importantes acerca da origem do gênero e da figura de Esopo.

Em relação às coleções traduzidas para a língua portuguesa, merece destaque a edição bilíngüe grego-português, traduzida pelo Prof. Manuel Azeleza de Sousa, publicada em 1999. Esta edição intitulada *Fábulas de Esopo* integra todas as fábulas da segunda versão francesa e nos pareceu bastante criteriosa em relação à tradução do texto grego para o português, mantendo-se o mais fiel possível ao texto original. Por esta razão, optamos pelo exame dos textos que a compõem.

A fábula grega: da tradição oral ao gênero literário

Antes de explorarmos as formas pelas quais a literatura grega retrata o trabalho, faz-se necessário o exame de estudos filosóficos, sociais e históricos sobre o tema, pois eles podem nos auxiliar a compreender a diversidade de representações literárias sobre o assunto.

CAPÍTULO II

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE TRABALHO.

É digno de nota que os gregos, por várias vezes, exprimiam de forma dual seu sentimento contraditório em relação ao trabalho. Essa dualidade aparece de forma mais explícita quando determinados textos, sejam eles de críticos, filósofos ou poetas, contrapõem ao trabalho agrícola o trabalho técnico.

De fato, é inegável que os dois tipos de trabalho coexistiram, mas é igualmente verdade que o trabalho com a lavoura era normalmente elogiado, respeitado e considerado digno, enquanto o trabalho técnico era constantemente rejeitado e visto, sobretudo pelos filósofos, com certo desdém.

Contudo, não era apenas o trabalho técnico que os gregos viam com maus olhos. O trabalho forçado das classes inferiores também era objeto de discriminação e repulsa. Referimo-nos, especialmente, aos tipos de trabalho compulsório que sabemos ter existido sobretudo em Atenas: o trabalho escravo, o dos servos, o dos homens livres, os escravos por dívidas, etc. Os gregos evitavam, a qualquer custo, serem reduzidos a alguma dessas condições, pois elas lhes denegriam a imagem e lhes roubava o tempo e a liberdade. Trabalhar o dia todo ou estar sob o domínio de outrem era não apenas vergonhoso, mas também indigno de um cidadão que almejava altas posições sociais e participações na vida política de sua comunidade.

A partir de tais considerações e sem menosprezar qualquer tipo de estudo, pretendemos, neste capítulo, discorrer sobre diferentes concepções de trabalho na Grécia Antiga.¹⁵

¹⁵ Cabe salientar que nossas reflexões sempre estarão embasadas nos estudos sobre a cidade de Atenas devido ao fato de termos maior quantidade de documentos sobre esta comunidade.

Primeiramente, faremos uma explanação sobre a ideologia imanente em escritos de autores gregos, possível de ser recuperada através do exame de textos em que alguns tipos de atividades de trabalho aparecem documentados. Tais fontes concernem a Xenofonte, Platão e Aristóteles. Num segundo momento, traçaremos um panorama geral sobre a forma pela qual esses escritos gregos foram interpretados por estudiosos modernos, já que suas reflexões apontam duas vertentes sobre o trabalho - uma positiva e outra negativa. Exporemos, então, as principais reflexões feitas por especialistas no assunto, tais como Moreau-Christophe (1849), Glotz (1920), Mondolfo (1954), Balme (1984), Vernant (1989) e Arendt (1997).

Ao final deste capítulo, trataremos, sucintamente, do trabalho escravo e das relações humanas entre o escravo e seu senhor, enfatizando as reflexões aristotélicas que provocaram tanta polêmica em torno da escravidão, uma vez que o filósofo dedica um capítulo de sua *Política*, à “natureza inumana” do escravo. As reflexões de Finley (1991) e Cardoso (1984) também serão examinadas devido ao caráter social e histórico que permeiam seus escritos.

Ressaltamos, entretanto, que a maior dificuldade deste estudo está no fato de haver, entre os estudiosos modernos, muitas informações contraditórias sobre o trabalho, sobretudo quando fazem distinções entre os diferentes períodos – época homérica, período arcaico e período clássico - em que se costuma dividir a civilização grega para fins analíticos. Contudo, ainda que essa divisão tenha sido meramente didática, ela nos ajudou a compreender não somente as transformações sociais ocorridas ao longo dos séculos, mas, também, as mudanças de pensamento que acompanharam essas transformações.

Estamos conscientes, porém, de que os estudos citados ou examinados para a realização desta pesquisa, embora apresentassem, muitas vezes, informações contraditórias, todos procuraram desvendar a dualidade que permeia o tema do trabalho e forneceram a nós instrumentos realmente significativos. Tais estudos, sejam eles sociais, econômicos, filosóficos, psicológicos, religiosos, mitológicos ou literários, mostraram-se de suma

importância para o desvelamento das várias facetas do trabalho na Grécia antiga, pois cada qual contribuiu a sua maneira. Esperamos, assim, acrescentar a nossa contribuição.

2.1 A ideologia grega de trabalho

Estabelecer uma ideologia única e consistente em relação ao trabalho na Grécia antiga, ainda que partindo do exame de textos genuínos não é tarefa fácil. O que chamou nossa atenção foi o fato de os estudos modernos apresentarem muitas contradições e divergências sobre o trabalho, pois não há uma unidade de pensamento entre os estudiosos. Alguns autores, que dizem embasar-se em fontes gregas, afirmam que o trabalho era mal visto e rejeitado pela cultura; outros, por meio de exemplos retirados da literatura e também de fontes antigas, destacam o lado virtuoso e positivo do trabalho.

A partir dessas constatações, julgamos necessário examinar algumas fontes, sobretudo as de maior confiabilidade, a fim de verificar em que medida esses estudos contribuíram para as reflexões desses estudiosos.

Há de se esclarecer, ainda, que pretendemos, tão somente, apontar as formas de trabalho que aparecem documentadas nesses textos e verificar se, mesmo nos escritos dos filósofos, precursores desses estudos, podemos entrever as mesmas contradições e dualidades constatadas na representação que a literatura faz do trabalho.

No que se refere à estrutura social, parece certo que a Atenas Clássica era uma sociedade predominantemente agrícola e que o modelo central de cidadão era o proprietário de vastidões de terras, cujas plantações eram capazes de sustentar sua família e um grande número de escravos por uma geração inteira. Esses latifundiários reservavam os trabalhos na lavoura aos escravos, pois, dessa forma, eles teriam liberdade o suficiente para se engajar em

funções sociais, políticas e militares, atividades extremamente valorizadas pela civilização grega¹⁶.

Camponeses mais pobres poderiam até ter um ou dois escravos para ajudá-los na lida com a terra, mas poderia ser necessário que ele colocasse mais de seu próprio tempo no trabalho agrícola. Alguns poderiam até mesmo ter que praticar outros ofícios ou manter um pequeno negócio em adição ao trabalho com a terra, já que este não lhes rendia o suficiente; outros tomavam arrendadas pequenas extensões de terras para o plantio com a finalidade de sustentar sua família. Este último era o tipo menos almejado, pois recebia o estigma de “servidor de outrem”, já que teria de dividir suas rendas com o proprietário real das terras e, muitas vezes, corria o risco de endividar-se e acabar escravizado. Conseqüentemente, os camponeses mais pobres tinham menos liberdade para exercer as funções sociais e políticas praticadas pelos mais abastados.

Além das atividades agrícolas, as pessoas que não possuíam terras exerciam outros tipos de trabalho. Os oleiros, sapateiros, ferreiros, comerciantes, artesãos, etc. são exemplos de profissionais que pertencem à classe dos *demiurgos* (δημιουργός) ou seja, aqueles que exercem uma profissão manual ou que produzem algum tipo de produto. Essas profissões poderiam ser exercidas tanto por cidadãos livres e sem muitos recursos quanto por trabalhadores assalariados e escravos.

Embora esses profissionais contribuíssem para o crescimento do comércio local e da economia da cidade, costumavam ser mal vistos pela sociedade de forma geral, já que o trabalho tomava-lhes todo o tempo livre e não lhes permitia tomar parte na vida política e social, como faziam os cidadãos afortunados.

¹⁶ É interessante salientar que os gregos, tanto os da classe alta quanto os mais pobres, sabiam lidar com a terra e dela tiravam o sustento de toda a sua família. Isso pode ser observado não só através dos estudos sobre os aspectos sociais e econômicos do mundo antigo, mas também nos registros literários. Podemos observar nobres trabalhando em terras próprias sobretudo nas descrições que Homero faz de seus heróis, conforme se verá no capítulo seguinte.

No presente contexto, as informações acima são apontamentos que nos remetem ao tipo social do homem antigo: embora pudesse praticar outras atividades, ele era, na maioria das vezes, um lavrador típico e isso pode explicar a valorização da agricultura em detrimento de outras atividades.

A fim de refletirmos acerca dos valores eufóricos e disfóricos atribuídos a determinados tipos de trabalho na Grécia antiga, partiremos dos escritos de Xenofonte, Platão e Aristóteles. Embora as obras de tais autores caracterizem-se pela grande complexidade de temas, enfatizamos que nos interessa apenas as questões que tenham ligação direta ou indireta com o trabalho no mundo antigo.

***Xenofonte**

As reflexões de Xenofonte que serão citadas aqui concernem, especialmente, à diferença que o homem grego estabelecia entre o trabalho agrícola e o trabalho manual, pois essas são as duas formas de trabalho que mais aparecem em seus relatos.

Os gregos atribuem a Xenofonte, autor do século IV a.C., o título de historiador, juntamente com Heródoto e Tucídides. Mas, de acordo com Anna Lia Amaral de Almeida Prado, tradutora de *Econômico*, não se pode estabelecer com propriedade a cronologia, nem classificar precisamente o gênero de seus escritos. Costumeiramente, dividem-se as suas obras em escritos históricos, escritos éticos e técnicos, e escritos socráticos. De acordo com a definição de Prado:

(...) *Econômico* é um *lógos oikonomikós*, um tratado eminentemente prático sobre a economia, a arte de bem administrar o *oikos*. Este, por sua vez, pode ser traduzido como o ambiente privado e familiar, local em que o indivíduo cumpre deveres com a família, administra seus bens e exerce seus valores éticos. Esse ambiente opõe-se ao ambiente político denominado *pólis*, no qual os cidadãos exercem sua cidadania civil, política e militar. (PRADO, IX)

A obra faz parte do grupo de escritos socráticos. Nela Xenofonte coloca Sócrates, o protagonista principal, dialogando com duas outras personagens – Critobulo e Iscômaco –

sobre o valor do trabalho agrícola e sobre como ser considerado καλὸς καὶ ἀγαθός¹⁷ entre os gregos.

Na primeira parte, Sócrates é caracterizado como mestre de Critobulo, um jovem rico e proprietário de terras. Dentre os ensinamentos do mestre está a arte de administrar os bens de forma geral e a economia doméstica, mas a ênfase recai sobre o fato de, mesmo sendo um rico proprietário de terras, o homem ter de adquirir conhecimentos que o ajudem na gestão de seus bens. É nesse sentido que o trabalho agrícola, enaltecido por Xenofonte, se faz primordial ao homem grego. Diz Prado em relação aos ensinamentos que Sócrates buscou em Iscômaco e transmitiu a Critobulo:

(...) ganha verossimilhança o discurso apaixonado que ele pronuncia em louvor da vida do homem do campo, do trabalho da terra e do cultivo de jardins e pomares, porque verá que, ao fazer-se discípulo, ele também procurou descobrir, com ajuda de outrem, um novo caminho que lhe ensinasse a justiça. Encontrando-o no exercício da agricultura, cujas tarefas exigem disciplina, renúncia ao luxo e à ociosidade, empenhou-se em transmitir essa nova via de aperfeiçoamento físico e ético aos jovens que procuravam seus ensinamentos. (PRADO, XIII)

Nesse ínterim, Xenofonte (V, 1) faz grande elogio à agricultura e à vida no campo, dizendo que nem os mais ricos devem se manter afastados da agricultura, pois “esse trabalho, penso eu, é o mais fácil de aprender, o mais agradável de ser realizado, torna mais belos e robustos os corpos e ocupa as almas durante tempo mínimo, deixando-as com lazer para cuidarem dos amigos e da cidade.” (VI, 9, 10)

Em Xenofonte (V, 4, 5) encontramos a agricultura associada, sobretudo, a três fatores. O primeiro é o vigor físico do corpo, que não permite aos homens tornarem-se indolentes; ao se exercitarem, tornam-se viris e não temem o frio ou o calor excessivo. Arar, lavrar a terra e semear são ações que exercitam o corpo, não permitindo que ele se entregue à preguiça e à boa vida como, costumeiramente, faz o trabalho realizado no lar. O segundo fator é a guerra, uma vez que a agricultura ensina os homens a se ajudarem mutuamente, a defenderem seus

¹⁷ A tradução dessa expressão é “belo e bom”, adjetivos reservados ao ideal de homem grego e almejados por todos os cidadãos.

Considerações sobre a noção de trabalho

terrenos e a serem disciplinados; da mesma forma como os generais conduzem seus soldados contra os inimigos, o bom agricultor deve “comprar escravos preparando-os, desde meninos, para serem agricultores” (III, 10), deve fazer com que todos caminhem juntos, corajosamente, a fim de defender suas terras quando necessário, pois “os deuses não têm menos em suas mãos os trabalhos agrícolas que os bélicos” (V, 19).

Para sustentar a analogia entre a agricultura e a guerra, Sócrates cita a atenção que o rei dos persas dá aos assuntos da guerra, oferecendo, aos aliados que vivem em seus territórios, os melhores cavaleiros, flecheiros, guardas, cavalos em boas condições, além de alimentação suficiente a todo o exército. Da mesma forma o rei age em relação aos assuntos agrícolas:

Quando vê que os governantes lhe apresentam um território bem habitado, a terra produzindo e cheia de árvores, cada uma com seus frutos, a eles atribui um território a mais, dá presentes e recompensa-os com postos de honra. Aqueles cujo território vê improdutivo e pouco habitado ou pela rudeza, violência ou negligência deles, punindo e demitindo dos cargos, substitui-os por outros governantes. (IV, 8)

Além dos aspectos citados acima, Sócrates acrescenta que os reis costumam cuidar para que haja jardins nas regiões em que residem ou passeiam, a fim de que possam estar em contato com tudo o que é belo e bom. E termina seu argumento com uma frase dita pelo rei Ciro: “Por justiça eu deveria receber os dois gêneros de prêmios. Sou o melhor para tratar a terra e para defender o que ela produz”.(IV, 16)

O terceiro fator é o aspecto religioso, pois assim como os homens devem pedir proteção aos deuses quando vão para a batalha, devem solicitar bonança para suas lavouras: “sendo uma deusa, a terra ensina também a justiça aos que podem aprendê-la, pois aos que lhe prestam melhores serviços, ela dá em troca muitos bens” (V, 12).

Em contraposição ao trabalho agrícola encontramos, em Xenofonte, uma visão negativa sobre o trabalho técnico. Diz Sócrates:

As chamadas artes manuais não gozam de bom nome e, naturalmente, são depreciadas nas cidades. Arruinam os corpos dos trabalhadores e dos feitores obrigando-os a ficar sentados no interior das casas, e algumas delas até a passar o

Considerações sobre a noção de trabalho

dia junto ao fogo. E, quando os corpos se debilitam, também as almas tornam-se menos resistentes. As chamadas artes manuais não deixam tempo livre para cuidar dos amigos e da cidade e, assim, tais artesãos são considerados maus para ter-se como amigos e como defensores da pátria. Em muitas cidades, sobretudo nas que têm fama de guerreiras, não se permite que um cidadão exerça artes manuais.

(IV, 2).

Como vimos, é expressivo o valor que Xenofonte, através da voz de Sócrates, dá à agricultura em contraposição aos trabalhos manuais¹⁸. O autor acrescenta uma hipótese que sustenta seu argumento quando supõe que, numa invasão inimiga, os lavradores optariam por defender suas terras, enquanto os artesãos optariam por “não lutar, mas fazer aquilo para o que tinham sido educados, isto é, ficar em seu canto, sem labutar, sem correr riscos (VI, 6, 7).

Ainda nesta primeira parte da obra, chamam a atenção as várias referências aos nobres que sabem realizar todos os tipos de trabalhos. A título de exemplo, podemos citar o rei Ciro, que se orgulhava de ter sido ele mesmo quem plantara as árvores de seu palácio. Disse o rei Ciro a Lisandro¹⁹, certa vez, enquanto este admirava a minuciosidade com que fora calculado os espaços deixados entre cada arbusto, plantados no palácio de Ciro:

Bem Lisandro! Tudo isso foi eu que plantei e dispus. Algumas árvores, disse, eu mesmo plantei (...)

(...) Estranhas isso Lisandro? Juro-te, por Mitra! Quando estou bem de saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola ou então esforçando-me para conseguir algo (...) (IV, 23-24)

O fato de os nobres saberem realizar bem qualquer tarefa é mais evidente na segunda parte da obra, quando Sócrates, agora discípulo de Iscômaco, dialoga com ele a fim de receber ensinamentos sobre como ser um homem belo e bom. Iscômaco narra a rotina que faz desde seu despertar, tais como: cuidar dos negócios na cidade, fazer caminhada até o campo para inspecionar a plantação e sugerir mudanças, montar o cavalo como se estivesse saindo para um combate, etc. Mas, além desses deveres, quando Sócrates lhe pergunta como escolhe seus

¹⁸ Na comédia Pluto, o camponês Blepsidemo, também mostra ojeriza ao artesão. Quando constata que há possibilidade de ele ficar rico, diz: “Sim, por Zeus, eu quero enriquecer e viver regaladamente com filhos e mulher e, depois de tomar banho, sair reluzente do balneário, a dar peidos para os artesãos e para a Pobreza.” (vs. 614-616)

¹⁹ Lisandro era um general lacedemônio aliado de Ciro que, nesta ocasião, havia ido a Megara presentear o rei.

escravos, ajudantes, ou mesmo um carpinteiro, Iscômaco diz que, ao escolher seus escravos ou qualquer pessoa para trabalhar em seus domínios, ele mesmo ensina o que deve ser feito:

Por Zeus, Sócrates! Disse. Procuo eu mesmo formá-los. Quem deverá estar apto a cuidar de meus negócios em meu lugar quando me ausento, o que deverá saber senão o que eu sei? Se sou capaz de ficar à frente dos trabalhos, é claro que posso ensinar a um outro aquilo que eu próprio sei. (XII, 4)

Nota-se, por meio desta passagem, que um nobre era capaz de realizar qualquer tipo de trabalho, mas, estando em situação financeira mais confortável e, tendo os compromissos políticos a serem cumpridos, incumbia as tarefas da casa e do campo aos seus funcionários.

Em suma, Xenofonte (XI) afirma que um homem, para ser considerado καλὸς καὶ ἀγαθός, deve honrar aos deuses para que lhe dêem proteção nas guerras e bonança nas lavouras, trabalhar na agricultura para retirar dela o sustento de sua família e manter o corpo saudável e robusto, honrar a cidade, ser benevolente com seus concidadãos, ter consciência dos deveres a cumprir, enriquecer honestamente, etc. Tais conselhos parecem permanecer vivos ao longo dos séculos seguintes e, indubitavelmente, os escritos de Xenofonte favoráveis ao trabalho agrícola condizem com a representação literária que temos dele.

***Platão**

Pode-se afirmar que a *República*²⁰, de Platão, é a primeira concepção de sociedade perfeita que se conhece. Escrita na forma de diálogos e tendo Sócrates como protagonista, expõe várias idéias que, em conjunto, irão compor uma cidade ideal.

No livro II, juntamente com outros discípulos²¹ reunidos na casa de Céfalo, a personagem Sócrates discorre sobre uma particularidade da natureza humana que é o fato de o homem depender de auxílio material e moral de outros homens. É aqui que Sócrates se

²⁰ Platão. **República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

²¹ Alguns desses discípulos, tais como Lísias, mantêm-se mudos, apenas ouvindo Sócrates; enquanto outros participam ativamente do diálogo, como Trasímaco. Embora não vamos comentar a genealogia e historicidade de cada figura, vale registrar os nomes: Polemarco, os irmãos Lísias e Eutidemo, Trasímaco, Carmantidas, Clitofonte, Adimanto e Nicérato.

ocupará da investigação do conceito de justiça e da forma pela qual ela aparecerá refletida no homem e na cidade que idealiza. De acordo com o filósofo, “uma cidade tem sua origem no fato de cada um não ser auto-suficiente, mas precisar do outro para sobreviver.” (II, 369b).

Nesse ínterim, segue um diálogo sobre as necessidades primordiais do ser humano - alimentação, vestuário e habitação – e sobre os respectivos profissionais que darão conta de suprir essas necessidades – o lavrador, o pedreiro, o tecelão e o sapateiro (II, 369d,e). Aqui, em primeira instância, temos uma referência ao valor social do trabalho, já que o homem precisará de alguém que construa sua casa, que lhe forneça os alimentos e lhe confeccione as vestimentas, caso não tenha aptidão para desenvolver tais atividades.

No mesmo livro, fala-se em outros profissionais, como ferreiros, boieiros, pastores, artífices, comerciantes, médicos, etc., como sendo parte integrante da cidade. Nota-se que, neste momento, Platão assegura a importância dessas classes trabalhadoras e reconhece que o homem necessita executar uma função, pois “cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (II, 370b).

As reflexões sobre as necessidades humanas reforçadas pelo preceito platônico segundo o qual “cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (IV, 433a.), deram origem à divisão do trabalho e, conseqüentemente, à divisão da cidade em três classes: a dos filósofos (guardiões), a dos guerreiros e a dos artífices (os produtores). À primeira, composta pelos próprios filósofos, cabe o dever de dirigir a cidade, já que eles se consideram à altura de orientar racionalmente os homens a praticarem boas ações, ensinando-lhes o caminho da justiça. Educados através da ginástica, música e literatura vigiada²², os filósofos, ao ver de Platão, seriam os guardiões perfeitos da cidade, afirmação confirmada pelos seus próprios dizeres: “(...) será por natureza

²² Cf. os livros II e III, onde Platão critica a imitação, referindo-se sobretudo às obras dos poetas Hesíodo e Homero.

filósofo, feroso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião da nossa cidade” (II, 376c). A segunda classe representa a força militar e deve cuidar da defesa da cidade segundo a ordem e escolha dos próprios filósofos, que educaram esses guerreiros; a terceira classe – a dos trabalhadores - ainda que seja a responsável pelo sustento da economia do Estado ideal, não ocupa o topo da pirâmide platônica. Ao contrário, reserva-se a ela o mais ínfimo lugar, e nela estão inseridas todas as profissões citadas anteriormente e vistas como essenciais à constituição de uma cidade.

A nosso ver, é aqui que aparece a primeira contradição em relação ao pensamento platônico sobre o trabalho. Se os trabalhadores são essenciais e satisfazem tanto o lado social quanto o econômico de uma cidade, por que o filósofo lhes atribui o último lugar na pirâmide?

Parece-nos inegável o preconceito platônico em relação àqueles que exercem atividades manuais. Retomando os preceitos do filósofo sobre as virtudes acopladas à noção de justiça, nota-se que ele insere a sabedoria, primeira virtude, dentre as qualidades que concernem aos governantes. Diz Platão: “é à mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia.” (IV, 328e). A segunda virtude é a coragem, atribuída tão somente aos guerreiros da segunda classe, escolhidos e educados pelos filósofos: – “(...) é, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião reta e legítima, relativamente às coisas temíveis e as que não o são, que eu chamo de coragem e tenho nessa conta, se não tens nada a opor.” (IV, 430b). A terceira é a temperança, virtude que ele atribui a toda a cidade, sem ser atributo de uma classe específica, definindo-a como “(...) a concórdia, a harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer num indivíduo.” (IV, 432a). Por último, enfatiza-se a mais importante das virtudes e desencadeadora das demais - a justiça – que consiste,

basicamente, no pensamento de que cada um deve ocupar-se da função para a qual sua natureza é mais adequada e ter apenas a posse do que lhe pertencer de direito. (IV, 433a,b,c,d,e)

A partir das explanações acima, é possível pensar que a discriminação da classe trabalhadora inicia-se na cidade ideal e nas atribuições pessoais das virtudes que o filósofo atribui para cada classe. Além disso, ele relaciona a divisão de classes com o conceito de justiça e com o fato de cada um ter de desenvolver a atividade que lhe pertence. Diz ele:

- Ora vê lá se pensas o mesmo que eu. Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho (ἔργον) de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, ou se fizerem as outras mudanças, porventura achas que o fato causará grande prejuízo à cidade?

- De modo algum, respondeu.

- Mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com a sua natureza, um artífice (δημιουργός) ou negociante qualquer, e depois, exaltado por sua riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutarem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, - nesse caso penso que também acharás que essa mudança e confusão serão a ruína da cidade.

- Absolutamente.

- Logo, a confusão e a mudança destas três classes uma para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos. (IV, 334a.)

Fica claro, por meio do excerto, que a mobilidade social é vista como um dano irreparável por Platão. Para ele, a mudança de esfera, sobretudo a de um artífice, que exerce trabalhos manuais, para a esfera intelectual, que compreende o trabalho do governante, deve ser proibida a fim de assegurar a estabilidade das leis e do estado.

Em outro momento, podemos constatar o privilégio reservado à classe superior. Vejamos, a título de exemplo, um excerto que diz respeito às críticas do filósofo à imitação:

- Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso (...)

- Logo, se apanhar alguém a mentir na cidade daqueles que são artífices, ou adivinho, ou médico que cura os males, ou construtor de lanças, castigá-lo-á, a

Considerações sobre a noção de trabalho

título de que introduz costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade, tal como se fosse um navio. (III, 389b,c,d)

É interessante atentar para esse discurso que não condena a mentira quando ela é dita por algum representante da classe governante porque, segundo o filósofo, ele certamente mentiria para o bem da cidade. Mas os homens comuns seriam castigados se utilizassem esse recurso, pois, a mentira contada por um trabalhador de classe inferior não seria de modo algum útil à cidade (ou aos governantes?). Nas entrelinhas, extrai-se uma visão preconceituosa e elitizada, já que, até na prática de vícios, apenas a classe dos governantes é favorecida. Entendemos, assim, que os trabalhos dos guardiões, executados pelo intelecto – estabelecimento das leis e cuidados com as questões políticas – são superiores aos dos demais, responsáveis pelos trabalhos manuais, fato que fortifica uma ideologia hostil em relação a esse tipo de atividade.

Outra rejeição explícita se faz presente no livro II, quando Platão fala sobre o trabalho do comerciante e do negociante²³. Ao indagar Sócrates sobre quem poderia oferecer os produtos do lavrador no mercado, este lhe responde:

- Mas há pessoas que, ao verem isto, se colocam neste serviço. Nas cidades bem administradas, são geralmente os mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer outro trabalho. De fato, têm de permanecer ali pela praça pública para comprar, por dinheiro, aos que precisam vender alguma coisa, e novamente para vender, por dinheiro, aos que necessitam fazer alguma compra (...)

(...) - Há ainda uns outros servidores, segundo julgo, que, pelo seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos em nossa comunidade, mas são possuidores de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses vendem a utilidade de sua força e, como chamam ao seu preço “salário”, designam-se, julgo eu, por assalariados. Não é assim? (II, 371c,d,e)

No primeiro excerto, o comerciante é criticado por não dedicar-se a alguma atividade que exija esforço e é adjetivado pelo filósofo como tendo um “corpo inútil”. No segundo

²³ Platão difere um do outro. O comerciante vende os produtos no comércio local, em praça pública; o negociante viaja por outras cidades para vender produtos.

excerto a crítica tem a ver com o fato de esses trabalhadores receberem dinheiro pelo trabalho, uma espécie de salário, prática extremamente criticada no mundo antigo.

Até aqui, exploramos alguns aspectos da obra platônica que deixam transparecer uma visão negativa e preconceituosa em relação a algumas atividades de trabalho. Porém, pode-se inferir a partir de outros excertos, uma visão positiva. É possível extrair um olhar benevolente do filósofo sobre o carpinteiro, tomado como modelo de progresso, no momento em que narra as diferentes reações sentidas pelas pessoas mais abastadas e pelas pessoas pobres, quando elas adoecem.

- Um carpinteiro, quando está doente, pretende do médico que lhe dê a beber um remédio que o faça vomitar a causa da doença, ou que o liberte, purgando-o ou usando de cautérios ou praticando uma incisão. Mas, se alguém lhe prescrever uma dieta a longo prazo, pondo-lhe um barrete na cabeça e o mais que se segue, em breve lhe diz que não tem vagar para estar doente nem lhe serve de nada viver assim, com o espírito entregue a doenças, descurando o trabalho que tem na frente. E depois disso, manda embora um médico desses, entra na sua dieta normal, e fica são, vivendo para o seu trabalho. E se o seu corpo não é capaz de resistir, a morte liberta-o de dificuldades. (III, 406d)

O excerto acima é um elogio latente à atitude do carpinteiro, que deseja livrar-se de seus males físicos para dedicar-se ao trabalho. A viver doente, o trabalhador prefere a morte.

Outro exemplo pode ser retirado do livro VII, momento em que o diálogo volta-se aos pré-requisitos que os estudantes de filosofia devem ter para serem escolhidos como chefes. Dentre as qualidades citadas, destacam-se a coragem, a formosura e a agudeza de espírito para o estudo. “Tem de se procurar também a memória, a força e gosto pelo trabalho (φιλόπονον) em todas as suas formas.” (VII, 535c). E continua:

- Em primeiro lugar, quem empreende este estudo não deve claudicar no amor ao trabalho, sendo em metade das coisas esforçado, e na outra metade inativo. Isso acontece quando alguém tem gosto pela ginástica e pela caça, e faz de boa vontade todos os esforços físicos, mas não gosta de aprender, nem de escutar, nem de investigar, antes, detesta os esforços desta espécie. Claudica também aquele cujo amor pelo trabalho (φιλοπονία) tomou a direção oposta. (VII, 535d)

Os últimos excertos apontam que, mesmo tendo enfatizado a oposição entre a vida reflexiva, de ciência e filosofia, e a vida criativa de progresso e formas de trabalho, Platão deixa implícita a consciência do efeito direto do trabalho no desenvolvimento do

conhecimento humano. O modelo do carpinteiro mostra que a vida não é digna de ser vivida de não for permitido progredir com seu trabalho.

Ao menos em parte, pudemos constatar que o trabalho aparece documentado por Platão como essencial à convivência entre os membros da comunidade, pois ele é necessário para satisfazer as necessidades mais urgentes da vida, sem a qual o homem não evoluiria para estágios superiores. Por outro lado, nota-se uma supervalorização do trabalho intelectual em detrimento do trabalho manual, já que o filósofo afirma, em um dos excertos citados (IV, 334a), que uma mudança extrema de classes (de artífice a guerreiro ou governante) causaria ruínas irreparáveis na cidade. Também é notável seu preconceito contra comerciantes e negociantes por receberem salário em troca do trabalho.

Com base nessas informações, realmente é possível comprovar a dualidade de pensamento do filósofo sobre o tema.

***Aristóteles**

Diferentemente de Platão, Aristóteles não vislumbra uma cidade ideal, mas reflete sobre uma cidade real, a *pólis* grega, onde os indivíduos são considerados seres políticos. No livro I de sua *Política*, ele diz:

“Fica evidente, pois, que a Cidade é uma criação da natureza, e que o homem, por natureza, é um animal político (isto é, destinado a viver em sociedade), e que o homem que, por sua natureza e não por mero acidente, não tivesse sua existência na cidade, seria um ser vil, superior ou inferior ao homem.” (POLÍTICA, I,1)

Essa condição de “ser político” do homem reforça a oposição entre política e trabalho, explicitamente delineada nos escritos aristotélicos. O livro IV apresenta a divisão da classe menos abastada da população, composta por agricultores, artífices, comerciantes, trabalhadores que exercem atividades relacionadas ao mar, trabalhadores braçais, homens livres, etc., e Aristóteles acrescenta que são profissões em que o homem dedica-se o tempo

todo a um ofício, não tendo tempo disponível, portanto, para os assuntos relacionados à política da cidade (IV, 4).

Essa divisão de classes desencadeia as reflexões pessimistas do estagirita em relação à noção de trabalho, pois, em seguida, Aristóteles esclarece em quais regimes políticos é permitido a essas classes participar do governo. É a partir deste momento que a oposição entre política e trabalho se solidifica, pois ele diz, em relação ao regime democrático:

“(...) quando a classe dos agricultores e a dos que têm poucos bens possui o poder supremo, o governo é administrado de acordo com a lei, pois os cidadãos têm de viver pelo seu labor (ἐργαζόμενοι), e não podem dedicar-se ao ócio (σχολάζειν). Assim, eles se sujeitam à autoridade da lei e reúnem-se em assembleias só quando necessário. Todos obtêm o direito de participar do governo quanto atingem a qualificação pela posse de bens fixada por lei (...) mas o ócio necessário à participação constante nas assembleias não é possível ao cidadão que não tem posses (...)”

“(...) Uma outra espécie vem da distinção que se segue em uma ordem natural; nela, cada um que tenha direito, por nascimento, é elegível, mas, na verdade, só participa do governo aquele que tem recursos para poder se dedicar ao ócio (...)”

“(...) Um terceiro tipo é quando todo homem livre tem direito de participar do governo, mas não participa dele efetivamente pelos mesmos motivos que dissemos antes (...)” (POLÍTICA, IV, 6)

Aristóteles justificava suas restrições ao trabalho tanto na moral quanto na prática, já que, para ele, faltava virtude nos trabalhadores manuais, pois todos aqueles que trabalhavam ou comercializavam não poderiam ter tempo para realizar as atividades políticas.

(...) os cidadãos não devem viver de trabalhos manuais ou de comércio, pois esse tipo de vida é ignóbil e contrário à virtude. Nem devem ser agricultores, já que o ócio é necessário, tanto ao desenvolvimento da virtude quanto à prática dos deveres políticos. (POLÍTICA, VII, 9)

Devemos considerar que, quando o filósofo inclui os agricultores neste excerto, não está referindo-se aos grandes latifundiários, que possuíam muitos escravos para o serviço nos campos. Trata-se, na verdade, dos pequenos proprietários de terras que, muitas vezes, não possuíam ao menos um escravo para ajudar-lhes na lavoura. Esses camponeses que produziam apenas o necessário para sua sobrevivência eram classificados como “escravos do trabalho.”

No livro III da *Política* é possível encontrar preconceitos arraigados contra determinadas classes de trabalhadores, sobretudo quando o filósofo faz especulações sobre o

tipo ideal de cidadão e exclui os artesãos de seu conceito de cidadania. Ele diz que, em tempos mais antigos, a classe dos artífices era constituída de escravos e estrangeiros e é por esta razão, por estarem sujeitos a trabalhar por necessidade, que não deveriam ser considerados cidadãos. Em meio às especulações aristotélicas sobre essa questão, encontramos os seguintes dizeres:

“(...) A melhor forma de Cidade não deverá admitir os artífices como cidadãos, mas se forem admitidos, então nossa virtude não se aplicará a todo cidadão e homem livre, mas apenas aos cidadãos isentos de atividades servis. Aqueles que prestam serviços nas necessidades da vida aos indivíduos são escravos, e os que trabalham para o público são artífices ou assalariados (...) nenhum homem poderia praticar a virtude tendo uma vida de artífice ou assalariado (...)” (POLÍTICA, III, 5)

O excerto não deixa dúvidas sobre a posição de Aristóteles em relação ao trabalho: além do preconceito nítido contra os trabalhadores manuais, ele reprovava qualquer tipo de trabalho por meio do qual o homem recebesse um salário, pois este faria com que os homens ficassem dependentes do patrão ou de clientes, no caso de trabalhadores livres.

Ele afirma que havia várias formas de constituição e poderia ser que algumas cidades de regime oligárquico aceitassem os artífices e assalariados como cidadãos, já que a qualificação para as magistraturas estava condicionada à riqueza, e muitos artífices eram ricos. No entanto, o filósofo nos dá como exemplo a cidade de Tebas, na qual “havia uma lei pela qual nenhum homem que exercesse o comércio poderia exercer alguma magistratura; só o poderia fazer se estivesse afastado daquela atividade há pelo menos dez anos.” (L.III, Cap. V)

Em linhas gerais, pelo menos nas referências sobre a cidade de Atenas, um cidadão era uma pessoa de posses de terras consideráveis, nascido de pai e mãe atenienses, provido de virtudes cívicas e com tempo livre para participar do governo, das questões que envolviam a justiça e as magistraturas (MOSSÉ, 1999, p. 33-45). Havia, porém, cidadãos menos abastados que, por serem filhos legítimos de atenienses, também recebiam essa titulação. Contudo, a rotina de um cidadão nobre era muito diferente daquela de um cidadão comum. O nobre

possuía escravos para os trabalhos domésticos e a lavoura, já que, em sua maioria, eram grandes proprietários de terras; conseqüentemente, esses homens tinham tempo livre para a guerra e o ócio. Já o cidadão comum, apesar do título assegurado, necessitava do trabalho para sobreviver e, muitos deles, não possuíam escravos, sendo impedidos, assim, de participar da vida cívica da cidade.

Mas não era apenas por roubar o tempo livre e impedir que o homem tomasse parte nas decisões políticas que o trabalho era mal visto por Aristóteles. Em *Ética a Nicômaco*, o filósofo diz que o trabalho impedia, também, que o homem buscasse a felicidade, objetivo principal do ser humano. Em sua concepção, a felicidade era uma atividade do espírito que deveria estar em concordância com a atividade de contemplação, e esta dependia do lazer e de tempo livre: “Ademais, pensa-se que a felicidade depende do lazer (σχολάζειν), pois trabalhamos para poder ter momentos de ócio, da mesma forma que fazemos a guerra para viver em paz”. (ÉTICA A NICÔMACO, X, 1177b).

Aristóteles atribui qualidades superiores aos assuntos reservados ao intelecto e aos assuntos relacionados à guerra, que se distinguem das demais atividades por sua nobreza e grandeza:

(...) a atividade intelectual, que é contemplativa, parece superior em termos de importância de seu mérito, e parece que não visa a qualquer outro objetivo além de si mesma, e tem em si mesma o prazer que lhe é inerente (e isto engrandece a atividade), e a auto-suficiência, a disponibilidade de lazer e a imunidade à fadiga (tanto quanto é possível para uma criatura humana), e todos os outros atributos das pessoas sumamente felizes são evidentemente os relacionados com esta atividade, então – repetimos – segue-se que ela será a felicidade completa para o homem, se lhe for agregada toda a duração de uma vida, pois nada que seja inerente à felicidade pode ser incompleto. (ÉTICA A NICÔMACO, X, 1177b)

Nota-se, em seus escritos, a supervalorização da atividade intelectual quando o autor a associa com o conceito de felicidade. A atividade intelectual não é cansativa, permite o lazer e o tempo livre para o ócio. Implicitamente, percebe-se uma referência à infelicidade do homem que necessita trabalhar.

A consulta ao dicionário mostra-nos grande diferença entre dois termos gregos comumente utilizados para denotar o lazer ou o tempo livre. As palavras ἀεργία e σχολή - não são a mesma coisa. A ἀεργία significa “inércia”, “preguiça”, assim como o adjetivo ἀεργός, que quer dizer “ocioso”, “preguiçoso”, “insolente” e tem as mesmas conotações que a palavra “preguiça” tem para nós. Já o termo σχολή significa “lazer”, “tempo livre”, “descanso”, “ócio”, “paz”, “tranqüilidade”, “estudo” ou “inatividade”.

O verbo σχολάζω parece exprimir melhor as idéias do filósofo, pois significa “ter tempo para”, “estar livre de algo”, “descansar de uma ocupação”, “dedicar-se”, “consagrar o tempo a algo”, “ser discípulo de”, “estar desocupado”. Portanto, uma vida de σχολή não era considerada uma vida de preguiça, mas uma vida em que se reservava tempo livre para dedicar-se a outras ocupações que não o trabalho. E é este termo grego que encontramos nos escritos aristotélicos, como vimos registrado nas citações acima.

Nota-se que, pelo menos nas duas obras aristotélicas examinadas, não há elogios ou preceitos positivos sobre trabalho, e seu discurso não polemiza com o de seu antecessor no que se refere ao trabalho assalariado, pois tanto Platão quanto Aristóteles repudiam qualquer tipo de atividade em que o trabalhador recebesse dinheiro para executá-la.

A nosso ver, Aristóteles enfatiza, de forma mais agressiva, que o trabalho priva o homem de participar da vida política e das magistraturas de sua cidade, atividades fundamentais na vida de um cidadão, além de considerar as atividades intelectuais superiores às manuais por serem promotoras de felicidade.

2.2 As reflexões modernas sobre o trabalho na Grécia antiga

Dentre os estudos que serão citados aqui, é possível apreender um consenso entre os estudiosos no que concerne às diferenças significativas observadas entre os diferentes períodos históricos por meio dos quais a história da Grécia é comumente dividida, e aparece

mais nitidamente com a ruptura entre cidades de regime agrícola e comercial. Começamos pelo período que se convencionou chamar de “época homérica” devido ao fato de a civilização ter sido retratada por Homero nos poemas *Ilíada* e *Odisséia*.

De fato, nesse período a economia era essencialmente agrícola e a terra era o bem econômico de maior prestígio no que se refere a poder político e social. É provável que o trabalho com a terra fosse, em sua maior parte, realizado por populações escravas (prisioneiros de guerra ou não-gregos) ou pelos próprios proprietários de terras que não possuíam escravos.

Quanto a outros tipos de atividades que não a agrícola, não possuímos, neste período, muitas informações. O que podemos afirmar é que Homero descreve cenas em que outros tipos de atividades que consideramos como “trabalho”, aparecem figurativizadas de forma a concretizar certas profissões consolidadas no período clássico, como as atividades dos artesãos, por exemplo.

Um estudo antigo, mas que norteia as reflexões de estudiosos modernos é o de Moreau-Christophe (1849, p. 6-7) e merece ser explanado. Diz o autor que, nos tempos de primitiva simplicidade na economia, os trabalhos, mesmo os industriais, nada tinham de degradantes. Ao contrário, vários deles asseguravam, aos homens livres, certa distinção entre os demais, destacando-os entre o grupo. Dentre eles, estavam principalmente os artistas de construção, sobretudo aqueles que trabalhavam com madeiras ou com metais, que davam aos palácios o esplendor nos ornamentos e, aos heróis, as armas mais preciosas.

É de Homero que o autor extrai essas informações. Homero²⁴ diz: “como uma torre era o escudo que Ajax sobraçava, todo ele de couro e bronze, composto que fora por Tíquio, o mais hábil dos correeiros, que em Hila morada opulenta possuía”. (*Ilíada*, VII, vv 219-221).

²⁴ As citações foram retiradas, em sua totalidade, de HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

Posidão (*Iliada*, VII, vv. 452-453) pergunta a Zeus se “as muralhas construídas com tanto esforço e cansada por ele e Apolo” cairão no esquecimento²⁵.

Do período arcaico, Moreau-Christophe (1849, p. 07) cita o legislador Sólon como exemplo de homem que queria recuperar sentimentos heróicos em favor do trabalho para instituí-los em sua cidade. Ele afirma que este legislador foi o primeiro a incentivar a prática do comércio, das artes e profissões manuais na intenção de melhorar a vida da classe baixa e enriquecer a cidade-estado pela indústria. Para isso, edita várias leis contra a ociosidade, imprimindo a ela a aparência e o estigma de infâmia, punindo os vagabundos e vadios, considerando-os inúteis e perigosos à sociedade. Ele fazia com que cada um conhecesse os meios de subsistência e concedia ao mais hábil trabalhador de cada categoria, o privilégio de uma refeição gratuita no Pritaneu e lhe cedia uma cadeira de honra nas assembléias públicas.

Glötz (1920, p. 196-197) compactua desse aspecto favorável explicado acima e fala sobre uma lei que dizia que “os filhos não teriam que alimentar os pais se estes não o tivessem feito aprender uma profissão²⁶.” O autor cita idéias positivas em relação ao trabalho também no governo de Péricles, que afirmava não ser a pobreza uma desgraça, mas nada fazer para afastá-la é que era desgraça maior. Nessa lei dos homens havia interesses ao mesmo tempo públicos e privados, interesses de profissão e de cidade. Era através desse jogo de interesses que o governo de Péricles se sustentava: ao impulsionar as pessoas ao trabalho enriquecia não apenas a cidade, mas, também, formava-se uma nova classe, que poderia obter o título de cidadão depois de fortuna feita²⁷.

²⁵ É possível encontrar, tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*, referências a ferreiros, dançarinos, adivinhos, cantores, arquitetos, etc. Tais profissionais são mencionados quando prestam algum serviço nos palácios. Cf. Adrados. R. *Introducción a Homero*. Barcelona: Editorial Labor, 1984.

²⁶ A referência ao fato de alguém ter de aprender uma profissão também aparece documentada na comédia *Pluto*, no diálogo entre Justo e Sicofanta, quando o primeiro, indignado, interroga o segundo sobre seu trabalho, dizendo com espanto: “(...) afinal, o quê? Não aprendeste um ofício?” (PLUTO, vs. 904)

²⁷ MOSSÉ (1993, p. 44) afirma que era comum, em Atenas, o acesso à cidadania pela via ilegal. As pessoas que enriqueciam compravam o depoimento de alguns atenienses que se deslocavam para os tribunais com a finalidade de declarar-se parentes desses novos ricos. Com isso, faziam-se admitir no corpo cívico e eram considerados cidadãos.

Segundo Mondolfo (1954, p. 1-5), devemos ser cautelosos ao falarmos sobre o trabalho na Antigüidade, sobretudo quanto ao aspecto negativo e sobre o fato de se afirmar que, em geral, os gregos desprezavam os trabalhadores manuais e o trabalho produtivo. Ele afirma que, na Grécia antiga, havia uma atitude positiva e outra negativa em relação ao trabalho e pontua os períodos dizendo que, de Hesíodo a Sócrates, a consciência pública grega era favoravelmente disposta ao trabalho manual.

O estudioso afirma que esta atitude positiva continuou a exercer tal força que mesmo Platão era incapaz de libertar-se completamente desta influência, uma vez que é possível apreender, dos escritos platônicos, tanto o valor econômico quanto a consciência do valor moral do trabalho. Enquanto valor econômico, permanece a visão de que somente através dele o homem pode suprir todas as suas necessidades, e, enquanto valor moral, postula-se que o trabalho é um dever que o homem deve cumprir em sua vida para ter justiça e dignidade. Seu estudo ainda aponta várias pessoas afamadas que insistiam no valor do trabalho. Dentre elas, o autor cita Tales de Mileto, Pródico, Demócrito, Sócrates e os filósofos cínicos (MONDOLFO, 1954, p. 1-5).

Um estudo de Balme (1984, p. 142) também aponta os aspectos positivos em relação o trabalho. Ele afirma que, no início da tradição, o trabalho era virtuoso e necessário e há evidências históricas que confirmam tal asserção, pelo menos na maioria das cidades. A título de exemplo, também cita Tales de Mileto, para o qual a preguiça era uma dor e, mesmo aquele que fosse rico, não deveria ser preguiçoso.

O autor também cita Sólon, dizendo que ele era maníaco por trabalho. Ele acrescenta que, na época de Sólon, o trabalho não era uma vergonha e não havia distinções entre os comerciantes e artesãos. Em alguns de seus poemas, o legislador grego não nega que gostaria de ser rico, mas rejeita os ganhos desonestos porque acredita que Zeus pune os injustos. Ele lista várias profissões por meio das quais os homens podem adquirir riqueza justa. Dentre elas

estão os mercadores, os camponeses, os artesãos, os adivinhos, os médicos, etc., e não há distinção de valor entre as profissões. O trabalho dos artesãos é tão honrado quanto o dos poetas, que aprenderam com as musas.

Para ilustrar tal afirmação, Balme (1984, p. 142), assim como Moreau-Christophe, parte de Homero. Para ele, as atitudes de Homero em relação ao trabalho dos artesãos estão muito longe de serem vistas como reprovadoras. O poeta considerava os artesãos como *demiurgos*, homens que trabalhavam para outras pessoas, mas afirma que havia algo de honroso neles: estavam incluídos entre médicos, cantores e adivinhos. O estudioso afirma não haver dúvida, para Homero, de que esses profissionais eram ensinados e patrocinados por deuses como Atena e Hefesto, assim como os cantores eram ensinados pelas musas, e os adivinhos por Apolo. Homero parece ter grande admiração pelos artesãos porque são profissionais que recebem bênçãos divinas:

(...) Entrou
em ação Palas Atena. A arte divina robusteceu-lhe
os membros. Os cabelos encaracolados pareciam
jacintos. Tomemos um escultor, um que, discípulo de
Hefesto e Atena, produz estátua de prata revestida
de ouro. Instruído no segredo das artes saem-lhe
das mãos obras maravilhosas. Com a mesma sedução
revestiu a Deusa a cabeça e os ombros de Odisseu (...)
(*Odisséia*, VI, v. 228-235)

Como pudemos notar, os estudiosos citados afirmam que o artesão era tido em alta estima por Homero, o que sugere que, no início da tradição, o trabalho não tinha um caráter plenamente depreciativo.

Em épocas posteriores, sobretudo na época clássica, surgem novas ideologias e a visão positiva do trabalho passa a coexistir ao lado do preconceito em relação àqueles que necessitavam trabalhar. Os mesmos estudos que acabamos de examinar e que apontaram visões positivas em relação ao trabalho, agora mostram os preceitos negativos em torno dessa questão. Para eles, tais preceitos estão ligados às novas ideologias do período clássico e à

noção de cidadão, fortemente marcada neste período. É o trabalho manual seguido do trabalho escravo, o alvo das fortes rejeições.

Moreau-Christophe (1849, p.04) afirma que, em Esparta, o trabalho manual era considerado contrário aos dogmas da liberdade e condição de cidadão. Todo cidadão era soldado, vivia num acampamento. Esparta era uma nação distante do trabalho pela própria lei. O povo de Licurgo tinha em desdém não apenas aquele que se assemelhasse a um profissional, mas a uma arte qualquer, como o trabalho de um cantor ou de um poeta, por exemplo. Diz terem desdenhado do próprio Hesíodo, chamando-o de “poeta dos hilotas” por compor elogios ao trabalho e às pessoas que trabalhavam, em *Os trabalhos e os dias*.

O autor retira de Aristóteles (*Política*, III, 5) o exemplo sobre a cidade de Tebas, afirmando que lá, os lojistas que tivessem se dedicado a qualquer tipo de negócio na *ágora* eram excluídos das magistraturas e só poderiam retornar a essas atividades depois de dez anos. Ele acrescenta que essa prática não era estendida apenas aos que fabricavam, mas a todos os que compravam os produtos dos lojistas com a finalidade de revendê-los, pois o título de cidadão era incompatível com o exercício de qualquer profissão. Nesse sentido, aquele que comprava para revenda caracterizava outra profissão, logicamente, condenada por envolver dinheiro.

O autor continua dizendo que, mesmo em cidades que vigoram idéias mais democráticas, muitos persistiam nos valores caros à oligarquia. Em Atenas, os cidadãos de classe mais confortável não tinham profissão. Um cidadão era um verdadeiro nobre que deveria se ocupar somente da defesa e da administração da comunidade. Diante disso, esses nobres eram livres todo o tempo para velar por sua força corporal e intelectual e pelos interesses da cidade.

É certo que havia profissões exercidas por cidadãos menos abastados, mas estas eram compartilhadas com os escravos, o que fazia com que esses cidadãos sentissem vergonha em executar as atividades pertinentes a essas profissões. Diz Moreau-Christophe:

Um homem que trabalha, que faz um serviço manual, é um ser degradado e sem valor. A vida sedentária, longe da atmosfera dos encontros políticos, deformava-lhe o corpo sobre os balcões de seu comércio. A paixão pelo lucro impede que o espírito seja cultivado e o hábito de se executar pequenos serviços reduz o homem apenas ao ganho sórdido, à submissão da vontade do outro.
(MOREAU-CHRISTOPHE, 1849, p. 196)

Essas idéias parecem ter sido comumente veiculadas do final do séc. VI a.C até o séc. IV a.C em Atenas, pois havia uma incompatibilidade radical entre o exercício de uma profissão manual e o dever de um cidadão. “E como um homem de profissão não pode ser um homem de bem, é necessário que o homem de bem guie o homem de profissão” (Moreau-Christophe, 1894, p. 195)

Balme (1984, p. 141) também destaca os aspectos negativos do trabalho, dizendo que havia uma crença comum, no período clássico, de que os escravos faziam o trabalho pesado enquanto a maioria dos cidadãos tinha tempo livre para desfrutar de atividades de lazer e, alguns deles, sobretudo aqueles que cuidavam de questões administrativas da cidade, viviam às custas do Estado.

Na realidade, a justificativa para tal asserção é que o trabalho impossibilitava que o cidadão exercesse as atividades políticas porque não restava ao homem o tempo livre necessário para exercer sua cidadania. Diz-se que o desprezo pelo trabalho manual era oriundo da nobreza aristocrática que desdenhava da classe trabalhadora por julgar o trabalho intelectual superior e digno de um cidadão. O exemplo de Esparta também é explanado pelo autor para enfatizar a ojeriza do governante Licurgo pelos trabalhos manuais, semelhantes ao trabalho escravo.

Para Mondolfo (1954, p. 5) “Aristóteles foi responsável por fortificar a atitude hostil em relação ao trabalho, que se tornou dissociado da atividade da mente e convertido dentro do

mero trabalho rude dos escravos.” O autor afirma que a maioria dos preceitos filosóficos negativos em relação ao trabalho até parecia ser, inicialmente, uma orientação comum a todos os cidadãos atenienses, mas, na realidade, acabou por estimular apenas os nobres, que eram conscientes do grande poder participativo que exerciam nas assembléias.

Os cidadãos comuns, que precisavam trabalhar e não tinham tempo livre para freqüentar a *ágora*, foram excluídos socialmente das atividades que envolviam os interesses políticos da comunidade como um todo, fato que contribuiu para aumentar o preconceito em relação à sua classe. Na opinião do autor, foram essas expressões de desprezo pelo trabalho manual e pelos trabalhadores que encorajaram as primeiras mudanças sociais: o notável crescimento do uso de escravos e o rebaixamento das condições das classes trabalhadoras.

As reflexões acima parecem explicitar não apenas diferentes concepções sobre o trabalho, mas também aponta os diferentes momentos que podem ter gerado essa divisão de pensamento. Os autores citados pontuam a visão positiva sobre o trabalho no início da civilização grega, que compreende o período arcaico, e reservam ao período clássico, atrelado à forte influência de Aristóteles, a disseminação das idéias negativas sobre o tema.

A partir do que foi exposto, é possível tomar como plausíveis as considerações de Mondolfo (1954), que atribui ao autor da *Política*, o estigma de “preconceituoso”, além de responsabilizá-lo por ter sido o principal divulgador dos aspectos disfóricos sobre o trabalho. Talvez os escritos de Aristóteles, por serem mais agressivos, tenham contribuído para a consolidação de uma ideologia desfavorável ao trabalho manual.

Percebe-se que os estudiosos citados nesta seção baseiam-se nas documentações legadas pelos gregos, sobretudo na filosofia, para formularem suas reflexões críticas. Dessa forma, concluímos que o aspecto dual que aparece retratado na literatura depende do tipo de focalização que o enunciador deseja enfatizar e do contexto histórico do qual ele participa,

mas que não deixa de estabelecer relação contratual com a visão de trabalho documentada pela filosofia e pela história.

Estudos mais recentes como os de Vernant (1989, p. 18), importante estudioso do mundo antigo, voltam-se para a relação entre o trabalho agrícola e a guerra. O autor faz uma reflexão sobre a prática dessas duas atividades e postula que, na Antigüidade, “a agricultura estava integrada a um sistema de representação religiosa”. Dessa forma, o trabalho com a terra é sempre valorizado e está ligado à vida prática, ao esforço do agricultor; é uma forma de o homem se mostrar excelente:

Existe uma participação na ordem superior ao homem ao mesmo tempo natural e divina. É nesse contexto religioso que o aspecto de esforço no trabalho agrícola assume uma significação particular: o fato de enfrentar a tarefa imposta, a ocupação dura e tensa adquire valor e prestígio na medida em que estabelece uma relação, uma espécie de ligação recíproca com a divindade. O trabalho pode então aparecer em contrapartida das exigências e da justiça divinas como mérito, no sentido mais geral: ἄρετη. (VERNANT, 1989, p. 18)

O mesmo autor observa que esse tipo de trabalho não faz com que o homem aja sobre a natureza com a intenção de transformá-la ou adaptá-la; ao contrário, o agricultor se esforça e cultua aos deuses para que lhe recompensem com uma boa colheita.

Nesse contexto, a agricultura tem uma ligação estreita com outra atividade que depende de esforço e exige a atenção dos deuses - as atividades guerreiras -, em que os trabalhos também são denominados *érga*. Este par – agricultura e guerra - tem a ver, não apenas com questões de esforço físico, mas está ligado a questões religiosas, muito mais profundas:

(...) a agricultura e a guerra ainda têm em comum o fato de que nelas o homem sente sua dependência das forças divinas cujo auxílio é necessário para o êxito de sua ação. O poder dos deuses é tão absoluto nos trabalhos dos campos quanto nos da guerra. Não se concebe empreendimento militar sem consultar os deuses por sacrifícios e oráculos: também não é possível começar trabalhos agrícolas sem conciliá-los a eles. (VERNANT, 1989, p. 17)

O trabalho bem realizado aparece como mérito e os deuses recompensam os homens por sua *areté*, seu esforço e dedicação. Esses dois tipos de trabalho – agricultura e guerra – aproximam os homens dos imortais e esse contato é essencial ao homem grego.

De acordo com o pensamento grego, o trabalho do agricultor e do guerreiro²⁸ opõe-se aos trabalhos daqueles que vivem uma vida de moleza e despreocupação, que pode ser figurativizado por outras atividades profissionais, como a dos artesãos, por exemplo, que realizam um trabalho técnico. Para Vernant (1989, p. 18) “a atividade do artesão pertence a um campo onde já se exerce na Grécia um pensamento positivo”, o que pode explicar o fato de esse tipo de trabalho ter uma natureza técnica e instrumental.

Dessa forma, tanto a profissão dos artesãos quanto as que surgiram posteriormente, permitiam aos homens trabalharem sentados e terem uma vida sedentária, ao abrigo do sol, obrigando-os a cobrar pelo trabalho. Como lhes tomava o tempo livre, essas atividades eram vistas com desdém e, normalmente criticadas por aqueles que valorizavam apenas o trabalho com a terra, com a guerra, com a política ou o trabalho intelectual.

Em relação ao vocabulário, Vernant (1989, p. 10) afirma que “o grego não tem um termo que corresponda a trabalho”, mas algumas palavras são aplicadas para denominar as atividades sentidas como trabalho.

O substantivo ἔργον e seus cognatos ἐργάζομαι, ἐργασία, ἐργάτης, comportam um sentido mais amplo de trabalho. Seu uso pode ser encontrado referindo-se às atividades agrícolas, aos trabalhos nos campos, atividades financeiras, ou, de maneira geral, referindo-se “ao produto da virtude de cada um, de sua *areté* – ἔργον. (VERNANT, 1989, p. 10). Esse termo é freqüentemente encontrado nos *Erga*, de Hesíodo, poema que atribui um sentido religioso ao trabalho.

Vernant (1989) também destaca a palavra πόνος, aplicada a qualquer esforço penoso que pode ser sentido como trabalho. A família semântica deste termo traz em si uma carga negativa, que também pode ser observada na tradução do verbo πονέω, que significa

²⁸ De acordo com Balme (1984, p. 1445), mesmo os filósofos da época clássica, como Platão e Aristóteles, contrários aos trabalhos que privavam o homem do lazer, viam na agricultura um tipo de trabalho respeitado e admirado, assim como na guerra.

“trabalhar”, “fadigar-se”, “esforçar-se”; na do verbo πονηρεύομαι, que significa “fazer o mal”, “ser malvado”, ou, ainda, através do adjetivo πονηρός, cuja tradução é “maligno”, “baixo”, “fadigoso”, “difícil”, “perverso”.

Outros termos citados pelo estudioso são as palavras que designam a produção de algo exterior, como as atividades do artesão, por exemplo, que podem ser exemplificadas por termos que possuem a raiz – τεκ. Como exemplo, podemos citar o verbo τεκταίνομαι, que significa “carpintear”, “ser carpinteiro”, “construir” e a palavra τεκτοσύνη, que é “a arte de construir”, “carpintaria”, “arquitetura”.

O verbo πράσσω, cujos significados são “agir” - no sentido de seguir regras ou orientações já estabelecidas -, “executar”, “realizar”, “fazer uma obra”, “trabalhar a seu favor”, “ocupar-se dos próprios afazeres”, etc., refere-se “a atividades cuja intenção é desenvolver uma atividade por si mesma, sem outro objetivo que não seja o exercício de sua realização”, ou seja, sem implicar um produto. (VERNANT, 1989, p. 10)

Já o verbo ποιέω comporta o significado de “produzir”, “confeccionar”, “construir um muro ou uma estátua”; é um fazer criativo ou inventivo, e ainda se estende àquele que constrói um discurso, uma narrativa. O poeta, por exemplo, é um ποιητής, já que ele constrói uma poesia.

Tais termos podem ser encontrados em grande parte da literatura grega e nos fazem refletir sobre as diferenças de sentido que eles podem provocar nos textos, pois o exame dos termos pode denunciar diferentes ideologias a respeito do trabalho.

As questões de vocabulário citadas acima por Vernant, também foram analisadas em estudo posterior, feito por Hannah Arendt, em *A condição humana*. Um dos objetivos da autora é estabelecer a distinção entre labor e trabalho:

O labor é uma atividade do *animal laborans* governada pelas necessidades de subsistência do ciclo biológico da vida. O trabalho que não está necessariamente contido no ciclo vital da espécie é uma atividade do *homo faber*, por meio da qual

Considerações sobre a noção de trabalho

coisas extraídas da natureza se convertem em objeto de uso. (ARENDDT apud LAFER, 1990, p. 63)

Para argumentar essa diferença, Arendt (1997) parte dos *Erga*, de Hesíodo. Ela investiga a oposição entre os termos *pónos* e *érgon*, previamente estabelecidas por Vernant (1989). O trabalho da autora ainda nos fornece diversos exemplos que ilustram como as línguas antigas e modernas faziam esta distinção. A partir de seus estudos, podemos constatar que outras línguas também possuem pelo menos duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade – trabalho - e são usadas como sinônimas. Visualizaremos melhor no quadro abaixo:

	LABOR	TRABALHO
GREGO	πονέω	ἐργάζομαι
LATIM	laborare	facere ou fabricare
FRANCÊS	travailler	ouvrier
ALEMÃO	arbeiten	werken

Segundo Arendt (1997, p. 90), nas línguas acima, somente os termos equivalentes a “labor” têm conotação de dor e atribulação. Ela postula que o desdém dos gregos era pelo labor e não pelo trabalho. Explica que o labor compreende todas as atividades exercidas com a finalidade de atender às necessidades básicas de subsistência, um tipo de trabalho servil. Assim, todas as ocupações posteriores que eram exercidas para suprir necessidades vitais também passaram a ser consideradas como labor e, conseqüentemente, vistas com desprezo.

No que toca aos termos gregos, a autora observa que há uma diferença entre o emprego antigo e o moderno das duas palavras, sobretudo na formação do substantivo correspondente, em que não há similaridade de significado. A palavra *πόνος*, por exemplo, não designa o produto final, o resultado da ação de laborar. É a palavra *ἔργον* que originou o

nome do próprio produto do trabalho, como por exemplo, θαλάσσια ἔργα, que significa “trabalhos do mar”. Para ela, o motivo desta distinção resulta do fato de:

(...) o desprezo pelo labor, originalmente resultante da luta acirrada do homem contra a necessidade e de uma impaciência em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida em que as exigências da vida na *pólis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. (ARENDDT, 1997, p. 91)

A autora continua dizendo que as exigências do novo tipo de vida consumiam ainda mais o tempo dos cidadãos, que se julgavam desprovidos do dever do trabalho. Historicamente, pode-se afirmar que há uma diferença entre o desprezo com que, nas cidades-estados gregas eram vistas todas as ocupações não políticas e o desprezo anterior e mais antigo. O primeiro era resultante do fato de os cidadãos dedicarem todo o seu tempo e energia à *pólis* e o trabalho impediria que o fizessem; o segundo tem a ver com as atividades que eram realizadas apenas para a subsistência.

Os estudos acima mostram que a ausência de um termo único e específico não exclui a noção de trabalho. Ao contrário, essas questões de vocabulário podem denunciar mudanças de planos ou oposições entre atividades, denunciando possíveis critérios de valor para os tipos de trabalho realizados.

Nos documentos gregos examinados, tanto em Platão quanto em Aristóteles, nota-se o uso da palavra ἔργον para referir-se ao trabalho, independentemente de ser trabalho agrícola ou o trabalho dos artífices, mas reserva-se o termo φιλοπονία, que pode ser traduzido por “amor ao trabalho”, em sentido amplo, tanto para os trabalhos intelectuais como para os manuais.

Do exposto, é possível pensar que, se a literatura faz uma representação dúbia sobre o trabalho, ora enfatizando os aspectos positivos, ora os negativos, é porque a visão de trabalho na Grécia antiga não era única, mas dependia da focalização do enunciador. O que parece ter ficado claro é que as referências à época homérica e ao período arcaico enfatizam sobretudo o

lado positivo do trabalho, enquanto as documentações da época clássica oscilam entre os pólos positivo e negativo, mas parecem destacar, a partir de Aristóteles, a supremacia do trabalho intelectual.

O exame das fontes filosóficas e históricas auxiliou-nos a compreender a divergência ideológica que permeia a representação do trabalho na literatura, pois acreditamos que essa divergência está estritamente ligada às formas de trabalho que eram aceitas ou rejeitadas pela cultura.

2.3 O trabalho compulsório na Grécia antiga: breves explicações

Dentro dos critérios de valor apontados acima, menos espaço social e político há para as pessoas que praticam o trabalho involuntário, marcado pela escravidão por dívidas, pela necessidade ou pela origem social dos membros da comunidade.

É de Aristóteles que devemos partir, já que o filósofo também causou grande polêmica ao falar do trabalho escravo. Das questões discutidas por ele no livro I da *Política*, interessamos refletir sobre a relação entre o escravo e seu senhor. Ele diz que “(...) o senhor é o proprietário de seu escravo, mas não é parte deste; enquanto o escravo não somente é destinado ao uso do senhor, mas é parte deste” (I,IV).²⁹ Mais adiante, o filósofo segue dizendo que as atividades de comandar e obedecer são úteis e necessárias e, desde o nascimento, o homem é composto por um corpo e uma alma, sendo esta destinada a comandar e aquele a obedecer (I, V).

A esta questão está associada a analogia entre o escravo e o animal, que, ao ver de Aristóteles, nasceram para ser comandados e obedecer. Ao comparar os homens com os animais, ele considera que o homem é superior aos animais porque estes são suscetíveis de

²⁹ Essa afirmação parece retomar a idéia do escravo-mercadoria, propriedade separável do senhor apenas pela venda. O senhor tem poder absoluto sobre seu escravo e pode fazer dele o que bem quiser.

serem domesticados. Em sua discussão sobre a naturalidade da escravidão, Aristóteles assimila o escravo ao animal, dizendo que:

Onde quer que se observe a diferença que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, verificam-se as mesmas relações: aqueles que não têm nada de melhor a oferecer do que a sua força corporal são destinados, por natureza, à escravidão, e para eles é vantajoso estar sob o comando de um senhor. Por natureza é assim o escravo: pode pertencer a um senhor (e de fato pertence), e não participa da razão mais que o grau necessário para modificar sua sensibilidade, mas não possui a razão em sua completude. Quanto aos outros animais, eles não participam de nenhum modo da razão; sua sensibilidade não é dirigida pela razão, mas são conduzidos unicamente pelas impressões que recebem do exterior.

De resto, o uso dos escravos (δούλειος) e o dos animais não é muito diferente: com seu corpo, ambos atendem ao serviço das necessidades da vida. (POLÍTICA, I, V)

Nota-se que ambos – escravos e animais – são comandados pelo mestre, um ser “com alma”, enquanto os animais e escravos, “seres sem alma”, fornecem assistência corporal para satisfazer as necessidades do senhor. Em troca, ambos recebem apenas alimento e abrigo.

Essas conjecturas de Aristóteles foram muito discutidas e, na maioria das vezes, repudiadas por estudiosos da escravidão. Para Arendth (1997, p. 95), a teoria de Aristóteles sobre a natureza inumana do escravo foi mal interpretada por muitos estudiosos, que criticam seus escritos, equivocadamente. Ela diz que, para os gregos, tudo o que os homens tinham em comum com outras formas de vida animal, era considerado inumano. Ela interpreta o filósofo como alguém que nega a palavra “homem” para membros da espécie humana que estão, todo o tempo, sujeitos à necessidade. Se ele não possui a faculdade de deliberar, decidir, prever e escolher, pode ser considerado inumano.

Bradley (2000) observa que a aproximação aristotélica entre o escravo e os animais foi uma forma de o filósofo categorizá-los: ambos eram mercadorias sujeitas a um proprietário.

Além disso, diz a autora:

A capacidade de pertencer como propriedade e a inabilidade total para participar da razão são definidas como características naturais do escravo. Outros animais não aprendem a razão porque obedecem seus instintos. Mesmo que haja pouca divergência na maneira pela qual eles são usados, ambos (escravos e animais domésticos) fornecem assistência com o corpo na satisfação de necessidades essenciais. (BRADLEY, 2000, p. 111)

Considerações sobre a noção de trabalho

Para esses estudiosos, era realmente a questão de satisfazer as necessidades essenciais do ser humano o motivo pelo qual Aristóteles faz essa analogia. Os escravos realizavam, na maior parte das vezes, trabalhos braçais que exigiam força; por sua vez, os animais de carga, como cavalos, jumentos e burros, também realizavam atividades pesadas, tais como o transporte de cargas e o giro da mó.

Mas Aristóteles não carrega sozinho a responsabilidade por ter feito analogia entre escravos e animais. Xenofonte também tem sua parcela de contribuição quando, por meio da voz de Iscômaco, diz:

Os outros seres vivos aprendem a obedecer de duas maneiras. Quando tentam desobedecer, são castigados, e, quando de boa vontade se submetem, são bem tratados. Os potros, por exemplo, aprendem a obedecer aos domadores, ganhando doces quando obedecem, mas, quando desobedecem, sofrem punições até que se submetam de boa vontade ao domador. Os cães são muito inferiores aos homens em inteligência, mas, apesar disso, aprendem desse modo a dar voltas, cambalhotas e outras coisas. Quando obedecem, ganham algo que desejam, mas, se não atendem, são castigados. Quanto aos homens, é possível fazê-los mais dóceis usando também a palavra, mostrando-lhes que obedecer é mais vantajoso para eles e, quanto aos escravos, o método de educação que pensamos convir aos animais também é muito eficiente para ensiná-los a obedecer. De fato, satisfazendo-lhes o estômago na medida de seu apetite, muito conseguirás deles. (ECONÔMICO, XIII, 6-9)

Por meio deste excerto, nota-se o quão familiar era a analogia entre animal e escravo nos escritos de autores antigos. Além disso, é possível observar, nas palavras do historiador, que a obediência estava associada à alimentação, uma espécie de recompensa para aqueles que eram obedientes. Mais adiante, Xenofonte faz uma relação de presentes oferecidos aos que trabalhavam corretamente, como mantos e calçados: para os que trabalhassem a contento, os artigos eram confeccionados com matéria-prima superior e, para os que trabalhavam menos, ou eram trabalhadores ruins, os artigos eram de qualidade inferior. Tudo de acordo com o merecimento de cada um.

Em relação ao vocabulário, é interessante comentar os termos que os gregos usavam para se referir aos escravos. Eles costumavam aplicar os termos δούλος para “escravos” e δουλεία para escravidão, mas é possível destacar outros termos.

Arendt (1997, p.91) estabelece uma diferença de vocabulário. Para a autora, a palavra δούλος era reservada aos escravos inimigos vencidos em guerra, já que o verbo δουλόω significa “vir a ser escravo”, “viver como escravo”, “estar submetido a algo ou alguém³⁰.”

Já os escravos moradores da casa do senhor, aqueles que trabalhavam como escravos para o próprio sustento e o de seu amo eram os οἰκεταί - criados domésticos, termo cognato do verbo οἰκέω, que significa “habitar”, “morar”, “passar a vida”, “ser governado” ou “ser dirigido”. Outro verbo do mesmo campo semântico – οἰκειόω – acopla, em seus significados, “apropriar-se”, “unir intimamente”, “ganhar para si”, “fazer-se amigo”. Tais correlatos mostram a relação semântica que existe entre os termos citados e a palavra οἶκος, que significa “família”, “casa”, no sentido amplo do termo, que engloba até mesmo os escravos: todos denotam um ambiente fechado, de amizade e familiaridade, características mais pertinentes aos escravos domésticos, que estavam mais próximos de seus senhores.

Para a autora, “os gregos achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida” (ARENDR, 1997, p. 94). E com isso justificavam e defendiam a escravidão: ela era uma forma de excluir o labor das condições da vida humana e jamais foi uma forma de obter mão-de-obra barata, como nos tempos mais modernos.

Os pensamentos explanados acima também geraram reflexos na cultura latina: Catão (apud Bradley, 2000, p. 100) ordena ao seu camponês que se desfaça de todas as coisas supérfluas que possui: bois exaustos, sem condições de trabalho, gados e ovelhas inferiores, escravos velhos e doentes, pois todos constituem uma categoria comum; Varrão (apud

³⁰ Ao conferirmos o registro do termo δουλείος no dicionário, não encontramos o vocábulo explicitamente traduzido por “escravos de guerra”, mas apenas por “servo” ou “escravo”. No entanto, pudemos constatar que o dicionário registra o verbo δουλόω com os seguintes significados: “tornar alguém escravo”, “subjugar”, “submeter ao próprio poder”, “escravizar para si” (BAILLY, 1901, p. 158). Esses significados podem ter levado a autora a concluir que o termo era reservado aos cativos de guerras devido ao fato de o vocábulo sugerir que a pessoa não nasceu escravo, mas tornou-se um deles.

Bradley, 2000, p. 100) define a forma como a terra é trabalhada e distingue escravos e animais pela habilidade que os escravos têm de falar, mas ainda percebe um laço comum entre eles porque ambos dirigem uma carroça.

Bradley (2000, p.112) salienta que, tanto para os gregos quanto para os romanos, a associação entre escravo e animal tinha relação estreita com a forma pela qual essas sociedades eram organizadas hierarquicamente: “(...) o escravo, por definição, era inferior ao mestre e mais próximos a outras formas de vida”. Além disso, ressalta-se em seus escritos o fato de um ser humano, reduzido ao *status* de um escravo, poder ser comercializado, comprado ou vendido feito animais ou um pedaço de propriedade particular.

2.4 As concepções modernas de trabalho compulsório na Grécia Antiga

De acordo com as informações de Finley (1991, p.70), qualquer tentativa de classificação precisa das formas de trabalho compulsório na Antigüidade pode resultar em equívoco, pois não há um critério formal, apontado pelos estudiosos, que permita uma distinção categórica entre os tipos de trabalho existentes na Antigüidade.

Pode-se, contudo, conjecturar que as divergências entre os próprios estudiosos, a obscuridade das fontes e a dificuldade de todo historiador em dar conta da complexidade de uma dada sociedade e de suas transformações sociais, sejam alguns dos fatores responsáveis pela ausência de critérios mais específicos que permitam o aprimoramento das reflexões já consolidadas sobre o tema.

Assim, no presente contexto, faremos uso tão somente das fontes comuns a vários estudiosos no que concerne aos aspectos essenciais para a compreensão do trabalho forçado e do trabalho escravo. Para tanto, elegemos os estudos de Finley³¹ (1991) e de Cardoso (1984).

³¹ Tradução do original inglês **Ancient slavery and modern ideology**, feita por Norberto Luiz Guarinello. A obra original data de 1912, razão pela qual a citamos antes de Cardoso (1984).

Considerações sobre a noção de trabalho

De acordo com Finley (1991, p. 70), toda vez que uma dada sociedade acumula riquezas, recursos e poder, e os concentra nas mãos de uma minoria – reis, tribo dominante ou aristocracia – surge a necessidade de mobilizar forças de trabalho para executar as atividades que esses nobres não realizam: trabalhos na agricultura, na mineração, fabricação de armas, etc. Na Antigüidade, essa ‘força de trabalho’ acabou sendo obtida tanto pelas forças das armas, quanto da lei e dos costumes, pois quando não se consegue a cooperação voluntária, parte-se para o trabalho forçado, que obriga as pessoas de classe inferior a submeter-se às de classe superior, detentoras de poder político e de riquezas.

O autor prossegue fazendo uma distinção entre trabalhar para si e trabalhar para outrem:

‘Para si’ não deve ser entendido em sentido estritamente individual, mas englobando a família, nuclear ou extensa, segundo o caso de cada sociedade específica. Isso implica que o trabalho das mulheres e crianças dentro da família, não importa quão autoritária seja sua estrutura, não entra na categoria de trabalho para outrem, e tampouco a atividade cooperativa interfamiliar, como nos períodos de colheita. ‘Trabalho para outrem’ implica que não apenas o ‘outro’ se aproprie de uma parte do produto, mas também que costumeiramente controle, de forma direta, o trabalho a ser feito e o modo de fazê-lo, seja pessoalmente ou por meio de seus agentes e administradores. (FINLEY, 1991, p. 69-70)

E foi dessa maneira que o trabalho compulsório assumiu uma variedade de formas, sempre executado por pessoas escravizadas por dívidas, servos, escravos-mercadorias, hilotas, etc., compondo o que o autor chama de “trabalho para outrem”.

A divisão tradicional costuma se dar entre escravo, servo e homem livre, sendo que os que não são claramente livres ou escravos, costumam ser rotulados de servos, como os *hilotas* de Esparta, os *penestai* da Tessália ou os *laoi* da Ásia menor.

Quanto aos escravos, é sabido que, sobretudo em Atenas, a escravidão ocupou papel de destaque na vida econômica e social dos gregos. No período arcaico havia grandes domínios rurais cultivados apenas por escravos. Em sua maior parte, os cativos eram espólios de guerra ou escravizados por dívidas; normalmente, haviam perdido suas raízes, amigos, famílias e transportados a um ambiente estranho e submetidos ao trabalho forçado. Realizavam basicamente trabalhos na lavoura de grandes latifundiários e serviços domésticos

em casas mais abastadas, exercendo funções de cozinheiros, amas, mordomos, pedagogos, etc., facilitando, assim, a vida do seu senhor. Nota-se que, neste período, não era a rentabilidade acerca do trabalho escravo antigo que comandava o pensamento grego. Os gregos buscavam segurança e rendimento regular e a escravidão parece estar mais ligada a fatores éticos, políticos e sociais do que financeiros.

Já no período clássico, a escravidão serviu para fortalecer a democracia ateniense juntamente com outras formas de trabalho compulsório. Finley (1991, p. 75) fala do escravo-mercadoria enfatizando a questão da propriedade, o fato de o escravo ser alguém sob o *dominium* de outrem e de sua vida estar condicionada ao controle total do seu senhor. Esse controle não era apenas em relação ao trabalho, mas à pessoa do escravo e personalidade também: “o que há de único na escravidão é o fato de o trabalhador ser uma mercadoria, e não meramente seu trabalho ou força de trabalho” (FINLEY, 1991, p. 77).

Na divisão temática de Cardoso (1984, p.38-40), escravidão-mercadoria da Grécia deve ser entendida como uma escravidão plenamente desenvolvida, que funcionava como principal meio de produção. Em sua concepção, esse tipo de escravidão tornou-se o modo de produção básico das regiões mais desenvolvidas da Grécia, sendo mais documentada em Atenas.

Considerados bens móveis, sem nenhum direito dado pela lei, “na concepção grega, o escravo era um ser humano, mas ao mesmo tempo um objeto de propriedade, que podia ser comprado e vendido, doado, confiscado, alugado, tudo independentemente de sua vontade”. (CARDOSO, 1984, p. 42).

Somado a isso, o escravo ainda tinha sua vida sexual submetida a controle. Poderia casar-se, mas sua família não dispunha de fundamentos legais e seus filhos fatalmente seriam escravos. Suas punições e castigos eram incumbidos aos seus próprios donos, que nem sempre obedeciam aos limites fixados pelas leis e exageravam demasiadamente nos castigos.

Entretanto, esses excessos eram realidades corriqueiras e encaradas com naturalidade entre a comunidade. No que se refere à justiça, não podia mover qualquer processo; caso fosse testemunha de crime praticado contra seu dono, isso era feito sob tortura.

Quanto às atividades que exerciam neste período não havia um nível de trabalho apenas para os escravos. Eles poderiam realizar todas as tarefas – das mais banais às especializadas. Predominavam e quase monopolizavam a produção no campo e na cidade, mas merece destaque o trabalho nas minas, exercido exclusivamente por escravos. Dentre todos, eram os que tinham a pior situação: um trabalho duro e miserável, no qual morria a maioria dos cativos. Os que trabalhavam nas lavouras também exerciam um trabalho árduo, de sol a sol. Já os que trabalhavam em serviços domésticos poderiam ter mais sorte. Neste tipo de trabalho, alguns escravos poderiam ser considerados privilegiados por gozar da proteção de direitos familiares, como membros de comunidades domésticas. Muitas vezes eram servidores de senhores que os tratavam “como da família” e gozavam de proteção, boa casa, comida e bons tratos.

Isso aparece documentado pela literatura homérica. Homero delineia com grande carisma a forma como Telêmaco trata a ama Euricléia, chamando-a de “mãezinha” (*Odisséia*, II, v.349). Referindo-se ao porqueiro Eumeu, Homero diz que “esse cuidava do seu serviço melhor do que os outros escravos”. (*Odisséia*, XIV, vs. 03-04). É provável que esses escravos domésticos tivessem uma vida melhor do que os que trabalhavam nas lavouras ou nas minas, pois possuíam um relacionamento estreito com seus senhores ou senhoras, acompanhando-os, muitas vezes, em passeios.

Também havia escravos estabelecidos por conta própria, que pagavam, aos senhores, cotas fixas ou proporcionais ao seu ganho; alguns eram alugados, tais como alguns comerciantes, artesãos, especialistas em tarefas domésticas, etc., mas a maioria estava somente a serviço do proprietário e estes quando alugados, rendiam aos proprietários salários

equivalentes aos de trabalhadores livres. Os que eram especializados em alguma atividade, como os artesãos, por exemplo, eram considerados relativamente privilegiados, pois poderiam até ser instalados em oficinas independentes em troca de porcentagem nos ganhos. Era um tipo de escravo que, provavelmente algum dia, conseguiria comprar sua liberdade.

Outros trabalhavam para o Estado e recebiam uma diária do governo em dinheiro por trabalharem na pavimentação de ruas, fabricação de moedas, como guardas, etc. Eram escravos públicos e poderiam trabalhar em funções privilegiadas, como, por exemplo, formando a força policial da cidade.

A aspiração maior de um escravo era obter a alforria. Através desse sistema, o escravo pagava seu preço ao seu dono com recursos próprios, ou seja, dinheiro acumulado em suas atividades autônomas, quando ele tinha direito ao *peculium*³², uma espécie de bens ou dinheiro que permitia a alguns escravos, trabalhando como artesãos, lojistas, homens de negócios, banqueiros, etc., acumularem dinheiro para comprar sua liberdade³³.

Outra forma era emprestar dinheiro do próprio senhor, através de uma associação privada criada para tal – ἔρωνος - uma espécie de contribuição voluntária, um compromisso de contribuir com certa quantia de dinheiro em vista de um bem comum. A alforria também poderia ser diferida mediante o cumprimento de certas obrigações ou ao morrer o proprietário. Em relação aos escravos do Estado, documenta-se que não eram libertados facilmente. O governo restringia-se a libertá-los somente em troca de denúncias de conspiração ou qualquer outro crime que lesasse o patrimônio público.

Mas, mesmo estando libertos, os escravos ainda deviam respeito e às vezes tinham que cumprir serviços e obrigações ao dono e, caso desobedecessem, poderiam retornar às condições de escravo.

³² O autor esclarece que o termo é de origem romana e que não há essa definição no mundo grego.

³³ Vale lembrar que a propriedade legal de tal *peculium* era sempre do senhor e cabia a ele a autonomia de ceder-lhe ou não.

Já os setores reservados aos homens livres eram mais escassos e compreendiam o exército e as atividades ligadas à lei e à justiça. Segundo Cardoso (1984, p. 39) os trabalhadores livres eram mais numerosos nas atividades de auto-subsistência, na pequena produção mercantil (rural e urbana) e no comércio varejista. Também se podia alugar uma mão-de-obra ocasional, paga por dia, que poderia ser livre, escrava ou ambas. Em todas as demais áreas, o trabalho livre e o escravo coexistiam, como nos trabalhos rurais, domésticos e artesanais que poderiam ser compartilhados com homens livres, que prestavam serviços por determinado tempo mediante salário.

De acordo com as informações do autor, além do trabalho escravo havia outras formas de trabalho compulsório de grande relevância no mundo antigo. Estas formas são diferentes da escravidão-mercadoria em alguns aspectos. Os escravos-mercadorias eram escravizados por serem capturados ou por nascimento, ou seja, seu destino era individual; já as demais formas de trabalho compulsório constavam de categorias coletivas e reprodução interna de formas de trabalho.

Garlan (apud CARDOSO, 1984, p. 46) divide as formas de trabalho compulsório em dois tipos: servidão intracomunitária e servidão intercomunitária.

A primeira é resultante do próprio seio de uma dada coletividade e, mais uma vez, é nos dado o exemplo de Atenas. Compreende, antes das reformas de Sólon (séc. VI a.C), os camponeses pobres que, em função de dívidas, caíam sob o domínio dos aristocratas (eupátridas) perdendo suas terras ou tornando-se lavradores dependentes. Eram escravos juntamente com suas esposas e filhos a serviço desses credores e deviam lhes entregar uma parte de suas colheitas se não lhes pagassem as taxas devidas.

É um tipo de trabalho que se assemelha mais à servidão do que à escravidão. De acordo com Finley (1991), esses trabalhadores costumavam provocar conflitos civis unidos à comunidade e suas pretensões eram de libertar-se *en bloc*, diferentemente dos escravos, que

visavam emancipar-se individualmente, sem se incorporar à comunidade de seu senhor ou transformar a estrutura social.

Depois que Sólon proibiu que pequenos camponeses fossem escravizados por dívidas, como ocorria no período anterior, a maior parte dos escravos passou a ser adquirido por outros meios. A guerra resultante do conflito entre gregos e bárbaros era uma das formas fundamentais da reprodução da escravidão; o comércio também pesava no abastecimento de escravos porque necessitava de venda rápida devido ao grande número de escravos que os soldados teriam que capturar e alojar; a pirataria, povos da Ásia menor, como os fenícios, os etruscos, os cretenses, etólios, etc., também raptavam pessoas para vendê-las nos portos.

Isso também pode nos ajudar a entender o preconceito em relação ao trabalho na época clássica. Os homens livres, de poucos recursos, evitavam trabalhar em caráter permanente para outras pessoas e aceitavam somente o trabalho assalariado por tempo fixo e curto por que:

Como não se desenvolvera na antiga Grécia a noção abstrata de força de trabalho, de fato, o que o trabalhador se via vendendo ao aceitar um trabalho remunerado era uma parte de si mesmo – e não deixaria de perceber a analogia com o escravo. O passado lhe mostrava, além disto, o perigo de que, com o tempo e ao sabor das circunstâncias, obrigações no início contratuais cedessem lugar a uma verdadeira situação de dependência sob coação. (CARDOSO, 1984, p. 47)

Como vimos, qualquer semelhança com o trabalho escravo era, para os gregos, insustentável, pois queriam deixar claro, a todo custo, a diferença entre escravos e homens livres.

Os casos de servidão intercomunitária eram aqueles em que uma comunidade era subjugada e explorada por outras a pagarem tributos ou exercerem trabalhos forçados. Uma coletividade era diferente da outra em cada cidade-estado e poderiam ter direitos e deveres diferenciados. Além desse traço comum, o autor estabelece diferenças tipológicas entre três categorias: os hilotas de Esparta, os gregos e bárbaros em zonas de colonização helênicas e os camponeses dependentes do oriente helenístico.

Começamos pelos *hilotas*. Os dórios, ao ocuparem a região da Lacônia, passaram a ser chamados esparciatas ou lacedemônios e atribuíram às coletividades gregas não-dórias, o *status* de dependentes, submetendo essas coletividades à servidão e denominando-as *hilotas*. Não eram considerados propriamente escravos, mas dependentes coletivos, pois uma população inteira era submetida à dependência. Eles deviam trabalhar em terras pertencentes aos esparciatas e entregar, aos proprietários dos lotes, certa quantia em cereais, frutas e legumes, que correspondia a grande parte de sua colheita, muitas vezes a metade dela. Dentre as obrigações dos *hilotas*, destaca-se o dever de realizar serviços domésticos para os espartanos, trabalhos com artesanatos, oficinas públicas do estado, comércio, etc. Eram eles que acabavam por garantir a subsistência dos cidadãos espartanos que passavam o tempo todo guerreando e, conseqüentemente, não trabalhavam.

Pode-se afirmar que, em graus variados, possuíam alguns direitos restritos de propriedade e, em geral, direitos maiores do que o dos escravos na esfera do casamento e da lei familiar. De acordo com Finley (1991, p. 74), os *hilotas* costumavam reproduzir-se automaticamente para se manterem em número necessário à sua comunidade. Além disso, eram temidos pelos seus senhores por serem potencialmente revoltosos enquanto grupo, o que exigia maior cautela no trato com essa população.

Para Cardoso (1984, p. 49) o *status* de um *hilota* era o de escravo do estado espartano e diferenciava-se do escravo-mercadoria no seguinte aspecto:

O esparciata individual só tinha acesso a terra e ao trabalho dos *hilotas* na sua qualidade de membro da comunidade cívica dos lacedemônios. Ou seja, não existia uma verdadeira propriedade privada, embora houvesse um usufruto individual ou familiar sobre os lotes e os respectivos *hilotas*. Estes só podiam ser alforriados pelo estado, sem por isto se tornarem cidadãos, não era possível vende-los, ou tira-los da terra que ocupavam. (CARDOSO, 1984,p. 49)

Mais tarde, as conquistas de Alexandre propiciaram que comunidades aldeãs livres pagassem tributos e trabalhos forçados, mas perderam o caráter de escravos, assemelhando-se a nativos livres.

Já no período helenístico (fim do séc. IV a fim do séc. I a.C), na Ásia menor, aparecem os camponeses não gregos que viviam em aldeias, possuíam bens e direitos de posse sobre as terras que cultivavam, mas deveriam pagar tributos. Também havia os camponeses de terras reais pertencentes aos reis. Mesmo quando estes vendiam as propriedades, os camponeses continuavam trabalhando para os novos proprietários.

Analisando este quadro poderíamos nos perguntar: esses escravos ou servos não se rebelavam por suas más condições de vida e falta de liberdade?

Na verdade, enquanto para nós, não-gregos, a escravidão parece ser um grande mal, para os gregos antigos, ela permitia que os cidadãos tivessem liberdade para gozar de atividades de lazer, pois não necessitavam estar presos ao trabalho.

É claro que, do ponto de vista dos escravizados, o trabalho servil ou escravo era degradante; os escravos sonhavam com a liberdade. Entretanto, há registros de que cidadãos muito pobres preferiam entregar seus filhos como escravos a vê-los passar fome e necessidades.

Conforme postula Cardoso (1984, p.51), as servidões intercomunitárias do mundo antigo originaram mais revoltas e resistências do que os escravos-mercadorias. Estes tinham dificuldades em se organizar coletivamente e se rebelar porque vinham de regiões muito diversas e eram vigiados ameaçadoramente. As fugas individuais ou coletivas eram duramente castigadas quando malogravam, mas poderia acontecer de alguns escravos obterem êxito nas fugas e refugiarem-se em santuários, quando muito maltratados. Nesses casos, sacerdotes intervinham para que eles fossem vendidos a outro senhor. Já os trabalhadores submetidos à servidão rebelavam-se freqüentemente por melhores condições de vida e trabalho, mas sempre sem conseguir resultados completamente satisfatórios.

Pelo exposto, conclui-se que, por estarem sujeitos à necessidade da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade.

Ter escravos era dominar a necessidade e ser escravo era um fado pior do que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico.

No plano literário, embora o foco desta pesquisa sejam as fábulas, o exame de outros gêneros literários também merece atenção, já que a representação do trabalho aparece documentada em outros textos da cultura ora de forma similar, ora de forma bastante adversa à que assume nos relatos fabulísticos. Optamos, pois, por permanecer no limiar das primeiras manifestações literárias dos gregos – as epopéias homéricas e a poesia didática de Hesíodo, obras imprescindíveis para a compreensão dos valores do mundo antigo.

Assim, na tentativa de compreendermos a ambigüidade de que se reveste a representação do trabalho na literatura e a diversidade de situações por meio das quais ele aparece representado nas fábulas, percorreremos um caminho fundamental aos estudiosos de qualquer aspecto da cultura grega: a incursão essencial pelas obras dos poetas Homero e Hesíodo.

Resta-nos acrescentar que nosso olhar não se descuidará do fato de os enunciadores de cada narrativa possuírem objetivos distintos, pois enquanto Homero volta-se para a nobreza, retratando o esplendor dos palácios, o olhar de Hesíodo reflete a consciência de novos tempos, em que o trabalho é encarado como forma de sobrevivência e comunhão com os deuses.

CAPÍTULO III

A REPRESENTAÇÃO DO TRABALHO NA LITERATURA GREGA

As páginas que seguem serão destinadas ao exame das diferentes formas de retratar o tema do trabalho na literatura de Homero e de Hesíodo.

Em relação a Homero é importante ressaltar que há informações preciosas, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*, no que concerne à vida social dos gregos. Essas informações nos ajudarão a reconstruir a visão - não apenas mitológica, mas ideológica - que o homem homérico tinha a respeito da noção de trabalho.

Sobre a mitologia que compõe a obra *Os trabalhos e os dias*, do poeta Hesíodo, pretendemos refletir sobre três poemas – *As duas lutas*, *O trabalho* e *Prometeu e Pandora*. Tais poemas apresentam variações na forma de versar sobre o tema do trabalho. Nos dois primeiros, o trabalho aparece figurativizado euforicamente e os discursos parecem incentivar a sua prática. No terceiro poema, o discurso construído mostra que o trabalho é um mal, sofrimento eterno para os homens que comem pão.

3.1 A sociedade na época homérica

Parece certo que muitos historiadores procuraram reconstruir a sociedade grega denominada “época das trevas” por meio dos relatos homéricos aliados às grandes contribuições que a arqueologia nos disponibilizou.

De fato “o conhecimento da sociedade grega deve-se, em grande medida, às informações oferecidas pelos poemas homéricos: a *Ilíada* e a *Odisséia*”, e ainda fornecem muitas dicas sobre o funcionamento da casa dos nobres e dos proprietários de terras.

(FLORENZANO, s/d, p. 12-14)

Estamos falando de um período em que a sociedade não está completamente organizada enquanto cidade, ou seja, a famosa *pólis* grega democrática, que irá se sedimentar mais tarde e atingir seu apogeu no séc. V a.C., está em fase de desenvolvimento e passará por muitas transformações até se estruturar como cidade-estado independente.

De acordo com as informações de Florenzano (s/d, p. 14-15), a organização social estava estruturada em um espaço denominado *oikos*, cujo principal objetivo era prover seus habitantes de todo o necessário para a sobrevivência. A palavra *oikos*, comumente traduzida por “casa”, na verdade é muito mais do que isso: pode ser definida como uma instituição social e econômica que era auto-suficiente, pois sua sobrevivência era assegurada pelos próprios membros que a compunham. O *oikos* é composto não apenas pelo chefe guerreiro que o defende, mas por toda a sua família, incluindo os escravos e todos os bens pertencentes ao grupo.

Todos trabalhavam em prol de seu *oikos*, mas os chefes que detinham maior poder de decisão eram os aristocratas, reconhecidos tanto por suas habilidades guerreiras quanto pela sabedoria e riqueza. Eram de linhagem nobre, o que se fazia notar pelo grau de parentesco do grupo, da posse de terras férteis, da família e da genealogia divina da qual pertenciam. Enriqueciam não apenas com o trabalho escravo na lida com a terra, mas suas riquezas, obviamente, se faziam aumentar com os espólios de guerra que eram trazidos das cidades saqueadas pelos chefes guerreiros – os reis, cuja descrição é farta em Homero. Quanto mais terras, mais ricos tornavam-se os reis e maior poder e prestígio traziam para seu *oikos*.

Contudo, é possível pensar que já havia uma organização política, um espaço urbano em que os nobres chefes guerreiros resolviam conflitos internos e decidiam questões pertinentes ao seu reino. Homero fornece exemplos dessa organização política quando narra as assembléias realizadas em praça pública. Pode-se ver na *Odisséia* (II, v.05-336), o momento em que Telêmaco debate com os pretendentes de sua mãe a respeito da devastação

do solar de Odisseu; ou ainda, no mesmo poema, quando a deusa Atena disfarçada no arauto do rei Alcínoo, dizia: “Chefes e conselheiros feácios, o rei vos convoca para uma assembléia urgente. Como sabeis, às portas do palácio do nosso sábio rei um estrangeiro bateu há pouco”. (VIII, v.11-14)

Nota-se, por meio dessas passagens, que Homero retrata apenas os nobres tomando parte nas decisões mais importantes da comunidade: é Telêmaco quem convoca os aqueus para a assembléia da qual participam apenas os pretendentes ilustres de Penélope, guerreiros e anciãos de sabedoria notável; assim como é o rei Alcínoo quem ordena ao arauto que convoque os chefes e conselheiros para sua assembléia. Mas ainda que o poeta da *Ilíada* e da *Odisséia* não voltasse totalmente seus olhos para os demais membros da comunidade, e estivesse preocupado em narrar as guerras e a vida luxuosa dos nobres, não podemos deixar de notar que os poemas retratam muito do trabalho escravo, além de mencionar alguns profissionais que desenvolviam trabalhos peculiares, como os artesãos e construtores, por exemplo. Vejamos, então, quais são os tipos de trabalho que o poeta privilegia em suas descrições e quem realiza esses trabalhos.

3.2 Formas de trabalho representadas nos poemas homéricos

O sentimento contraditório em relação ao trabalho se faz notar, sobretudo, na literatura grega. Em algumas cenas tanto da *Ilíada* quanto da *Odisséia*, o trabalho, principalmente as atividades agrícolas, fazia parte do contexto social do qual participavam seus personagens mais caros, como Aquiles, Ulisses e alguns deuses do Olimpo.

Começaremos pela agricultura. A cena que descreve o escudo de Aquiles (*Ilíada*, XVIII, vv. 541-572) apresenta um contexto indubitavelmente agrário, com cenas de bois no arado, cultivo de alimentos e os cuidados com a vinha. Em certo momento da narrativa, o

poeta conta que cada arador recebia um copo de vinho muito agradável, que era oferecido por um criado. Novas descrições mostram que há alguns meninos jogando braçadas de molho nos sulcos que são abertos na terra (*Iliada*, XVIII, vv. 561-563).

Essas cenas, tão amplas, descritas por Homero podem ser um indício de formas organizadas de arar a terra; mostram que a economia, além de ser essencialmente agrícola, conta com o trabalho de servos para sua realização efetiva, que pode ser comprovada através da descrição de meninos trabalhando na vindima.

Outras representações do trabalho agrícola podem ser encontradas em abundância na *Odisséia*, nas descrições do palácio de Alcínoo:

Fora do pátio, abre-se um vasto jardim, de quatro
jeiras, bem perto dos portões, cercado de sebes.
Cultivam-se nele, em abundância, árvores viçosas:
pereiras, romeiras, macieiras. Os frutos esplendem.
Doços arredondam-se os figos, olivas verdejam.
Aí as frutas jamais escasseiam, abundam tanto no
inverno como na estação quente, sobejam ao longo
do ano. Ao sopro do zéfiro, crescem, maduram.
Avolumam-se pêras e pêras, maçãs e mais maçãs.
Uvas vão, uvas vêm; fenecem figos, figos fulguram.
Raízes enriquecem a planície. Numa extremidade,
abundantes secam os bagos suculentos, ao brilho do
sol; na outra segue a colheita, perto escorre o suco
ao impacto dos pés. Mais adiante cepas encetam
rebentos, a espaços uvas negrejam. Junto às últimas
carreiras verdejam canteiros com toda sorte de
verduras, o ano inteiro. Nas imediações borbulham
duas fontes, uma irriga a horta, a outra, passando
por baixo do pátio, atinge o impotente palácio.
Desta se abastece a cidade. **Quanto a dádivas
divinas, Alcínoo não tem queixas.**
(*Odisséia*, VII, v112-132, grifo nosso)

No excerto acima aparece ampla figurativização das frutas e a facilidade com que elas abundam no palácio de Alcínoo. Nosso grifo pretende mostrar, que nas narrativas homéricas, os alimentos também são considerados dons divinos, como postula também o poeta Hesíodo nos *Erga*. Observamos, entretanto, que a descrição corresponde à cultura arbustiva, aquela em que as árvores dão frutos de acordo com as estações, sem que o trabalho humano seja fator essencial para a frutificação. Ainda assim, as estações parecem não negar frutos em época alguma, confirmando a intervenção divina na natureza.

Há ainda outra cena em que Eurímaco, filho de Pólipo, questiona Odisseu, ainda disfarçado de mendigo, se ele estaria disposto a trabalhar, em sua fazenda, juntando pedras na construção e plantando árvores, mediante o pagamento de um salário, comida, roupas e sapatos:

“E se eu te contratasse como peão lá nas minhas terras, longe daqui? No salário sou generoso. Tramarias sebes de espinhos, plantarias árvores frondosas. Em troca terias comida o ano todo, roupa para vestir. Não te faltaria calçado para proteger os pés. Mas como és um imprestável, trabalho não frequenta teus projetos. Preferes mendigar pelas ruas. Nada tampa o furo no teu bucho.”
Odisseu respondeu com muita sabedoria: “Eurímaco, queres apostar, ver quem de nós dois é mais resistente? Poderia ser na primavera, quando os dias são mais longos, no feno. Eu com uma foice e você com outra. A prova seria esta: quem, até o anoitecer, é capaz de colher mais. Teu feno é suficiente para o teste? Outra aposta: uma junta de bois, animais de qualidade, pêlo alvo e brilhante, forrados de pasto, iguais em idade, em rendimento e em força, quatro jeiras de campo, os torrões cederão ao arado. Meus sulcos, de ponta a ponta, estarão alinhados. A constatação será tua. Prova-me na guerra. Zeus suscita um conflito, que seja hoje. Dá-me um escudo, duas lanças e um capacete de bronze ajustado às fontes. Tu me verás entre os primeiros. Não terias razões para injuriar meu estômago. (...)
(Odisséia, XVIII, v.357-380)

Esta passagem dá indícios da existência da classe dos *thêtes*³⁴, pois Eurímaco oferece um trabalho para Odisseu mediante o pagamento de um salário, mais alimentação e vestimenta. Por sua vez, Odisseu, sem qualquer tipo de preconceito ou aversão ao trabalho, mostra conhecer todo o processo da lida com a terra, comparando o trabalho agrícola com a atividade guerreira – as duas funções que um nobre provavelmente deveria conhecer muito bem.

Quanto às atividades pastoris, argumenta-se que os gados de corte, as cabras e os porcos constituíam a maior parte do patrimônio dos gregos, já que os campos destinados aos pastos eram muito mais extensos do que os cultivados, devido à aridez do solo grego.

³⁴ Cf. Glotz, Gustave. **A cidade grega**. São Paulo: Edifel, 1980 (p. 30-31)

Se não podemos afirmar categoricamente que havia divisão de trabalho na época homérica, podemos visualizar outros tipos de atividades mais ou menos sentidas como trabalho.

Com efeito, o transporte pelo mar era rudimentar e, nos períodos de guerra em que ficavam acampados, os próprios heróis supriam suas necessidades construindo seus barracões, cuidando dos cavalos e preparando a própria comida. A título de exemplo, a *Odisséia* narra Ulisses construindo a balsa que o tiraria da ilha de Calipso e o levaria à ilha dos feácios. Depois que a deusa o autoriza a partir, leva-o até um local onde há muitas árvores, dá-lhe um machado grande e uma enxó³⁵:

Prontamente se pôs Odisseu a abater os troncos. O trabalho rendeu. Derrubou vinte ao todo, falquejou-os a ferro, alisou-os a preceito, alinou-os a prumo. Veio Calipso, a solícita deusa, com as puas. Feitos os furos, Odisseu ajustou os troncos um ao outro. Cunhas consolidaram o conjunto. **O herói procedeu como um armador experimentado.** O piso da jangada, comparável à superfície de um grande navio de carga, alargou-o com precisão. Ergueu, então, a plataforma, sustentando-a com a prescrita quantidade de vigas para, por fim, firmar os bordos com longas pranchas. Levantou, ainda, o mastro, atravessado pela verga. Arrematou o trabalho com o leme, segurança da rota. Vedou as fendas, em volta, com varas para impedir a penetração de água. De lastro empilhou madeira. A divina Calipso ofereceu-lhe pano para a confecção da vela. Ele o cortou a jeito, firmando-a no alto e no pé do mastro. Concluído o trabalho, confiou a jangada ao divino balouço do mar. Ao cabo do quarto dia, as providências tinham sido tomadas. (Odisséia, V, v. 243-262, grifo nosso)

O excerto mostra Ulisses trabalhando em benefício próprio e a parte destacada denota que herói possui habilidade própria do carpinteiro, classe que domina a técnica de trabalhar a madeira. Homero também relata que Odisseu construiu o próprio leito que compartilha com Penélope (Odisséia, XXIII, v. 184-201) a partir de trabalhos realizados com a madeira de uma oliveira, acentuando a habilidade de artífice do herói.

³⁵ Enxó era um instrumento feito de chapa cortante, especialmente usado para alisar peças grossas de madeira.

Na passagem seguinte fica mais clara a questão do sentimento contraditório em relação ao trabalho. Quando Odisseu parte para encontrar o pai Laertes, encontra-o em sua bela fazenda, que Homero diz ter sido adquirida após muita labuta. Odisseu questiona o pai por estar realizando um trabalho que competia a um escravo:

“Senhor, pareces entendido em pomares. Percebo capricho em tudo. Não vejo nada descuidado: brotos, figueiras, parreiras, oliveiras, pereiras, canteiros – a mão do entendido está em tudo. Surpreende-me outro assunto, não vás te Incomodar: tu não cuidas de ti mesmo. Além de Velho, estás sujo e nos trapos. Teu patrão deveria dar-te mais atenção. Não é por preguiça que estás desse jeito. Olhando para ti, não tens corpo nem aspecto de escravo. Pareces antes um rei (...) Gostaria de conhecer-te melhor. Para quem trabalhas, a quem pertence este pomar?
(Odisséia, XXIV, v. 244-257)

Laertes é sempre mencionado como proprietário de uma horta na qual planta hortaliças. Ele é um agricultor que trabalha sua terra juntamente com seus escravos, fato que comprova nossas afirmações sobre a atividade econômica ser predominantemente agrícola. Entretanto Odisseu questiona o fato de o pai, já velho, trabalhar. Ele atribui este tipo de trabalho apenas aos escravos e chega a fazer comparações entre o porte físico de um escravo e um rei, anunciando a existência de um trabalho escravo. Nota-se certa dualidade: ao mesmo tempo que esses heróis mostravam-se habilidosos em certas atividades, atribuíam certos trabalhos aos servos cativos.

Mas Laertes não é o único nobre a trabalhar. A princesa Nausícaa (Odisséia, VI, v. 56-65) lava as próprias roupas em companhia de escravas por influência da deusa Atena que, num sonho, a chama de negligente, por descuidar das roupas de suas bodas. É óbvio que a intenção da deusa era que a princesa encontrasse Ulisses na praia, mas o fato a ser destacado é que Nausícaa realiza uma atividade manual, que poderia ser feita pelas servas que a acompanharam. Nausícaa e Laertes são nobres que realizam atividades de trabalho compartilhadas com seus servos, o que seria inconcebível em épocas posteriores.

Também encontramos referências aos trabalhos dos *demiurgos* na *Odisséia* (III, v. 425-427) quando Nestor pede aos filhos que chame o bronzista Laertes para dourar os cornos de uma novilha que será imolada para um jantar em homenagem à deusa Atena. O bronzista representa a classe dos artesãos ou homens livres, como são chamados. Alguns gozavam de posição privilegiada entre os nobres e, por isso, alguns reis exigiam seus serviços.

Da *Ilíada* também podemos retirar mais exemplos do trabalho de artífices. Há menções de que Páris construiu seu próprio palácio, juntamente com esses trabalhadores, como mostram os versos:

Enquanto à filha de Zeus poderoso elas todas oravam
encaminhava-se Heitor ao palácio do divo Alexandre
belo de ver, **que ele próprio construíra com a ajuda de artífices**
de fama excelsa, os melhores da terra abençoada de Tróia.
Estes, o tálamo e a sala elevaram, e o pátio espaçoso,
perto dos paços de Príamo e Heitor, no ponto mais alto da Acrópole.
(*Ilíada*, VI, vv. 312-317, grifo nosso)

Também surpreendemos Aquiles (*Ilíada*, XXIII, vv. 831-835) oferecendo uma certa quantidade de ferro nos jogos fúnebres em honra a Pátroclo. O herói acentua que o vencedor do jogo receberá ferro para cinco anos, quantia suficiente para que não necessite comprá-lo. Esta atitude demonstra que o vencedor, tendo o ferro, ele mesmo o forjaria para suprir suas necessidades, sem necessitar auxílio.

De tudo, o mais surpreendente foi encontrar manifestações de trabalho no Olimpo. Zeus convoca os demais deuses para uma assembléia a fim de determinar a proibição de auxílio divino aos guerreiros aquivos e troianos. Vemos o Cronida atrelar seus próprios cavalos, depois de uma conversa com Atena:

Disse, **e no carro atrelou os cavalos de rápido curso**,
de crina de ouro ondulante e de cascos de bronze infrangível.
Veste a armadura, também de ouro puro, empunhando depressa
áureo chicote de fino lavor e subiu para o carro
com chicotadas os cavalos esperta, que partem velozes
pelo caminho que fica entre a terra e o céu vasto estrelado.
(*Ilíada*, VIII, vv. 41-46, grifo nosso)

Deixamos claro, tomando emprestadas as palavras de Vernant (1989, p. 10), que procuramos ressaltar as atitudes que são “mais ou menos sentidas como trabalho”. O comportamento de Zeus provoca estranhamento porque ele é o deus supremo, que todos obedecem; e o mais comum seria o deus permanecer no ócio e solicitar este serviço a outros imortais, como era seu costume.

Outro trabalho manual pode ser lembrado no episódio em que Hera pretende seduzir Zeus. A deusa vai até o aposento que o filho Hefestos construiu, enfeita-se com todos os adornos que possui, unge seu corpo com óleo e “cinge, depois, as magníficas vestes que Atena lhe havia com diligência tecido, adornando-a com muitos recamos”. (*Iliada*, XIV, vv. 178-180).

A roupa tecida por Atena e dada de presente a Hera para seduzir e ludibriar Zeus, nos faz lembrar Penélope, outra personagem nobre que fazia do trabalho manual uma estratégia para enganar os pretendentes.

Tais situações de trabalho, compartilhadas entre amo e senhor no ambiente terrestre e agora realizadas até mesmo pelos deuses no ambiente celeste que nos fazem supor que o trabalho, dentro desse contexto e para esse tipo de sociedade que Homero retrata, não era algo tão repugnante, como virá a ser em séculos posteriores.

Deve-se notar, por conta do gênero, que Homero ressalta apenas os grandes artífices, aqueles que possuíam fama dentre os nobres. Na verdade, essa condição social dos trabalhadores denominados “*demiurgos*”, não era uma condição de escravo, pois gozavam de uma situação social mais privilegiada. Nota-se ainda, que o poeta nada fala dos que não possuíam brilho na profissão, dos que não freqüentavam os palácios para realizar um feito majestoso.

3.3 A sociedade na época de Hesíodo

A época em que viveu Hesíodo opõe-se, em muitos aspectos, à época que lhe antecedeu, que foi a época homérica. Segundo Florenzano (s/d, p. 24-25), por volta do séc. VIII a.C, começam a surgir as cidades-estados, “comunidades autônomas politicamente”, com um regime econômico bem diferente daquele da época homérica, em que as relações sociais eram pautadas no coletivo.

A nova sociedade agora pressupõe um regime de pequena propriedade; mostra-se essencialmente agrária, oligárquica, onde se valoriza o trabalho com a terra e a produção de alimentos para a própria sobrevivência. O trabalho passa a ser o princípio norteador dessa nova sociedade que abandona as riquezas adquiridas por meio de espólios de guerra, porque agora essa riqueza é fruto do esforço humano e do trabalho disciplinado. Substitui-se o orgulho de ser guerreiro pelo orgulho de ser agricultor e o homem sabe que necessita trabalhar para sobreviver.

É nesse contexto que se encaixa Hesíodo. De acordo com Aubretton (1956, p. 79-84), as informações que temos sobre a vida do poeta decorrem mais do que ele mesmo escreve em suas obras do que de documentos autênticos. Ainda assim, não podemos atribuir uma data precisa a seus escritos, mas é certo que a popularidade do poeta é atestada desde o século VII a.C, o que nos faz supor que ele pode pertencer tanto ao final do século VIII ou começo do século VII a.C.

A própria história de vida do poeta ilustra o contexto social em que viveu. Hesíodo era filho de um camponês que veio da Eólia e fixou-se em Ascra, ao sul do Hélicon, por conta de dificuldades financeiras. Essa era uma região estéril e de difícil cultivo, o que contribuía para a vida pobre dos camponeses que trabalhavam arduamente para conseguir o sustento. Hesíodo encarna o papel de um agricultor trabalhador, consciente de sua dependência do trabalho e dos

deuses, pois sabe que é através do suor do seu rosto que alcançará bem estar financeiro. Aubreton (1956, p. 85) nos diz que “em tudo, ele vê a necessidade de relacionar a ação com a divindade. Assim, o trabalho tem sua razão de ser na independência e segurança que dá ao homem”.

No meio familiar, entrou em desavenças com o irmão Perses por conta da divisão de uma herança deixada pelo pai. Perses é descrito como preguiçoso, ocioso; alguém que mantém relações duvidosas com os juízes que deram sentenças favoráveis a ele na divisão da herança, que não parece ter sido dividida justamente entre as partes. O poeta revolta-se contra os poderosos que pretendem tirar-lhe os bens colhidos do fruto de seu trabalho:

Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando
levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis
comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar.
(HESÍODO, 1990, vv. 37-39)

Hesíodo acusa o irmão de corromper reis e juízes com presentes para facilitar o acúmulo de riquezas. A essas críticas está ligado, também, o conceito de Justiça do qual o poeta participa. Encontramos, em Hesíodo, um sentimento de justiça que vem de Zeus. O caráter do poeta não lhe permite enriquecer ilicitamente, mas pelo trabalho, que tem um papel moralizante em seus relatos e está efetivamente associado ao conceito de justiça.

Tu, ó Perses, lança isto em teu peito:
A Justiça escuta e o Excesso esquece de vez!
Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:
que peixes, animais e pássaros que voam
devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
aos homens deu Justiça que é de longe bem maior;
pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
Sabidamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;
deste, a estirpe no futuro se torna obscura,
mas do homem fiel a estirpe será melhor.
(HESÍODO, 1990, vv. 274-285)

Fica claro, através deste exerto, a diferença entre os homens e os animais. No reino animal, os mais fortes devoram os mais fracos porque impõem sua força. Tal pensamento é reforçado pela fábula do rouxinol e do falcão, narrada nos versos 207-211 dos *Erga*, em que

um falcão, tendo aprisionado um rouxinol e ouvindo-o lamentar-se por estar preso, diz-lhe que, sendo mais forte, fará dele o que bem quiser, tomando-o como alimento ou dando-lhe a liberdade. O discurso do falcão acentua a insensatez de quem procura medir-se com os mais fortes, seja física ou intelectualmente.

Hesíodo usa a fábula com a intenção de aconselhar o irmão a não agir como o falcão, pois deve haver igualdade entre pessoas, sejam elas reis, príncipes ou juízes. Nota-se que o poeta não se intimida em falar aos “grandes” e compará-los às aves de rapina porque fala em nome da justiça.

É neste contexto de relações familiares ásperas e da existência de vida dura do camponês que Hesíodo retrata os homens e as relações sociais de uma época, que vê no trabalho não apenas a possibilidade de ascensão social, mas, sobretudo a chance de alcançar a comunhão com os deuses.

3.4 O trabalho retratado por Hesíodo

Em *Os trabalhos e os dias* o poeta mostra como se organiza o mundo dos mortais e no que ele se diferencia do mundo celeste. O tema do trabalho permeia toda a obra revelando a importância do trabalho para estar em comunhão com a justiça divina.

Como foi dito na introdução, ao lermos o poema notamos certa dualidade na posição do poeta: ora ele refere-se ao trabalho euforicamente, incentivando não só Perses, mas todos os humanos a trabalharem; ora disforicamente, quando narra sua origem e a forma de submissão dos homens.

Para o objetivo de nossa análise, convém examinar, inicialmente, a narrativa que atribui uma referência positiva ao trabalho. Comentaremos *As duas lutas*. É nesse relato que o poeta discorre sobre a necessidade humana do trabalho, que permeará todo o poema. O

trabalho passa a ser a fonte de felicidade e uma forma de os homens estarem em contato com as divindades:

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra
duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.
Pois uma é guerra má e o combate amplia,
funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa
e a pôs o Crônida altirregente no éter,
nas raízes da terra e para homens ela é melhor.
Esta desperta até o indolente para o trabalho (ἔργον)
pois um sente desejo de trabalho (ἔργοιο) tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
(HESÍODO, 1990, vv. 11-26, grifo nosso)

Hesíodo identifica dois tipos de ἔρις³⁶ - que abrange, em português, os seguintes significados: “luta, combate, disputa, rivalidade ou discórdia.” Quando o poeta diz que uma é a *Éris* má, pois semeia a discórdia e o desentendimento, está referindo-se aos combates de guerra, às lutas propriamente ditas, que trazem morte e destruição aos vencidos. Para os vencedores há algumas vantagens condenadas pelo poeta: após saquear as cidades, os vitoriosos aprisionam as esposas e filhas dos derrotados, enriquecendo com a fortuna alheia.

O outro tipo de *Éris* que “louvaria quem a compreendesse”, refere-se à luta com a terra, ao trabalho agrícola por meio do qual os homens também podem enriquecer e alimentar-se³⁷. É esse tipo de trabalho que o poeta considera justo e honesto porque a riqueza não é roubada ou obtida por meios ilícitos.

³⁶ De acordo com a *Teogonia* (HESÍODO, 1996, p. 26), *Éris* é filha da Noite e gerou Pena, Esquecimento, Fome, Dores lamentosas, Conflitos, Combates, Homicídios, Morticínios, Querelas, Palavras mentirosas, Disputas, Anarquia, Desastre e Juramento. Como se pode notar, a deusa possui uma descendência bem nefasta, com as quais os humanos têm que conviver.

³⁷ Pode-se pensar que o fato de os homens verem o trabalho como uma luta incompreensível, que necessita de certo esforço físico, deve-se ao fato de em tempos remotos o trabalho inexistir e a terra produzir frutos espontaneamente, sem que o homem fizesse qualquer esforço.

No fragmento acima, a palavra “trabalho” - grafada pelo vocábulo grego ἔργον – refere-se ao trabalho em benefício próprio, ou seja, o “trabalhar para si”,³⁸ e vem acompanhada da palavra grega ζῆλος, que significa emulação, admiração pelo outro, num sentido positivo.³⁹ Hesíodo acredita que os homens devam sentir-se estimulados ao trabalho ao ver as riquezas dos vizinhos que prosperam: a riqueza alheia, oriunda da lida com a terra, deve despertar em todos o desejo para o trabalho.

Nesse sentido, o homem possuído pela boa *Éris* torna-se apto ao trabalho, disciplinado e cobiçoso de bens semelhantes ao de seu vizinho, enquanto aquele que é dominado pela *Éris* má é dominado pelo aspecto negativo dessa divindade e semeia apenas a discórdia entre seus semelhantes.

O trabalho retoma o aspecto positivo visto na narrativa *As duas lutas*, mas apresenta certas figuras discursivas, como por exemplo, as palavras “alimento”, “celeiro”, “rebanhos”, etc., que permitem identificar a que tipo de trabalho o poeta refere-se. Vejamos um excerto:

Trabalha (ἐργάζεο)⁴⁰, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste e te queira a bem coroada e veneranda Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro; pois a fome é sempre do ocioso (ἀεργῶ) companheira; deuses e homens se irritam com quem ocioso (ἀεργὸς) vive; na índole se parece aos zangões sem dardo, que o esforço das abelhas, ociosamente destróem, comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar, para que teus celeiros se encham do sustento sazonal. Por trabalhos (ἔργων) os homens são ricos em rebanhos e recursos e, trabalhando (ἐργαζόμενοι), muito mais caros serão aos imortais. o trabalho (ἔργον), desonra nenhuma, o ócio (ἀεργίη) desonra é!
(HESÍODO, 1990, vv. 299-311)

Sempre que Hesíodo aconselha o irmão a trabalhar, há uma relação entre o trabalho com o alimento retirado da terra; um tipo de atividade que deve ser realizada não apenas

³⁸ Cabe ressaltar que este termo não pode ter seu sentido reduzido apenas a este significado. A palavra é demasiado complexa e comporta outras traduções, como veremos posteriormente.

³⁹ Em língua grega esse termo opõe-se a φθόνος, que significa inveja no mau sentido, ou seja, a sensação de que o outro não é merecedor do bem que possui. Cf. Quinelato, Eliane. **Investigações sobre a rivalidade nas fábulas gregas**. Dissertação de Mestrado. Unesp. Araraquara, 2005.

⁴⁰ Acrescentamos, em nossa citação, o vocábulo grego usado pelo poeta e traduzido por “trabalho” (Lafer, 1990) com a finalidade de verificar a presença de tais termos nos textos das fábulas e seus respectivos significados.

devido ao fato de Hesíodo e o irmão serem agricultores, mas está relacionado, sobretudo, à questão do valor que a agricultura possuía naquele contexto.

Como Hesíodo narra a vida camponesa da Grécia arcaica, anterior ao regime das cidades⁴¹, seu vocabulário não poderia ser diferente daquele ligado à agricultura. Quando o poeta refere-se a este tipo de trabalho usa o substantivo ἔργον e o verbo ἐργάζομαι, palavras que, normalmente, aparecem aplicadas à atividade agrícola e aos trabalhos ligados ao campo, conforme os escritos de Vernant (1989).

Inferimos que a atividade agrícola praticada por Hesíodo seja a cultura de cereais, trigo e cevada, que necessita do esforço humano para trabalhar a terra, combinada com a criação de animais. Nesse sentido, muda-se a relação do homem com a própria natureza porque ele participa com seu esforço para que a terra dê o alimento. Ele acaba sendo recompensado pelos deuses, sobretudo Deméter, tão citada em seu poema quando diz que se deve trabalhar para que “Deméter encha o celeiro de alimentos”(HESÍODO, 1999, v.301).

É aqui que se encontra o aspecto psicológico do trabalho. O homem sabe que entrará em contato com as potências divinas através do seu esforço e dificuldades na lida com a terra. Esse esforço pode ser observado na analogia que o poeta faz entre trabalho e *areté*:

A ti boas coisas falarei, ó Perses, grande tolo!
Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância
é fácil; plana é a rota e perto ela reside.
Mas diante da excelência (ἀρετή), suor puseram os deuses
imortais, longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja.
(HESÍODO, 1990, vv.286-292)

Ao chamar o irmão de “tolo”, o poeta parece estar seguro de que não há outro caminho que não seja o do esforço para conseguir benefícios junto aos deuses, e o trabalho com a terra

⁴¹De acordo com vários historiadores, o regime das cidades-estado na época de Hesíodo já existia, mas não estava completamente consolidado. O momento histórico vivido por Hesíodo pode ser considerado um período de transição entre uma sociedade pautada basicamente no coletivo (homérica) e uma sociedade pautada na propriedade privada.

é um desses caminhos. Pensamos que o trio - trabalho agrícola, deuses e *areté* - seja o ideal moral de Hesíodo.

A parte que disforiza o trabalho e merece destaque em nossa análise, é o mito “*Prometeu e Pandora*”, que reproduziremos na íntegra para discutirmos acerca do surgimento do trabalho enquanto atividade indesejável:

Mito de Prometeu e Pandora

Oculto retêm os deuses o vital para os homens;
senão comodamente em um só dia trabalharias (ἐργάσσαίῳ)
para teres por um ano, podendo em ócio (ἀεργὸν) ficar;
acima da fumaça logo o leme alojarias,
trabalhos de bois e incansáveis mulas se perderiam.
Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou,
pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar;
por isso para os homens tramou tristes pesares:
ocultou o fogo. E de novo o bravo filho de Jápeto
roubou-o do tramante Zeus para os homens imortais
em oca férula, dissimulando-o de Zeus frui-raios.
Então encolerizado disse o agrega-nuvens Zeus:
“Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas,
apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;
grande praga para ti e para os homens vindouros!
Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal”.
Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses;
ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente
terra à água misturar e aí pôr humana voz e
força, e assemelhar de rosto às deusas imortais
esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena
ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido tecer;
e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça,
terrível desejo e preocupações devoradoras de membros.
Aí pôr espírito de cão e dissimulada conduta
determinou ele a Hermes Mensageiro Argifonte.
Assim disse e obedeceram a Zeus Cronida Rei.
Rápido o ínclito Coxo da terra plasmou-a
conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida;
Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a;
deusas Graças e soberana Persuasão em volta
do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça,
com flores vernais, coroaram as bem comadas Horas
e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta
forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
Pandora, porque todos os que têm Olímpia morada
deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão.
E quando terminou o íngreme e invencível ardil,
a Epimeteu o pai enviou o ínclito Argifonte
veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; Epimeteu
não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom

A representação do trabalho na literatura grega

do Olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse
para mal nenhum nascer aos homens mortais.
Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
a recato dos males, dos difíceis trabalhos (χαλεποῖο πόνοιο),
das terríveis doenças que ao homem põem fim;
mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
Sozinha, ali, a Expectação em indestrutível morada
abaixo das bordas restou e para fora não
voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.
Mas outros mil pesares erram entre os homens;
plena de males, a terra, pleno, o mar;
doenças aos homens, de dia e de noite,
vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais,
em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
Da inteligência de Zeus não há como escapar!
(HESÍODO, 1990, vv 42-105)

Como nos conta o poema, o trabalho origina-se da punição que Zeus dá aos homens por conta da astúcia de Prometeu. Antes de Zeus entrar em desavença com o Titã, permitia que os homens ficassem no ócio, longe dos males, das doenças e dos difíceis trabalhos (χαλεποῖο πόνοιο). Em troca, os humanos deveriam fazer sacrifícios e libações aos deuses se quisessem obter o fogo, que Zeus lhes dava em pequenas porções.

Mas Prometeu quis enganar os deuses e dar mais aos homens do que Zeus achava merecedor. A primeira discórdia começou quando Prometeu, ao repartir um boi em dois montes, separa, em uma das partes, carne e gordas vísceras com banha, cobrindo-o com o couro do boi; na outra, maldosamente, coloca ossos descarnados e recobre-os com gordura brilhante. O Titã, astuto que era, pede para que Zeus escolha uma das partes e jura ter feito uma divisão muito honesta. Zeus, embora soubesse do ardil, escolheu o monte sedutor de gorduras e viu somente ossos descarnados. Muito colérico, Zeus guarda rancor e, como castigo, oculta totalmente o fogo dos homens.

Mais uma vez Prometeu usa de artimanhas, rouba o fogo e dá aos mortais fazendo com que Zeus castigasse não apenas a ele, que havia roubado o fogo, mas também os humanos.

Quanto a Prometeu, o Cronida acorrenta-o ao alto de uma montanha de modo que uma ave coma-lhe o fígado⁴². Aos homens dá um castigo mais doce: fabrica a formosa Pandora, a primeira mulher moldada pelas mãos de todos os deuses, e a envia ao irmão de Prometeu – Epimeteu. Sua formosura vem acompanhada de um jarro repleto de bens e males que se espalhariam pelo mundo dos humanos assim que a Curiosidade visitasse a moça e ela o destampasse.

A partir do momento em que Pandora abre a tampa do jarro, espalha-se todo seu conteúdo pelo mundo, sobretudo os males, que faria com que os homens estivessem fadados ao trabalho penoso, o χαλεποῦ πόνου ao qual nos referimos antes, que lhes traria muitas doenças e fadigas. O trabalho advindo do jarro de Pandora é um πόνος - trabalho duro e árduo – uma necessidade indesejável, imposta por Zeus.

Entretanto, Zeus não finalizou seu castigo em Pandora ou nos males do jarro. Para completar o ardil, fez com que o sexo masculino dependesse unicamente das mulheres para procriar. Elas e seus filhos viveriam do trabalho dos homens, consumindo tudo o que eles conseguissem com seu suor. Assim, a idéia do sustento está intimamente ligada não apenas à Pandora, mas também à prole que ela traria consigo.

Ao homem estava reservado o destino de trabalhar incessantemente a fim de que pudesse honrar a mesa da família com o alimento, sem o qual a sobrevivência estaria comprometida. Se, mesmo sabendo de todos os malefícios que estavam contidos na figura feminina, os homens preferissem recusar o matrimônio, estariam fadados a uma velhice solitária e sem herdeiros, pois sem a mulher, não haveria procriação. Diante disso, parece que não sobrou muita escolha para os humanos.

Como pudemos notar, o mito não apresenta os aspectos positivos que o trabalho recebeu nas narrativas anteriores. A referência eufórica ao trabalho por meio do termo ἔργον

⁴² Embora o fígado seja um órgão que se regenera, a ave vem todas as noites para comê-lo, fazendo com que o sofrimento de Prometeu seja infundável.

aparece somente nos versos “oculto retêm os deuses o vital para os homens; senão comodamente em um só dia trabalharias” (HESÍODO, 1990, vv 42-43). A tradução da palavra “trabalharias” para a língua portuguesa aparece expressa pelo optativo “ἐργάσσαιο”, do verbo ἐργάζομαι, cognato da palavra ἔργον que vimos aparecer em *As duas lutas*, usado num sentido positivo, o de “trabalhar para si”.

Imaginamos, pelo fato de o poeta ter usado os termos da mesma família semântica de ἔργον, que o trabalho citado por meio dele era aquele que enriquecia, enobrecia e não lesava – nem física, nem moralmente os humanos – já que eles estavam longe dos males, das doenças e dos difíceis trabalhos.

Já a expressão grega para “difíceis trabalhos” é χαλεποῦ πόνου. O termo πόνου é da mesma família do verbo πονέω, que também costuma ser traduzido, em língua portuguesa, por “trabalhar”, mas significa, dentre outras coisas, “fadigar”, “cansar-se”, “realizar algo com muito esforço”, “fazer algo extremamente penoso”.

Para Vernant (1989, p. 32) πόνος - “aparece como uma submissão a uma ordem, alheia à natureza humana, como pura obrigação e servidão”, e não aparece nos poemas de Hesíodo quando ele aconselha o irmão a trabalhar na agricultura.

Estas questões de vocabulário permitem pensar que Zeus deu aos homens algo para comparar: o trabalho de antes, sem fadigas, executado em apenas um dia, tendo os homens o restante do tempo para gozar do ócio; com o trabalho lançado como castigo devido às desavenças que o pai dos deuses teve com Prometeu – um trabalho pesado, que eles jamais cessariam de realizar.

Dá para termos uma idéia da dimensão do poder de Zeus nesse contexto. É ele quem domina os homens e os próprios deuses que estão sempre ordenados ao seu redor. E às suas ordens de fabricar Pandora, os deuses Atena, Afrodite, Hefesto e Hermes obedecem sem

questionar. Também é ele quem preside os destinos dos mortais, cria as raças e lhes dá as doenças, penas, fadigas e morte, mas também a sorte e fortuna.

Na visão hesiódica, Zeus é um deus justiceiro, onipresente, e em tudo o que se revela a vontade dele, o homem deve estar atento porque qualquer transgressão acarreta um castigo. Ele é um deus justiceiro e o trabalho está, a partir de agora, estritamente ligado à noção de justiça. Qualquer resistência dos homens ou dos deuses em cumprir suas ordens, fazia com que fossem levados a males maiores, pois “da inteligência de Zeus não há como escapar” (HESIODO, 1990, vv. 105).

Nesse sentido, parece que, assim como o poeta estabelece dois tipos de *Éris* – uma boa e outra má, analogicamente temos dois termos para trabalho: *ἔργον* e *πόνος*. O primeiro resume o aspecto positivo que Hesíodo via no trabalho, sobretudo o trabalho com a terra, que possibilitava o enriquecimento do camponês proprietário. O último estaria ligado às ocupações servis, um tipo de trabalho maléfico realizado incessantemente pelos homens, mas que não lhes traria qualquer tipo de honra ou prosperidade.

Essas questões de vocabulário podem ajudar a entender de que forma as narrativas literárias de épocas posteriores retomam aspectos dos mitos gregos e os colocam em outro patamar. Muitas vezes, elas estabelecem com eles uma relação contratual, reafirmando o mito; outras vezes, polêmica, indicando uma nova posição ideológica, que só se afirma na contestação de uma ideologia antiga.

3.5 Lazer: privilégio dos nobres

Ao contrário do trabalho, o nada fazer, o ócio, o passatempo sem praticar qualquer atividade era tão exaltado pelos gregos quanto a nobreza e a virtude. Obviamente, só tinham tempo para o lazer aqueles que não trabalhavam, já que um dos maiores males do trabalho era

consumir do homem todo o tempo livre, privando-o tanto da prática da política, quanto da boa vida e do lazer junto aos amigos.

Moreau-Christophe (1849, p. 13-14) define a palavra “lazer” como “abstenção do exercício de qualquer trabalho, uma ‘ociosidade cidadã’, a única, a seu ver, que se constitui como um direito entre os cidadãos mais abastados. Para o autor, em uma sociedade que poupava seus cidadãos mais caros da fatalidade do trabalho, “aqueles que não podiam trabalhar para viver, também deveriam viver sem trabalhar”.

Nesse sentido, a ociosidade ou o lazer aparece relacionado à questão da cidadania grega e mais intimamente ligado à noção de riqueza, pois apenas os cidadãos mais abastados financeiramente, que delegavam todas as demais atividades de labuta ao grande número de escravos que possuíam, podiam dedicar-se longamente aos festins.

Um bom exemplo desse deleite em festas pode ser extraído da *Odisséia*, mais precisamente no Canto VIII (vv. 110-119), quando o rei Alcínoo dá início às festividades em seu palácio, um banquete oferecido a Odisseu. Nesse banquete, além de os convivas apreciarem o canto de Demódoco, eles participariam de provas esportivas. Mas o que nos interessa ressaltar são os dizeres de Homero: “Jovens da nobreza preparavam-se para competir. Ergueu-se Acrôneo, Ocíalo e Elatreu (...)”; e segue uma lista generosa de rapazes e suas respectivas paternidades nobres, citadas pelo poeta. Nota-se a participação ativa apenas dos nobres, que se estende ao longo do canto através de várias modalidades esportivas: pugilato, salto, lançamento de dardos, etc.

Quanto ao povo, às pessoas comuns, o rei ordena que fabriquem uma nau para que Odisseu regresse à sua pátria: “Escolham-se dois e mais cinqüenta entre o povo que, embora jovens, se distingam na arte de navegar” (ODISSÉIA, VIII, vv. 35-36).

De acordo com as informações de Finley (1986, p. 46-47) “a riqueza era vista como uma necessidade entre os gregos, indispensável para uma boa vida”. Gabavam-se de suas

fortunas e estavam sempre aptos a adquirir mais bens, quer seja saqueando novas cidades e pilhando bens alheios, quer seja explorando pequenos proprietários de terras que lhes deviam pequenas fortunas em dinheiro.

É interessante que “numa sociedade como a da Grécia, onde em geral, não havia estatísticas, haver citações de números precisos das fortunas individuais” (FINLEY, 1986, p. 44-45). Tal asserção pode ser exemplificada por meio de várias passagens da *Odisséia*, em uma delas, o porqueiro Eumeu discrimina as riquezas de seu amo ao forasteiro, que ele ainda desconhece ser Odisseu (XIV, vv.95-108); outra, aparece no episódio em que Odisseu diz a Alcínoo, que esperaria um ano pelos presentes que lhe fora prometido, para poder chegar ao seu país com maiores riquezas:

Poderoso Alcinoo, modelo para todos os povos, se me constrangesse a permanecer por um ano para preparar o meu retorno ricamente brindado, eu deveria aceitar o convite. Voltar à minha terra de mãos cheias, seria prova incontestável do meu valor. Eu seria admirado e estimado por todos em Ítaca à vista de tão eloqüente testemunho de minhas façanhas (...) (ODISSÉIA, XI, vv. 354-362)

Para o autor, essa era a forma mais óbvia de os gregos demonstrarem suas riquezas. O fato de ter muitos bens e possuir terras fazia com que esses nobres expandissem seus desejos e necessidades, porque a riqueza propiciava condições de realização pessoal. Essa realização constava de participações cívicas de grande importância, como a política, as atividades militares e as religiosas. Uma vez cumpridas essas obrigações, esses nobres podiam entregar-se a quaisquer outros tipos de atividades de lazer, como os banquetes, os jogos, os festivais teatrais, as músicas, as lutas corporais, etc.

É claro que até mesmo no lazer havia distinções sociais e não eram todos que participavam de qualquer tipo de atividades. As mulheres e os escravos, por exemplo, eram excluídos da vida dos ginásios.

De acordo com as informações de Fisher (2002, p. 268) havia formas de lazer coletivo e individual. O lazer coletivo, aquele a que todos podiam ter acesso, era promovido pela *pólis* e realizado por meio de cerimônias religiosas e competições. Esse tipo de atividade era visto como uma forma de aumentar a coesão cívica e o patriotismo entre os cidadãos. Podemos inserir nessa coletividade, os grandes festivais gregos, como as Dionisíacas Urbanas e as Panatenéias, por exemplo. Esses festivais permitiam que muitos cidadãos comuns participassem de várias atividades que eram oferecidas, tais como as competições atléticas, os musicais, as lutas, as danças, os cantos corais coletivos, as competições dramáticas e poéticas, etc.

Para Fisher (2002, p. 292) “o povo considerava as atividades de lazer uma oportunidade de mobilidade social e uma chance de compartilhar certos aspectos da boa vida”, pois em alguns deles, havia recompensas altas em dinheiro, gerando fama aos vencedores, ainda que fossem pobres. Era provável que as competições musicais e teatrais fossem compartilhadas, pois eram competições de elevados conteúdos intelectuais e incluíam a presença também dos nobres.

Já o lazer individual concentrava-se nas atividades noturnas que os grupos de elite realizavam. Chamados de *symposium*, ou banquetes; era o lugar em que homens ricos ofereciam grandes noites de festas a grupos de amigos que trabalhavam juntos na política ou no campo militar, formando um círculo cada vez mais fechado aos interesses comuns da classe alta. Lá esses homens bebiam confortavelmente sobre almofadas, faziam libações aos deuses, riam, conversavam e divertiam-se sexualmente com a presença de prostitutas e homossexuais.

Segundo Fisher (2002, p. 294-296) os atenienses de classe média também faziam seu banquete em suas próprias residências, imitando os banquetes formais, pois as construções residenciais tinham uma longa sala repleta de sofás, semelhante a um ambiente típico de

banquete. Tais festas foram propiciadas aos “mais pobres” devido ao baixo preço dos artigos de luxo e das iguarias utilizadas nesse tipo de festa. Ainda inseriam-se nessas festas as brigas de galo, muito valorizadas devido ao fato de o galo ser visto como símbolo da competitividade e da virilidade masculinas.

De qualquer forma, as classes menos favorecidas raramente participavam das festas promovidas pela *pólis*, mesmo daquelas em que sua presença era permitida. Já os escravos eram ainda mais excluídos das atividades de lazer e saíam apenas para acompanhar suas senhoras em compras domésticas, confirmando que o lazer era, indubitavelmente, um privilégio dos nobres.

CAPÍTULO IV

O TRABALHO NAS FÁBULAS ESÓPICAS

Os diferentes textos que tematizam o trabalho têm em comum o fato de, ao menos um ator, normalmente movido pela paixão da insatisfação, rejeitar ou tentar libertar-se do trabalho ao qual está subjugado, seja por um opressor concretizado figurativamente, seja por um opressor cognitivo.

A manipulação para que os atores executem o trabalho pode ser por intimidação ou cognitiva. Quando cognitiva, alguns aceitam a manipulação, mostrando-se disciplinados e conscientes da necessidade do trabalho para a sobrevivência, sobretudo o trabalho agrícola, responsável pelo sustento do homem. Além de executarem suas tarefas, esses representantes dos trabalhadores tentam convencer os demais a trabalharem de bom grado, mas nunca conseguem persuadi-los.

Os que trabalham por intimidação, apesar da presença constante de um opressor, sempre tentam livrar-se do trabalho de alguma maneira, seja através das próprias atitudes ou da crença de que alguma divindade irá livrá-lo do sofrimento. Há personagens que não reclamam especificamente do trabalho que realizam, mas questionam o fato de aqueles que não trabalham, além de sobreviverem do trabalho alheio, receberem a comida, fato que permite que eles sobrevivam sem trabalhar. Dentro dessa variedade de situações, ainda há os que se julgam merecedores de recompensa, supervalorizando sua atividade e menosprezando o trabalho alheio.

Em razão da particularidade de cada discurso, que é capaz de gerar variações discursivas, temáticas e narrativas, surgiu a necessidade de confrontar os textos e abordar sua configuração discursiva, observar as variantes e invariantes temáticas e figurativas atualizadas pelo enunciador das fábulas esópicas. Assim, passaremos a analisar o discurso figurativo das

fábulas com a finalidade de refletir sobre a forma pela qual o trabalho aparece figurativizado. Essa análise poderá deixar entrever os motivos que levam as personagens a sustentar tamanha rejeição pela prática de tais atividades.

4.1 O instrumental teórico

Em virtude de a fábula ser um discurso predominantemente figurativo, elegemos a metodologia da teoria semiótica greimasiana como apoio à análise da construção do sentido dos textos, sobretudo no que diz respeito ao nível discursivo, local privilegiado para o desvelamento da posição ideológica do sujeito da enunciação, detendo-nos, sobretudo, nos aspectos da semântica discursiva. No entanto, estaremos sempre retomando formas pertinentes tanto à semântica fundamental, quanto à semântica narrativa devido à conexão que se estabelece entre esses níveis, pois quando dizemos que o percurso gerativo de sentido é uma superposição de níveis, não podemos pensar uma cisão entre os patamares, mas na manutenção de articulações de sentido que se complementam.

A semiótica greimasiana é considerada uma teoria do sentido; uma ciência que se ocupa dos estudos de qualquer tipo de linguagem - oral, verbal, gestual, pictorial, etc., de modo a compreender de que forma o enunciador constrói seu discurso e provoca determinados efeitos de sentido sobre seu enunciatário. Ela também é definida como uma teoria preocupada com a construção de um modelo teórico de grande rigor científico, que pretende, se é que isso seria possível, universalizar a significação. Entretanto, a abertura a novos domínios de reflexão, o desenvolvimento de novos conceitos e o aprimoramento de concepções antigas permitem que a chamemos de um 'projeto em construção', uma vez que os novos caminhos teóricos atualmente trilhados por ela estão diretamente ligados às concepções estruturais mais antigas, oriundas da semiótica clássica.

Seu objeto é a significação, cuja apreensão não é imediata, mas resulta da construção do significado através de um percurso gerativo de sentido composto por três níveis – fundamental, narrativo, e discursivo. Cada patamar é constituído por uma sintaxe e uma semântica, elementos que, hierarquizados, darão sustentação à apreensão da significação.

4.2 O percurso gerativo de sentido

Conforme dissemos, a semiótica pretende elaborar uma teoria do sentido que abranja todos os tipos de linguagem e, para isso, constrói um modelo de representação da produção do sentido ao qual denomina *percurso gerativo*.

De acordo com as informações de Floch (2001, p. 15) “o percurso gerativo do sentido é uma representação dinâmica da produção do sentido. É a disposição ordenada das etapas sucessivas pelas quais passa o sentido para se enriquecer e, de simples a abstrato, tornar-se complexo e concreto.”

A teoria considera o sentido como ‘gerativo’ porque, de acordo com sua fundamentação metodológica, todo objeto deve ser definido segundo o seu modo de produção. Assim, é a partir da articulação mínima que se chega à constituição do sentido, construído, obviamente, pelo analista.

Para mostrar como um texto se organiza, a semiótica constrói duas instâncias, imediatamente superpostas umas às outras, a instância semio-narrativa e a instância discursiva. A primeira diz respeito às virtualidades que mostram as formas gerais de organização do enunciado, e a segunda, ao momento em que um sujeito enunciador seleciona essas virtualidades, as organiza e concretiza. As duas instâncias ainda comportam uma sintaxe e uma semântica, como nos mostra o *Dicionário de Teoria Semiótica*, de Greimas e Courtés:

	Componente sintático		Componente semântico
Estruturas semio-narrativas	Nível profundo	Sintaxe fundamental	Semântica Fundamental
	Nível de superfície	Sintaxe narrativa de superfície	Semântica Narrativa
Estruturas Discursivas	Sintaxe Discursiva. Discursivização: Actorialização, Temporalização, Espacialização		Semântica Discursiva Tematização Figurativização

Percurso gerativo. Fonte: GREIMAS, J. A., COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. (1979, p. 209).

Um resumo do percurso pode ser explanado por meio das explicações de Barros (2001) para quem a construção do sentido do texto obedece a três etapas concernentes ao percurso gerativo do sentido: a primeira etapa, mais simples e abstrata, é denominada *nível fundamental ou profundo*, e a significação se apresenta como uma oposição semântica mínima. O nível das estruturas fundamentais - considerado o lugar do qual emerge o mínimo de sentido de um texto, estabelece uma relação de oposição ou diferença entre dois termos no interior de um mesmo eixo semântico. Os termos dessa categoria semântica fundamental são valores ditos axiológicos, virtuais em relação à semântica narrativa; eles são valores apenas virtuais porque ainda não estão relacionados a um sujeito. É neste nível que verificaremos se há valores em oposição ou se o discurso mantém-se fiel a um determinado valor.

A atualização desses valores virtuais ocorrerá somente na instância superior - a da semântica narrativa, quando a atualização se realiza ora como a inscrição dos valores em objetos, ora pela junção dos objetos de valor com os sujeitos. Esse é o segundo patamar, denominado *nível narrativo*, que organiza a narrativa sob o ponto de vista de um sujeito. Esses valores, agora ideológicos porque foram assumidos por um sujeito, são escolhidos pelo sujeito da enunciação de acordo com o discurso que deseja produzir. Entramos, então, no *nível discursivo*, estamos muito mais próximos da manifestação, que é o texto. Essa última etapa é mais concreta e complexa, pois é nesse nível que os valores disseminados no patamar

narrativo serão concretizados figurativamente e assumidos por um sujeito enunciador que temporaliza, actorializa, tematiza e figurativiza o discurso. Esses elementos trazem para o discurso as formas de o enunciador ver e pensar o mundo, garantindo, assim, o caráter ideológico dos discursos.

Como trataremos mais particularmente da semiótica discursiva, alguns pontos de vista de estudiosos como Greimas (1979), Barros (2001), Fiorin (2001), Floch (2001), Bertrand (2003), entre outros, serão retomados aqui com a finalidade de demonstrar a funcionalidade e a contribuição dos estudos sobre a figuratividade na análise dos discursos literários.

4.3 Figurativização e fábula

Antes de tudo, importa esclarecer que, para este trabalho, propomos o estudo do conceito semiótico de figuratividade, vista como um componente semântico utilizado pelo enunciador para convencer o enunciatário da verdade do seu discurso.

O termo figuratividade é oriundo da teoria estética e, em semiótica, designa “a propriedade que os discursos têm de fazer remissões às significações semelhantes àquelas experimentadas pelas nossas experiências sensíveis.” (BERTRAND, 2003, p. 154). Dito de outro modo, a figuratividade simula a representação, a semelhança entre as figuras discursivas e as do mundo natural.

Greimas e Courtés (1979, p.186) no verbete intitulado “figurativização”, do *Dicionário de Semiótica*, afirmam que a figurativização é uma característica peculiar dos discursos literários e históricos, e que se trata de um procedimento mobilizado pelo enunciador para figurativizar seu enunciado. Tendo um programa narrativo, o sujeito da enunciação combinará as figuras com o valor que ele visa enfatizar: “dir-se-á que o discurso

será figurativizado no momento em que o objeto sintático receber um investimento semântico que permitirá ao enunciatário reconhecê-lo como uma figura.”

Os autores também diferenciam dois patamares no processo de figurativização. O primeiro denomina-se ‘figuração’ - a instalação pura e simples das figuras, ou seja, a passagem do tema à figura; e o segundo é a ‘iconização’, o investimento exaustivo das figuras, que tem como finalidade produzir efeitos de realidade, “produzir ilusões referenciais que transformariam essas figuras em imagens do mundo.” (GREIMAS & COURTÉS 1979, p. 187)

Para Bertrand (2003, p. 159), quando se fala em ‘imagens do mundo’ não se pode pensar na correspondência exata entre a figura discursiva e o mundo extra-lingüístico, mas na correlação entre duas semióticas – a do mundo natural e a da linguagem. Essa correlação é permeada por variações culturais e pela forma com que cada leitor constrói, lê e interpreta o mundo.

Barros (2001, p. 116) postula que a correspondência exata entre as duas semióticas não deve ser estabelecida porque as figuras discursivas pretendem criar ‘efeitos de realidade’ através de imagens do mundo real, pois “o discurso figurativizado resulta da construção de sentido efetuada pelo sujeito da enunciação (...) e o discurso não é a reprodução do real, mas a criação de efeitos de realidade, pois se instala, entre mundo e discurso, a mediação da enunciação.”

Para a autora, a interpretação dos efeitos de realidade tem a ver com o *contrato fiduciário* estabelecido entre enunciador e enunciatário. Esse contrato pode ser definido como um entendimento implícito entre os agentes da comunicação: o enunciador faz o discurso parecer verdadeiro (fazer discursivo) e o enunciatário o crê verdadeiro (fazer interpretativo). Em outras palavras, podemos dizer que o enunciador cria certos ‘efeitos de realidade’ que

podem ser exemplificados através dos elementos da sintaxe discursiva⁴³ (as projeções da enunciação no enunciado: *debreagens enuncivas* ou enunciativas; *debreagens* de segundo grau, que instalam atores no discurso, etc.) e através da semântica discursiva por meio, principalmente, da figurativização. É através dessas ‘imagens do mundo’ que o enunciatário reconhece a ‘verdade do discurso’, aceitando-as ou rejeitando-as.

Bertrand (2003, p. 161-162) acrescenta que a *veridicção* são jogos de verdade que podem produzir efeitos dos mais variados tipos por ocasião da leitura. “Trata-se de estratégias discursivas que, em razão de sua organização, participam da criação de impressões referenciais. Esse modo de estruturação seqüencial condiciona nossa adesão de leitor”.

De fato, os discursos literários são eminentemente figurativos e, para o autor, os textos figurativos permitem que o leitor desenvolva um raciocínio de ordem analógica, porque nele instalam-se tempo, espaço, atores e valores para que se concretize o mundo que se deseja representar, para que o enunciatário estabeleça as relações entre as figuras discursivas e o mundo representado.

O discurso narrativo das fábulas, por exemplo, permite que entremos em contato com um mundo figurativizado, em geral, por animais que não apenas falam, mas mostram-nos, por meio de suas ações, atitudes peculiares ao ser humano. Pelo procedimento de figurativização, as figuras vão recobrir os percursos temáticos abstratos e revestir figurativamente os valores antes informados no *nível fundamental* do percurso gerativo, tornando-os mais concretos.

Como afirma Bertrand (2003, p.154) “a figuratividade permite assim, localizar no discurso este efeito de sentido particular que consiste em tornar sensível a realidade sensível e uma de suas formas é a *mimesis*”. Nesse sentido, é possível dizer que a dimensão figurativa é uma das características primordiais das fábulas que, por meio de sua escrita, persuadem o enunciatário de que além de “fazer-ver”, também “fazem-crer”.

⁴³ Trataremos deste tópico mais adiante.

As fábulas cumprem completamente essa função de “fazer-ver”, pois permitem ao leitor fazer a analogia entre as atitudes praticadas pelos animais no discurso figurativo e as ações tipicamente humanas que as fábulas pretendem condenar. Ao priorizar o percurso narrativo daquele que sofre um dano devido às ações precipitadas, às possíveis falhas de caráter, à ingenuidade, etc., o enunciador, através de isotopias figurativas, permite que os lexemas se tornem “imagens” aos olhos do enunciatário e explicita sua ideologia. Ele controla e determina o plano de leitura que deve ser feito, sobretudo através da moralidade: ele faz com que o leitor creia que foi o comportamento inadequado da personagem que a levou ao malogro.

A partir dos pressupostos teóricos explicitados anteriormente, investigaremos, em primeiro lugar, os valores virtuais inseridos nos objetos e *actantes* narrativos, que, quando forem concretizados tornar-se-ão figuras discursivas impregnadas de valor semântico. A análise da configuração discursiva aliada ao percurso figurativo do sujeito que pratica o trabalho e o rejeita, nos ajudará a compreender quais valores esse sujeito atribui ao trabalho.

Ainda julgamos de grande pertinência aliar ao estudo da figuratividade, o estudo do vocabulário grego que compõe esse processo de figurativização. Ao lidarmos com textos de outra cultura, sobretudo a cultura grega, o estudo dos termos gregos selecionados pelo enunciador é de extrema importância, pois, quando combinados, tornam-se essenciais para a compreensão desse universo figurativo, moldado, muitas vezes por fatores culturais.

4.4 A configuração discursiva e percurso figurativo

Os conceitos semióticos - *configuração discursiva e percurso figurativo* - são fundamentais para estudo da figuratividade. De acordo com Fiorin (2001, p. 76) “uma configuração é um lexema do discurso que engloba várias transformações narrativas, diversos percursos temáticos e diferentes percursos figurativos.” Dito de outro modo, uma configuração

pode estabelecer um núcleo sêmico comum entre os textos, e percursos temáticos, figurativos e narrativos diferentes.

Para aclarar tais conceitos, falaremos das peculiaridades das fábulas de forma geral, pois esses conceitos se tornarão mais claros posteriormente, através das análises. As fábulas do *corpus* tratam da *configuração discursiva* do trabalho. Nosso estudo procurará apontar qual o núcleo sêmico comum dessa configuração e as variantes figurativas e temáticas que permeiam esse núcleo. A demonstração será feita por meio da análise e da divisão das fábulas em três grupos. O primeiro grupo opõe dois valores – o gosto pelo trabalho por parte de uma personagem e a repulsa da parte de outro; o segundo grupo trata tão somente da rejeição às condições de trabalho sob as quais os atores estão submetidos; e o terceiro, acrescenta à rejeição pelo trabalho, intrigas entre os atores por conta da divisão de tarefas e da recompensa, figurativizada pela comida.

Como se vê as fábulas são textos ricos em figuras e os procedimentos discursivos podem ser explorados das mais diversas formas. Sendo através do discurso figurativizado que apreendemos, mais enfaticamente, o caráter ideológico dos discursos, torna-se inevitável falar de um conceito fundamental em semiótica: a noção de *isotopia*.

4.5 O conceito de isotopia

Exercendo papel fundamental na construção do significado, a noção de *isotopia* tornou-se um aspecto de suma importância para o estudo da *figuratividade*, pois é através dela que o sentido ganha maior concretude.

As definições mais modernas de *isotopia*, que levam em conta o processo de leitura, permitem inseri-la no domínio do eixo sintagmático do discurso, em que a recorrência dos elementos de significação dispostos na cadeia do discurso permite ao leitor estabelecer correlações entre as figuras e garantir o sentido do texto.

Para Bertrand (2003, p. 188) esse conceito moderno de *isotopia* permite distinguir diferentes ‘níveis de presença das *isotopias*’ – *isotopias figurativas e isotopias temáticas*. A primeira concerne aos atores, tempo e espaço projetados no discurso, e a segunda são estabelecidas pela leitura, a partir da trama figurativa.

De acordo com Greimas (1979, p. 247) “a *isotopia* constitui um crivo de leitura, que torna homogênea a superfície do texto, uma vez que ela permite elidir ambigüidades.” Embora diferentes leituras sejam possíveis, seu número não é infinito, mas está ligado “ao caráter polissemêmico dos lexemas, cujas virtualidades de exploração são em número finito”.

Nesse sentido, a escolha de uma ou várias *isotopias* de leitura será feita pelo leitor para que ele imprima sentido ao texto; é o leitor quem vai escolher e valorizar as *isotopias* em função de seu modo de ver e construir o mundo. Em outras palavras, os lexemas inseridos em simulacros discursivos construídos pelo enunciador transmitem “imagens” do mundo e permitem ao enunciatário “ver” o enunciado, estabelecer relações entre as figuras do mundo, inseridas, naturalmente, num plano cultural que norteia o leitor.

É pertinente que façamos uma reflexão sobre a noção de *bi-isotopia* tratada no *Dicionário de Semiótica* por Greimas (1979, p. 246). Ele chama de bi-isotópicos os discursos em que aparecem categorias classemáticas diferentes, como por exemplo, o tipo humano e o animal, “ambos suscetíveis de se manifestarem ao longo da cadeia sintagmática”.

Floch (2001, p.28) classifica as fábulas como discursos bi-isotópicos porque contam histórias de animais para falar da sociedade humana. No discurso figurativo a fábula coloca atores animais e, na moralidade, o enunciador controla a interpretação deste discurso bi-isotópico, substituindo o traço não-humano pelo humano, referindo-se aos animais como “os homens”. Assim, duas isotopias estão conectadas através da metáfora animal/homem.

4.6 Análises

Para realizarmos a atividade analítica, optamos por dividir as fábulas em três grupos considerando os elementos lingüístico-discursivos que cada discurso do grupo tem em comum.

As fábulas do primeiro grupo estão ambientadas num cenário rural e apresentam, pelo menos, uma figura discursiva – o ator - que concretiza euforicamente o trabalho, sobretudo o trabalho com a agricultura. Ao acoplarmos quatro textos neste grupo, partimos do princípio de que eles apresentam um núcleo sêmico comum – neste caso é a valorização do trabalho agrícola por uma das personagens - seguido de variantes figurativas e actoriais que podem ser opostas a essa valorização.

A narrativa abaixo enfatiza o percurso figurativo de um guardião dos valores agrários – o agricultor, ator que sabe reconhecer o aspecto positivo da lida com a Terra. Observe:

O lavrador e seus filhos

Certo lavrador (γεωργός), estando prestes a terminar sua vida e querendo que os seus filhos adquirissem experiência na agricultura (γεωργία), mandou chamá-los e disse-lhes: “Meus filhos, eu estou deixando esta vida, porém vós procurareis aquilo que eu escondi na minha vinha, e achareis tudo”. Então os filhos, imaginando que o pai tinha enterrado um tesouro em algum lugar, reviraram (κατέσκαψαν) todo o solo da vinha depois da morte dele. Ora, de tesouro nada descobriram, porém a vinha, minuciosamente revolvida, teve a sua produção multiplicada⁴⁴. (ESOPO apud. SOUSA, 1999, p. 187, acréscimo nosso)

A figura central da narrativa é o ator lavrador - γεωργός, em grego – responsável pela transmissão dos valores positivos em relação ao trabalho, tema que é figurativizado pela γεωργία, palavra grega que significa “agricultura”.

A temporalidade nas fábulas que tratam sobretudo da agricultura aparece nesta narrativa com uma singularidade que não se pode deixar de notar: ela demarca a morte, a

⁴⁴ Moral: “Esta fábula mostra que, para os homens, o trabalho (κόμπος) é um tesouro. É digno de nota que a palavra κόμπος, denota um trabalho penoso, resultado ou fruto do esforço, labuta, fadiga.”

descontinuidade, a ruptura. Se o lavrador estava prestes a morrer, subentende-se que ele era um ancião – γέρων - detentor do saber e da experiência, tanto na lida com a terra quanto em relação aos seus filhos, παῖδες. Além disso, o desenvolvimento das ações das personagens mostra que a temporalidade marca, também, diferença de valores entre pai e filhos. Estes valorizam a facilidade, o caminho suave em busca de um ideal, enquanto aquele preserva valores relacionados à conquista de seus ideais. Essa observação pode ser comprovada através do próprio discurso da fábula no momento em que o pai, por meio de uma debreagem enunciativa, assume a postura de um profeta, que profere um enigma para que os filhos encontrem a solução através de suas próprias ações. Ele diz para os filhos procurarem o que ele havia escondido em sua vinha, pois achariam tudo.

A palavra grega πάντα, que em língua portuguesa traduz-se pelo pronome indefinido “tudo” assume dois sememas diferentes para os atores “pai e filhos”. Podemos dizer que este termo é um conector de isotopia figurativa que assume um aspecto dual dentro do próprio texto, na concepção de atores distintos. Para o lavrador, esse “tudo” é a terra, a agricultura que traz riquezas e benefícios ao ser humano, e é essa a experiência que ele têm e quer transmitir; já os filhos interpretam esse “πάντα” como algo diferente, que estaria escondido na terra.

A experiência e sapiência do pai fazem com que seu discurso argumentativo atinja o resultado esperado, pois, ao ocultar dos filhos o que seria o tesouro - θησαυρός, consegue fazer com que eles revolvam a vinha. O pai parece ter consciência de que os valores dos filhos não são os mesmos que os seus, mas consegue transmitir seu ensinamento quando manipula os filhos a realizarem a ação de revolver a vinha.

Essa ação, além de garantir a continuidade do trabalho que havia sido interrompido pelo pai, também não pode deixar de ser vista como um trabalho, já que aparece expressa pelo verbo grego κατασκάπτω, que significa “escavar”, “retirar algo da terra”.

A partir desta atitude inconsciente praticada pelos filhos houve uma reação da terra, que produziu a multiplicação dos alimentos. O trabalho é associado, pelo enunciador, ao tesouro, afirmando sua visão eufórica sobre o trabalho agrícola.

O uso de determinados termos gregos, ainda que aplicados ao trabalho visto positivamente, mostram que mesmo um trabalho tão valorizado como a agricultura, não é realizado sem sacrifícios. Essa valorização não significa, e nem a configuração discursiva mostra isso, que o trabalho seja fácil. Ao contrário, as figuras denotam esforço e ação, pois a terra precisou ser revolvida para dar produção. Assim, à figura do trabalho estão ligadas as do esforço e do sofrimento.

Ao partirmos para o estudo dos demais textos deste grupo, notamos que há personagens aptas a realizarem passivamente suas tarefas de trabalho, sem questionamentos. Outras, não se negam ao trabalho, mas questionam o tempo e a forma de trabalho que realizam. Observe:

A formiga e o escaravelho

Na estação do verão, uma formiga, rondando (περιπατῶν) pelo campo, apanhava (συνέλεγεν) grãos de trigo e de cevada, e os armazenava (ἀποθησαυρίζόμενος) para se alimentar no inverno. Entretanto um escaravelho, vendo-a tão laboriosa (ἐπιπονώτατον), admirou-se de ela persistir no trabalho (μοχθεῖ), mesmo quando os outros animais, terminadas as suas tarefas (πόνον), se entregavam ao repouso (ῥαστώνην ἄγει). Naquela ocasião a formiga nada respondeu; porém mais tarde, quando chegou o inverno e a chuva dissolveu os excrementos, o escaravelho, acossado pela fome, veio pedir à formiga que lhe cedesse algum alimento. Então a formiga lhe respondeu: “Ó escaravelho! Se tu te tivesses esforçado (ἐπόνεις) quando eu trabalhava (ἐμόχθου) e tu me repreendias, não te faltaria agora o alimento (τροφῆς)”⁴⁵.

(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 115, acréscimo nosso)

A narrativa inicia-se, não ingenuamente, com a temporalidade muito bem delimitada - “na estação do verão” - e coloca em cena um sujeito “formiga” que reconhece a condição de trabalho a que está submetido e exerce a função de “fazer”. A estação do verão tem relação com a modalização do sujeito do fazer que teme pelo inverno e por suas conseqüências

⁴⁵ Moral: “Igualmente aqueles que, nos tempos de fartura, não se previnem para o futuro, caem em miséria extrema quando as circunstâncias mudam.”

desfavoráveis, pressupostas na narrativa. O verbo περιπατέω, traduzido pelo gerúndio “rondando”, significa, em grego, a ação de ir e vir e está semanticamente ligado ao verbo συλλέγω, que pode ser traduzido por “apanhar”, “recolher”, ou “reunir”, e ao verbo ἀποθησαυρίζω, traduzido por “armazenava”, mas que na realidade significa mais do que armazenar: significa “guardar como se fosse um tesouro, como reserva de recursos”. Esses verbos produzem o efeito de ação contínua e têm o tema do trabalho como elemento semântico comum.

Este processo de tematização está concentrado nas funções predicativas da formiga, que a partir do papel actancial “daquele que faz”, assume o papel temático “daquele que trabalha” e assim, a figura do ator. A formiga é classificada como “tão laboriosa” e esse sintagma vem expresso, em grego, pelo adjetivo επίπονος, na forma superlativa ἐπιπονώτατον, que tanto pode dar idéia de excesso, quanto de excelência ou mérito. O uso desse superlativo não é ingênuo, uma vez que o verbo ἐπιπονέω, que é da mesma família semântica do superlativo, reafirma o sentido de uma ação contínua: “perseverar trabalhando”, “esforçar-se grandemente”. A tradução “persistir no trabalho” vem expressa por outro verbo grego que também dá a idéia de trabalho penoso e contínuo: μοχθέω significa “trabalhar, fadigar-se, padecer, suportar penosamente”, também usado no texto para, novamente, confirmar o peso do trabalho.

Ao mesmo tempo que esse fazer narrativo da formiga converte-se, no nível discursivo, no tema do trabalho, os lexemas “campo”, “grãos de trigo e cevada” e, sobretudo, o verbo “armazenar” configuram-se no texto como produtos agrícolas e contribuem para que se forme uma isotopia figurativa que recobre semanticamente a ordenação narrativa que tematiza o trabalho. Há uma relação de força entre os lexemas “grão, trigo e cevada” que faz com que o classemata “agricultura” restrinja o campo de ação da formiga. A escolha da categoria agrária

nos reporta ao mundo rural, com atividades ligadas à terra e, conseqüentemente, ao trabalho duro do agricultor.

Entretanto, a formiga tem suas atividades vigiadas por um segundo ator, que, apesar de não se colocar como anti-sujeito, de não impedir que esse trabalho se realize, coloca-se na posição de observador e mais ainda, de admirador, como mostra a frase “vendo-a tão laboriosa, admirou-se de ela persistir no trabalho”. Esse segundo ator, o escaravelho, parece não ter suas predicções exploradas pelo enunciador do texto, mas podemos inseri-lo, mesmo que discretamente, no grupo dos outros animais que se entregavam ao repouso depois de haverem cumprido suas tarefas. A admiração por ver a formiga trabalhando provém do fato de eles atribuírem valores eufóricos ao lazer e preferirem o ócio ao trabalho. Esclarecemos que o verbo θαυμάζω traduzido por “admirar” também tem o significado de “estranhar”, “perguntar algo a alguém por admiração ou curiosidade”, o que nos leva a pensar que o ator “escaravelho” surpreendeu-se devido ao fato de que os demais animais, “terminadas as suas tarefas, se entregavam ao repouso”, enquanto a formiga continuava a trabalhar. É possível, então, pensar num sentido ambíguo para o verbo θαυμάζω, uma vez que a formiga recebe o elogio disforicamente, como uma repreensão, enquanto percebemos que houve uma admiração por ela ser a exceção, a única a trabalhar.

Vale ressaltar que a expressão “entregar-se ao descanso”, em grego - ῥασιτώνην ἄγει – além de significar “moleza”, “deleite” e “descanso”, indica um repouso no sentido de recuperar-se, de estar melhor, mas deve ter sido interpretada por “moleza” pelo sujeito formiga, já que esta não cessa seu trabalho e, naquele momento, preocupada com o futuro, olha disforicamente para o descanso.

Entretanto, se atentarmos para a temporalidade enfatizada pela fábula, veremos que há uma razão para que ela receba essa admiração por ofensa. A seqüência narrativa mostra que o escaravelho sofrerá uma mudança de estado que coincide com a mudança temporal da

narrativa (quando chegou o inverno), mudança temida pela formiga. No entanto será esta mudança que fará com que ela exerça o papel de destinador-julgador para o qual está designada, desde o princípio do texto. O actante chuva, companheiro da estação do inverno, torna-se o vilão para o escaravelho, que vive de excrementos. A chuva dissolve os excrementos e faz com que ele passe do estado de conjunção com o objeto-valor “alimento” para o estado de disjunção.

Subjacente ao universo narrativo aparentemente simples que a maior parte das fábulas denota, é possível perceber um universo tensivo que perpassa o texto e incide sobre a figura da formiga. Embora o enunciador coloque o escaravelho na posição de simples admirador do trabalho da formiga, (como podemos constatar, por meio dos termos “vendo-a tão laboriosa, admirou-se de ela persistir no trabalho”) há uma frase que é um indício do descontentamento do sujeito elogiado: “naquela ocasião, a formiga nada respondeu; porém mais tarde...”. Como foi dito, é possível pensar que este sujeito tenso recebe esta admiração disforicamente e aguarda o momento exato de revelar o motivo de ela estar em conjunção com o trabalho, mesmo na estação do verão. É neste momento da narrativa que ela exerce o papel de destinador-julgador⁴⁶: aqui, temos um estado de espera que gera a tensão para a formiga que aguarda a mudança de estação para poder negar a recompensa – comida – que só ela tem. A frase “Ó escaravelho! Se tu te tivesses esforçado quando eu trabalhava e tu me repreendias, não te faltaria agora o alimento” confirma a necessidade de a formiga mostrar ao escaravelho que não há como receber a recompensa, ou seja, o alimento, sem esforço.

Agora vejamos a fábula seguinte:

A cigarra e as formigas

Era inverno, e as formigas secavam (ἔψυχον) o trigo molhado. Uma cigarra com fome pediu-lhes um pouco de comida. Então as formigas lhe disseram: “Por quê, durante o verão, não ajuntaste (οὐ συνῆγες) provisões (τροφήν) também tu?” Ao que a cigarra respondeu: “Não tive tempo (οὐκ ἔσχόλαζον), pois cantava

⁴⁶ A formiga cumpre um papel muito semelhante ao de Zeus nas fábulas “O jumento e o jardineiro” e “Os jumentos recorrem a Zeus”, em que o deus, mesmo sabendo que não seria possível alterar o destino de cada um, permite as mudanças desejadas e os deixa descobrir por eles mesmos a impossibilidade de mudança.

melodiosamente”. E as formigas, rindo, replicaram: “Pois se no verão flauteavas, no inverno dança!”⁴⁷
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p.73, acréscimo nosso)

Menos rica figurativamente, mas dotada de grande significado, esta narrativa já se coloca na “estação do inverno”, do mau tempo, pois já havia chovido e as formigas “secam” o trigo molhado. Veja que o tema do trabalho permanece figurativizado por meio das ações praticadas pelas personagens formigas – ação de secar (ἔψυχον) o trigo, formando uma isotopia que aponta para o trabalho agrícola, um trabalho árduo que a formiga não cessa de realizar.

Ela é um sujeito que está o tempo todo em conjunção com dois elementos que são valores para ela: o alimento e o trabalho. Ela não realiza o trabalho para depois receber o objeto-valor “alimento”. O alimento – τροφήν em grego - é, ao mesmo tempo, o trabalho e a recompensa, pois, na verdade, ela trabalha armazenando o próprio objeto-valor, sua própria recompensa.

A cigarra, do ponto de vista da formiga, não é um sujeito do fazer, mas é aquele que espera dela a doação do objeto-valor “comida”. Na interrogação “Por quê, durante o verão, não ajuntaste provisões também tu?”, nota-se um questionamento a respeito da ação de trabalhar para ajuntar o alimento. O termo “ajuntaste” aparece expresso pelo mesmo verbo grego que aparece na fábula “A formiga e o escaravelho” – συλλέγω – que sugere a idéia de recolher para si, reunir.

A cigarra, por sua vez, quando se vê interpelada pela formiga sobre o que fazia no verão e responde “não tive tempo, pois cantava melodiosamente”, notamos que outros valores perpassam a fala desse sujeito. A expressão grega “οὐκ ἐσχόλαζον”, traduzida por “não tive

⁴⁷ Moral: “Esta fábula mostra que, em todo e qualquer assunto, ninguém deve ser negligente, a fim de não sofrer desgostos nem correr perigos.”

tempo”, quer dizer, mais precisamente “não estive ocioso, desocupado”. É o imperfeito do verbo σχολάζω e, acompanhado de negação, nega o ócio.

Há que se acrescentar, ainda, que o advérbio μουσικῶς quer dizer “melodiosamente, com arte” e euforiza o canto da cigarra. Ela não cantou qualquer canto, mas cantou “com arte”, não estava “ociosa”; é como se este actante assumisse a posição de um sujeito do fazer, como se sua melodia fosse um trabalho não menos árduo que o da formiga, pois não lhe sobrara tempo para ajuntar as provisões para o inverno.

Quando retrocedemos à temporalidade com a qual a narrativa trabalha - verão e inverno, vemos que o primeiro é marcado euforicamente porque é um tempo que permite trabalhar, enquanto o segundo recebe uma conotação disfórica - é um mau tempo - e todos devem prevenir-se contra ele.

Há uma clara oposição de valores entre sujeitos no texto: as formigas atribuem valores positivos apenas para o seu fazer, e não consideram que a cigarra também esteve ocupada com o trabalho de cantar no verão, ou seja, para as formigas, cantar não é trabalho. Para as cigarras, ao contrário, seu trabalho não tinha menos importância do que o das formigas.

Posicionando-se, novamente, como destinador-julgador, as formigas negam o alimento às cigarras e adotam um ar professoral quando respondem: “Pois se no verão flauteavas, no inverno dança”. Nesta debreagem de segundo grau, que caracteriza a voz das formigas, ressaltamos que, apesar de algumas figuras como “cantar”, “flautear” e “dançar” formarem uma isotopia do lazer e o verbo “flautear” receber, em língua portuguesa, uma conotação disfórica por ter seu sentido estendido a “conduzir a vida despreocupadamente”, “vadiar”; o verbo grego αὐλέω não traz o sentido de vadiar, mas de cantar, ou tocar flauta (instrumento). O mesmo acontece com o imperativo “dança”, que tem um significado conotativo, pois o que

as formigas querem na verdade é que a cigarra “se vire” para conseguir alimento. Em grego, o verbo ὀρχέομαι significa simplesmente “dançar”.

Assim, pensamos que o que está evidente nesta narrativa é o confronto de valores e a idéia de que cantar não era uma atividade conveniente naquele momento, já que o mau tempo se aproximava e era necessário acumular o essencial, que é o alimento, para sobreviver. O cantar está relacionado ao lazer e, antes do lazer, vem a necessidade na vida das formigas.

Vejamos outro texto em que há ênfase na necessidade do trabalho, destino decretado a cada um.

A novilha e o boi

Certa novilha, observando um boi no trabalho (ἐργαζόμενον), lamentava-o (ἐταλάνιζεν) pelo seu infortúnio (τῷ κόπῳ). Entretanto, sobrevindo uma solenidade religiosa, desatrelaram o boi e apoderaram-se da novilha para sacrificá-la. Então o boi, vendo isso, sorriu e disse-lhe: “Ó novilha, por isso tu não trabalhavas, pois estavas destinada a ser imolada dentro em pouco tempo.”⁴⁸ (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 263, acréscimo nosso)

O estado inicial da narrativa mostra que quem exerce a função predicativa “daquele que faz” é o boi, que está em plena conjunção com este fazer e, pelo menos a princípio, não há evidências de que este sujeito do fazer esteja descontente com sua função.

O vocábulo “trabalho” vem expresso pelo particípio grego ἐργαζόμενον, que denota vários tipos de atividades: trabalhos agrícolas, domésticos, etc. Podemos dizer que a novilha exerce a função daquele que observa, condoído, pois o verbo grego ταλανίζω significa “julgar alguém infeliz, coitado ou desgraçado”. Dessa forma, podemos inferir que o trabalho não tem valor positivo para a novilha, já que ela sente pesar pelo boi e considera o trabalho um infortúnio.

No entanto, a mudança de estado provocada pela solenidade religiosa faz com que se invertam os papéis e, de trabalhador, o boi passa a ser observador do estado lamentável ao qual a novilha foi submetida: agora ela é o sujeito digno de pena porque está com sua

⁴⁸ Moral: “Esta fábula mostra que o perigo espreita o ocioso.”

sentença de morte decretada. A partir deste ponto da narrativa podemos inferir que o boi recebeu disforicamente o olhar da novilha, pois ao expressar o verbo sorrir por meio do imperfeito ἐμειδίωσε na frase “Então o boi, vendo isso, sorriu (...)”, o enunciador deixa evidente o estado passional de angústia pelo qual ele passava. Esse verbo, que significa “sorrir maldosamente ou sarcasticamente” reforça a idéia de que o boi não gostou do olhar lastimável da novilha quando ela o observava porque ele sabia que estava praticando um trabalho duro e sofrível.

Podemos inferir que houve uma mudança de estado no interior da personagem boi, pois ele passa a compreender que ela só não trabalhava, porque seria imolada – “Ó novilha, por isso tu não trabalhavas, pois estavas destinada a ser imolada dentro em pouco tempo”. Essa *debreagem* de segundo grau soa como um alívio para o actante do fazer, uma vez que o trabalho, neste contexto, deve ser entendido como uma função comum a todos e, se ela não exercia esse fazer, era porque mal maior estava por vir: ela seria imolada.

A partir de tal raciocínio é possível afirmar que o boi também não olhava euforicamente para o trabalho, mas mantinha-se resignado porque mesmo sendo um castigo cruel e penoso, ainda é preferível trabalhar a ser imolado.

Sem desprezarmos a singularidade que cada texto fabulístico possui, elaboramos um quadro sintético que pretende ilustrar os aspectos semânticos semelhantes que esse primeiro grupo apresenta em relação às ações vistas como trabalho e os respectivos termos que o expressam.

Fábula	Figurativização de ações que denotam “trabalho” por meio de verbos	Termos gregos para referir-se ao trabalho.	Objetivo: alimento	Oposição de valores
O lavrador e seus filhos.	escavar, revirar a terra: κατασκάπτω	κόματος: trabalho árduo, penoso, labuta, fadiga, resultado ou fruto	τροφήν	Lavrador: valoriza o trabalho agrícola. Filhos: valorizam coisas materiais.

		esforço.		
A formiga e o escaravelho	ação de ir e vir: περιπατέω; reunir, recolher, juntar : συλλέγω; guardar e armazenar: ἀποθησαυρίζω; trabalhar: μοχθέω	πόνον: tarefa, trabalho árduo.	τροφήν	Formiga: valoriza o trabalho agrícola. Escaravelho: valoriza o descanso.
A cigarra e as formigas	ação de secar o trigo: ψύχω; reunir e recolher: συλλέγω	∅	τροφήν	Formigas: valorizam o trabalho agrícola incessante. Cigarras: valorizam o canto.
A novilha e o boi	ação de trabalhar: ἐργάζομαι	∅	sobrevivência	Novilha: valoriza o descanso. Boi: valoriza o trabalho e, conseqüentemente, a própria vida.

As fábulas do segundo grupo, excetuando-se a primeira, estão ambientadas em espaço urbano. Esse grupo de textos apresenta elementos lingüístico-discursivos que enfatizam apenas aspectos disfóricos em relação ao trabalho. Suspeitamos que a insatisfação dos atores com as condições de trabalho a que estão submetidos, seja o motor das ações das personagens e faz com que elas cheguem a atitudes extremas para livrarem-se dele.

Nesse sentido, serviremo-nos das categorias fóricas articuladas em *euforia* e *disforia* para compreender a relação entre sujeito e objeto, estabelecida já no nível profundo da articulação do sentido.

A fábula que abre o segundo grupo retoma aspectos da mitologia para dar uma explicação para a instituição do trabalho entre os homens e tem a particularidade de, mesmo sendo um trabalho agrícola que deve ser realizado, ter a conotação de dor e sofrimento. Observe:

Hermes e a Terra

Depois de plasmar o homem e a mulher, Zeus ordenou a Hermes conduzi-los para a Terra e mostrar-lhes o lugar onde, escavando (οἰρυσσοντες), conseguiriam o próprio sustento. Tendo ele cumprido a ordem, a Terra, a princípio, opôs-se. Todavia, como Hermes insistisse, alegando tratar-se de uma ordem emanada de

Zeus, ela replicou: “Então, que eles escavem quanto quiserem, mas pagarão tudo isso gemendo e chorando.”⁴⁹
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 137, acréscimo nosso)

A temporalização narrativa é imprecisa lingüisticamente, mas no que se refere à cultura grega, remete-nos a um tempo mitológico, em que os deuses, sobretudo Zeus, interferiam nas atitudes dos humanos e demais deuses. Os atores são seres também mitológicos, figurativizados por Zeus, Hermes e pela Terra, além das figuras humanas – homem e mulher. O papel que tais deuses exercem no texto está em conformidade com o que conhecemos sobre a genealogia dos deuses gregos, conforme os dizeres de Hesíodo⁵⁰: Zeus é aquele que cria e que dá ordens; Hermes é o deus mensageiro e a Terra é o lugar de onde os humanos tirarão seu sustento.

De acordo com os pressupostos mitológicos, houve um tempo de harmonia entre deuses e homens e não havia a noção de trabalho porque a Terra produzia espontaneamente. Depois das desavenças entre Zeus e Prometeu, houve mudanças significativas para os humanos: a criação do homem (ἄνδρα) e da mulher (γυναῖκα) implica uma nova concepção de mundo – a separação entre deuses e mortais. Como nos dizia o poeta Hesíodo⁵¹, a partir da origem da primeira mulher – Pandora – o homem teria que garantir seu próprio sustento, figurativizado pelo alimento, em grego τροφήν, e é por meio da Terra que ele o fará, colhendo os frutos do suor de seu trabalho.

Há uma interdiscursividade entre os textos da cultura que pode ser observada através da temporalização, da espacialização e da actorialização. A criação dos humanos parece ter sido efetuada num espaço celeste, pois o discurso mostra que foi apenas depois da criação do homem e da mulher que Zeus ordenou a Hermes levá-los a Terra, que denota, num primeiro momento, o espaço físico que será coabitado pelos humanos.

⁴⁹ Moral: “Esta fábula é oportuna para aqueles que, tomando emprestado facilmente, só com dificuldade reembolsam.”

⁵⁰ Hesíodo. Teogonia. Rio de Janeiro: Eduff, 1996.

⁵¹ Cf. Hesíodo. Os trabalhos e os dias. São Paulo: Iluminuras, 1990. (vs 42-105)

Na esfera narrativa Zeus sincretiza várias funções em seu papel actancial: ele dá a vida e pode tirá-la, dá a competência e a fragilidade, é o doador de valores, é o manipulador dos humanos por intimidação e é, também, o julgador de todas as suas ações. O vocabulário grego utilizado pelo enunciador denuncia a posição privilegiada do ator Zeus: ele não pede, mas ordena, exige, faz com que se cumpram seus desígnios porque possui o saber e o poder, como podemos observar pelo uso do aoristo do verbo κελεύω - ἐκέλευσεν, que quer dizer “ordenar”, “exigir”, “mandar”. Curiosamente, também significa “permitir”, “conceder”, ampliando a dimensão dos poderes de Zeus, que pode ser benevolente e conceder favores aos humanos.

É ele quem distribui as tarefas até mesmo no mundo divino, pois Hermes também exerce um fazer – o de levar as mensagens do Pai dos deuses⁵². Para os deuses não há a possibilidade de não cumprir uma ordem de Zeus: Hermes cumpre a tarefa de levar os humanos a Terra e esta, mesmo ressentida, tem que aceitar ser escavada. O trabalho que os humanos devem realizar aparece figurativizado pela ação de escavar, em grego expresso pelo verbo ὀρύσσω, que denota as ações de escavar, revolver a terra e extrair do solo.

Com efeito, a Terra parece assumir, junto com Zeus, o papel de destinador-julgador: ao aceitar ser escavada, diz que eles o farão “gemendo e chorando”, que em grego é expresso, respectivamente, pelos verbos στένω e κλαίω. O uso de tais termos nos dá uma idéia do quanto esse trabalho com a terra seria árduo para os humanos, que a partir de agora, tornam-se aqueles que “devem-fazer” e são operadores da ação de trabalhar. Os humanos estão fadados ao mundo do trabalho na lida com a terra, pois o alimento é, ao mesmo tempo, a recompensa e o sacrifício.

⁵² É digno de nota que, em toda a mitologia, Hermes aparece sempre com esse afazer - levar mensagens, o que poderia ser considerado um “trabalho”, já que ele, o tempo todo, exerce uma função. O mesmo podemos afirmar em relação a Hefestos, que forja o ferro e produz armas. Isso nos faz pensar que os dois deuses – Hermes e Hefestos – podem, em segundo plano, ser considerados deuses “trabalhadores”, uma vez que estão sempre cumprindo um afazer: o primeiro leva mensagens continuamente para os demais deuses e o segundo trabalha na lida com o ferro.

A fábula seguinte mostra-nos, em seu discurso, dois percursos figurativos distintos: um relacionado ao trabalho, outro ao lazer.

Os menagurtes⁵³

Alguns menagurtes tinham um jumento que eles costumavam carregar (ἐπιτιθέντες) com suas bagagens sempre que viajavam. Ora, certo dia, tendo o jumento morrido de fadiga (κόπου), eles o esfolaram e fizeram da sua pele alguns tamborins, que utilizavam bastante. Então outros menagurtes, encontrando-se com eles, perguntaram-lhes onde estava o jumento, ao que eles responderam: “Morreu, mas recebe tanta pancada, como jamais apanhou enquanto viveu.”⁵⁴ (ESOPO apud Souza, 1999, p. 243, acréscimo nosso)

O tema do trabalho é reconhecido neste discurso por meio de uma configuração discursiva que dissemina os valores da oposição liberdade x trabalho escravo, associado, neste caso, a figura do jumento.

Os menagurtes são proprietários de um jumento e o verbo grego ἔχω, que significa “ter, “possuir” confirma essa posse e afirma o papel opressor do grupo. Por sua vez, o percurso figurativo do jumento que, tematicamente, assume a figura “daquele que trabalha”, cuja função é carregar bagagens, está associado a outras figuras que reafirmam o trabalho contínuo, como por exemplo, a expressão grega εἰώθεσαν τὰ σκεύη ἐπιτιθέντες, traduzida pela locução verbal “costumavam carregar com bagagens”. O sujeito dessa frase são os menagurtes, são eles que costumavam sobrecarregar o jumento com seus pertences de viagem. Tais termos confirmam a posição de opressores que eles exercem, pois o ator jumento não tem como livrar-se do trabalho e pratica essa ação continuamente, todas as vezes em que eles viajam.

⁵³ Segundo Souza (1999, p. 372), menagurtes eram sacerdotes de Cibele, deusa da Frígia, que realizavam uma viagem a cada mês a fim de angariar esmolas.

⁵⁴ Moral: “Assim também alguns servos (οἰκετῶν), mesmo quando liberados da escravidão (δουλείας), não se livram dos encargos da servidão (δουλικῶν).” Esta moralidade reintegra ao discurso as noções de servidão – δουλεία – que aparece seguida do termo οἰκέτης, que significa “criado”, “servo”, e está relacionado à figura do jumento; a palavra ἀρχός também aparece na moralidade e significa “amo”, “senhor”, reforçando a figurativização do discurso narrativo e comprovando as relações servis.

Nota-se que o trabalho é pesado quando a atividade de carregar bagagens associa-se à figura da morte, cuja causa é a fadiga e o cansaço, como podemos ver no léxico selecionado. A palavra grega κόπου significa “fadiga”, “sofrimento”, mas também “trabalho” e “desgraça”, confirmando que o trabalho executado pelo jumento é equivalente ao sofrimento e pode levar o sujeito à exaustão fatal. Entretanto, a morte não impede que os opressores retirem do jumento algo a mais: eles ainda o esfolaram e retiraram sua pele, ações grafadas com o verbo ἔκδερω, que resume os dois atos – o de esfolar e o de tirar a pele.

A exploração do sujeito até mesmo depois de sua morte denota uma continuidade na servidão: quando vivo, o jumento prestava serviços aos menagurtes carregando bagagens e agora, morto, continua a prestar-lhes outro tipo de serviço, relacionado ao prazer: com a sua pele eles fabricam tamborins, objetos próprios ao universo do prazer, que é a dança e a música. Ele continua vivo, transformando em instrumento e, de certa forma, metaforicamente, recebendo pancadas, o que denota a continuação do sofrimento.

As duas fábulas que seguem colocam em cena o ator jumento em atividade de trabalho. Mas há neles uma singularidade a ser observada: não há a passividade do sujeito vista na fábula anterior, pois, ao sentir-se explorado, recorre a auxílio divino para aliviar seus sofrimentos.

O jumento e o jardineiro

Certo jumento estava ao serviço (ὑπηρετούμενος) de um jardineiro. E, como comia pouco e trabalhava (ἐμόχθει) muito, implorou a Zeus livrá-lo do jardineiro e fazer com que ele fosse vendido a um outro senhor (δεσπότη). Então Zeus atendeu-o, e fez com que ele fosse vendido a um oleiro. Contudo, novamente ele ficou descontente, porque o sobrecarregavam ainda mais do que anteriormente, fazendo-o transportar (ἄχθοφορῶν) argila e os vasos de louça. Portanto, mais uma vez ele suplicou mudar de dono (δεσπότην), e foi vendido a um curtidor de peles. Assim ele caiu sob o domínio de um dono pior do que os anteriores. E, olhando para os produtos do trabalho dele, o jumento disse gemendo: “Ai de mim, como sou desgraçado! teria sido melhor para mim ter ficado com os meus primeiros donos (δεσπότες); pois este, pelo que estou vendo, acabará curtindo também a minha pele!”⁵⁵
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 165, acréscimo nosso)

⁵⁵ Moral: “Esta fábula mostra que os servidores (οἰκέται) têm saudades dos primeiros donos (δεσπότες), principalmente depois que experimentam os posteriores.”

A narrativa apresenta um estado de dominação sofrido por um actante do fazer figurativizado pelo “jumento”, que está em conjunção permanente com o objeto “trabalho” e realiza atividades pertinentes a sua função: ele é um carregador de cargas, um ἄχθοφόρος. Esse actante tem uma concepção disfórica a respeito dessa conjunção, sobretudo porque realiza uma atividade contínua, que pode ser apreendida por meio dos lexemas “comia pouco e trabalhava muito”. O termo usado para figurativizar esse trabalhar muito é o verbo grego μοχθέω que denota o trabalho pesado, pois significa “trabalhar”, fadigar-se”. Outras figurativizações de trabalho podem ser apreendidas por meio dos verbos gregos ὑπηρετέω, que significa “prestar serviço”; ἄχθοφορέω, que significa “transportar cargas”, “carregar algo” e o verbo κομίζω que também possui, entre seus significados, o sentido de “transportar alguma coisa”.

Modalizado pela insatisfação e descontentamento com seu fazer, esse sujeito deposita suas esperanças em uma divindade, figurativizada por Zeus. Na esperança de se ver disjuncto do objeto que repulsa, estabelece um contrato fiduciário com essa divindade porque acredita que só ela pode alterar sua condição de sofrimento. Zeus cumpre o contrato estabelecido e promove as mudanças de estado ansiadas pelo sujeito.

Inicialmente o jumento presta serviços a um jardineiro (κηπουρός) e mostra seu descontentamento: implora a Zeus (ἤϊξατο τῷ Διί) para mudar sua condição. O destinador Zeus atende ao seu pedido e o coloca a serviço de um oleiro (κεραμεύς), mas essa mudança de estado exterior não modifica o estado passional do sujeito que fica descontente também com o segundo dono. Esse descontentamento é expresso, em grego, pelo verbo δυσφορέω, que significa “suportar com dificuldade”, “estar desolado”, “aflito”, “inquieto”. A insatisfação é porque o novo opressor o faz levar cargas, ἄχθοφορέω, nesse caso figurativizada pelos lexemas “transportar argilas” e “vasos de louça”. A terceira mudança de estado pela qual o

jumento implora junto a Zeus faz com que ele caia no domínio de um curtidor de peles (βυρσοδέψης). Essa última mudança gera o estado passional do medo, pois o jumento teme ser aniquilado por esse senhor.

Nota-se que cada programa narrativo caracteriza-se por um fazer específico - jardinagem, olaria, curtidor de peles – figuras discursivas que revestem o tema do trabalho. A maneira fluente com que cada programa narrativo é transformado não deixa dúvidas em relação ao trabalho executado. Os verbos são sempre usados no gerúndio: “comia pouco e trabalhava muito”, “sobrecarregavam-no ainda mais que anteriormente”, mostrando uma ação ininterrupta, que reafirma o trabalho contínuo e pesado. Veja que o sujeito parece estar privado do lazer, pois, dentre suas queixas, está o “comer pouco”, que é um fazer relacionado ao universo do prazer.

Prevalecem, no texto, os valores disfóricos em relação ao trabalho e incidem sobre a figura do jumento. Podemos exemplificar essa disforia através do estado passional tenso que o sujeito vive por estar conjunto a um objeto que ele repulsa – o trabalho. O não-poder-fazer mostra a fraqueza do sujeito nos três estados pelo qual ele passa e culmina com a pena de si mesmo: “Ai de mim, como sou desgraçado!”.

Outro ponto interessante a ser destacado diz respeito à figura de Zeus. Ele promove as mudanças desejadas pelo sujeito, mas essas mudanças não alteram a condição social do mesmo. Podemos pensar em Zeus como uma figura dúbia: ao mesmo tempo que satisfaz o desejo de seu servo e promove as mudanças desejadas, é deus sancionador que contribui, o tempo todo, pela manutenção tanto do estado passional do jumento, que permanece tenso nos três tipos de atividade que realiza, quanto na condição penosa a que é submetido. Se observarmos com atenção as mudanças promovidas por Zeus, veremos que elas tendem a uma degradação, pois ao ser destinado a um oleiro, o *actante* ressalta que “o sobrecarregavam ainda mais do que anteriormente” e a última mudança gera tensão e medo porque o sujeito

“caiu sob o domínio de um dono pior do que os anteriores”. Essa frase nos faz perceber que o sujeito está próximo da aniquilação e reconhece que o primeiro, o jardineiro, era o melhor dos senhores.

Não nos parece ingênuo o uso da palavra grega δεσπότης todas as vezes que o enunciador faz referência aos senhores para os quais o jumento fora vendido. Tal termo, que significa “amo”, “senhor”, “dono” e “soberano”, remete-nos, historicamente, aos senhores proprietários de escravos na Antigüidade. Tal suposição pode se confirmar com a analogia ao termo οἰκέτης, que faz referência a um criado familiar, de uso doméstico.

Para o jumento, sofrer penosos trabalhos é preferível a ser aniquilado e ele parece compreender isso depois de experimentar as mudanças solicitadas. Podemos inferir que Zeus sabia da impossibilidade de alterar a condição do suplicante, mas atendeu suas solicitações para que houvesse, da parte do jumento, o reconhecimento da condição a que ele estava submetido.

Vejamos outra fábula em que o sujeito necessita de auxílio divino para alterar seu estado de conjunção com um objeto que ele repulsa:

Os jumentos recorrem a Zeus

Certo dia os jumentos, acabrunhados por causa de ininterruptamente carregarem fardos (ἀχθοφορεῖν) e suportarem fadigas (ταλαιπωρεῖν), enviaram emissários a Zeus, rogando-lhe o fim de seus penosos trabalhos (πόνων). Então Zeus, querendo mostrar-lhes que isso era impossível, disse-lhes que eles seriam liberados do seu sofrimento logo que, urinando, formassem um rio. E os jumentos, julgando que Zeus falava a sério, desde então até hoje, sempre que enxergam urina de algum deles em algum lugar, param ao redor e, também eles, urinam lá.⁵⁶
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 177, acréscimo nosso)

Diferente da fábula anterior em que havia apenas um sujeito descontente com sua condição de serviçal e com o estado conjunto com um objeto que repulsa, esta narrativa apresenta um sujeito pluralizado, figurativizado por “jumentos”. A condição opressiva dos

⁵⁶ Moral: “Esta fábula mostra que é inalterável o decretado pelo destino para cada um.”

actantes do fazer e a relação com o trabalho aparecem marcadas no texto quando o enunciador verbaliza que eles carregavam fardos, grafado por meio do verbo grego *ajcqoforevw* - e quando suportavam fadigas ininterruptamente. O advérbio grego *suneχw~ς*, traduzido no texto por “ininterruptamente” dá a idéia de um fazer contínuo, de um estado conjunto que perdura por todo o tempo e que, por sua vez, reforça a paixão da angústia e aflição que o sujeito do fazer demonstra sentir.

Essa aflição vem marcada pelo particípio plural *ajcqovmenoi*, que corresponde a “estar desgostoso”, “afrito”, “angustiado”. Esse sujeito quer entrar em disjunção com esse fazer obrigatório e contínuo, tematizado pelo trabalho. O lexema “trabalho”, que em grego vem expresso pelo termo *povnon*, normalmente aparece traduzido por “trabalhos pesados e árduos”.

A paixão da insatisfação gera a aflição e o descontentamento, e é responsável pela modalização desses *actantes* do fazer, sobretudo porque estimulam-nos a tomar uma atitude que pode mudar a condição penosa a qual se os jumentos julgam estar submetidos: eles resolvem pedir o auxílio de Zeus, divindade que se torna esperança de mudança. Eles estabelecem um contrato fiduciário com ele porque crêem que o deus é o único capaz de ajudá-los. Por sua vez, Zeus finge cumprir o acordo e estabelece uma condição absurda aos desgostosos: eles deveriam, urinando, formar um rio para que fossem liberados de seu sofrimento, que em grego expressa-se por meio do termo, *kakopaqeivaç* e, neste contexto, refere-se ao trabalho. Também é digno de nota que esse conselho dado pela divindade tinha a finalidade de mostrar que era impossível (*ajduvnaton*) e, portanto, eles recebem um conselho que os coloca novamente numa situação de atividade contínua: urinar até formar um rio.

Por acreditarem que esse stratagema imposto pelo deus os libertaria do trabalho, cumprem seus desígnios. Além de não terem entrado em disjunção com o objeto-valor que tanto repulsaram, passaram a exercer outra atividade: urinar.

Tanto na fábula anterior quanto nesta, a figura de Zeus é digna de maior atenção. Ao mesmo tempo que se mostra adjuvante, doador do objeto modal que fará com que os sujeitos mudem sua condição, ele é um destinador-julgador na medida em que camufla, por meio de seu auxílio, uma punição: ele sabe que os jumentos não ficarão livres porque é esta a condição a que estão submetidos, mas é como se possibilitasse o reconhecimento, pelos próprios sujeitos, de que a mudança é impossível.

Agora, vejamos duas fábulas em que os *actantes* do fazer tomam iniciativas para se livrarem do trabalho.

O jumento que transportava sal

Um jumento carregado de sal atravessava um rio. A certa altura escorregou e caiu na água. Então o sal derreteu-se e o jumento, levantando-se mais leve, ficou encantado com o acontecido. Tempos depois, chegando a beira de um rio com um carregamento (ἐμπεφορτισμένος) de esponjas, o jumento pensou que, se ele se deixasse cair outra vez, logo se levantaria mais ligeiro; por isso resvalou de propósito e caiu dentro do rio. Todavia ocorreu que, tendo-se as esponjas embebido de água, ele não pôde levantar-se, e morreu afogado ali mesmo.⁵⁷
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 173, acréscimo nosso)

O estado inicial do jumento é de plena conjunção com o objeto “trabalho”, atividade que aparece figurativizada através das expressões - “carregado de sal” e “carregado de esponjas”. O verbo grego φορτίζω, que denota “carregar um peso” ou “estar sobrecarregado”, conta com a figura do jumento para fortalecer seu significado, uma vez que este animal está sempre figurativizado em trabalhos relacionados a transportes.

O jumento é o sujeito do fazer, que tem competência para realizar a ação e, a princípio, não apresenta indícios de descontentamento com seu fazer. Mas um acontecimento repentino - “escorregou e caiu no rio” – desencadeou-lhe mudanças físicas e emocionais: diferente do estado inicial que era um estado de peso devido ao carregamento, agora o sujeito sente uma leveza, figurativizada pelos temos “levantando-se mais leve”, já que a carga de sal se dispersa nas águas do rio. Juntamente com a mudança de estado, que de pesado passa a ser leve, muda,

⁵⁷ Moral: “Assim também certos indivíduos não percebem que, por causa das suas próprias astúcias, eles mesmos se precipitam na infelicidade.”

também, o estado passional do sujeito, que passa a atribuir valores eufóricos à leveza, como podemos constatar por meio dos termos “mais leve”, “mais ligeiro”, e se consolida efetivamente na atitude do jumento, que continua a exercer a função predicativa de fazer, mas agora esse fazer volta-se para seus próprios interesses – “resvalou de propósito” - quando estava carregado de esponjas porque tinha a esperança de sentir a sensação de leveza anteriormente experimentada.

Esse sujeito, modalizado pelo acontecimento “caiu na água”, passa a considerar outros valores como eufóricos e o “livrar-se do peso e da carga” é seu novo objeto-valor. O enunciador coloca o jumento como sujeito “encantado” com o acontecido. Esse encantamento é confirmado por meio do verbo ἥδομαι que significa “comprazer-se, sentir gosto ou prazer, alegrar-se”.

A tentativa de mudança da condição inicial do sujeito por meio de estratégias próprios malogra, uma vez que o sujeito crê no parecer: a carga de sal que derreteu e tornou-se leve fez com que o sujeito acreditasse que, se repetisse a mesma ação, aconteceria o mesmo com o carregamento de esponjas. Mas estas, encharcadas, tornaram-se pesadas e o jumento sucumbiu, mostrando, novamente, a impossibilidade de ver sua condição de vida alterada.

Vejamos outra fábula:

A mulher e suas criadas

Uma viúva trabalhadeira (φίλεργος) tinha criadas (θεραπεινίδας) muito jovens, que ela costumava despertar de madrugada, com o canto do galo, para os trabalhos domésticos (τὰ ἔργα). Então as criadas, permanentemente extenuadas pelo trabalho (ἔργωσον), acharam ser necessário matar o galo da casa, pois acreditavam ser ele a causa dos seus males, ao despertar a patroa durante a noite. Ora ocorreu que, após terem elas executado esse seu intento, a situação tornou-se ainda mais penosa para elas: é que a patroa (δέσποινα), desconhecendo a hora dos galos, as fazia levantarem-se ainda mais cedo para trabalhar (τὸ ἔργον).⁵⁸

(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 257, acréscimo nosso)

Nesta fábula temos um sujeito figurativizado pela viúva, que se encontra em conjunção absoluta com o objeto-valor “trabalho”. Esse sujeito vê o trabalho como eufórico,

⁵⁸ Moral: “Da mesma forma, para muitas pessoas, as suas próprias resoluções tornam-se a causa de seus infortúnios.”

pois aparece caracterizado, no texto grego, pelo adjetivo φίλεργος, que quer dizer “amante do trabalho”. Embora a viúva seja caracterizada como “trabalhadeira”, ela não exerce exatamente o papel de *actante* do fazer, mas de destinador-manipulador das jovens criadas. O termo grego usado para “criada” é a palavra θεραπαινίς, uma espécie de serva, escrava muito jovem que trabalha em casa de família realizando serviços domésticos, bem caracterizados pelo termo τὰ ἔργα.

Para que a manipulação seja eficaz, a viúva conta com o auxílio do objeto-modal “galo” que também exerce a função predicativa do fazer: ao cantar de madrugada ele desperta as criadas para os trabalhos domésticos. Por sua vez, as criadas que realizam o fazer provavelmente por intimidação, cumprem o contrato estabelecido com o destinador-manipulador, mas atribuem valores disfóricos para o trabalho, rejeitando os valores do destinador. Essa rejeição aliada ao cansaço implícito na expressão - “permanentemente extenuadas pelo trabalho”, nos faz pensar numa ação contínua que culmina na modalização das criadas a querer livrar-se de suas árduas tarefas e realizarem uma ação definitiva: aniquilar o galo, que se torna um anti-sujeito para as criadas.

Na verdade, a narrativa mostra um excesso de trabalho confirmado pelo advérbio συνεχῶς, que significa “permanentemente”, seguido do verbo grego καταπονέω, que significa “estafar”, “humilhar”, “submeter a fadigas”, “esgotar”. A presença desses termos reforça o estado de insatisfação vivido pelos *actantes* e contribui para sua posterior modalização e desejo de mudança.

As criadas crêem no parecer e, ao julgar que o galo era a causa de seus infortúnios, agem modalizadas por essa insatisfação. A atitude de exterminar o galo denota um esgotamento emocional dos sujeitos, que obviamente, está num grau bem elevado. Ao eliminar o oponente errado, são sancionadas negativamente pelo destinador-manipulador: a falta do galo faz com que sejam despertadas mais cedo para o trabalho.

O trabalho nas fábulas esópicas

Notamos, também, que, subjacente ao revestimento figurativo que marca sempre um ambiente de trabalho, de esforço e de fadiga, temos a negação de figuras relacionadas ao prazer, como o dormir, que aparece negado neste texto. O acordar de madrugada nega o “dormir”, figura relacionada ao descanso. Compreenderemos melhor esse aspecto não explorado pela narrativa se atentarmos para o fato de o enunciador salientar, no final da narrativa, que após realizarem seu intento, “a situação tornou-se ainda mais penosa para elas: é que a patroa, desconhecendo a hora dos galos, as fazia levantarem-se ainda mais cedo para trabalhar”. A condição de “mais penoso” é expressa pelo comparativo- χαλεπωτέροις - oriundo do adjetivo χαλεπός, que significa “difícil de suportar”, “penoso demais”. Tais figuras reforçam que, se a situação inicial era ruim, a posterior, provocada pela inconformidade do sujeito, torna-se pior e mais difícil de suportar.

Assim como fizemos no grupo anterior, sintetizamos os aspectos mais relevantes dos textos do segundo grupo, procurando enfatizar, novamente, as ações que denotam o trabalho. Devido à particularidade que os textos apresentam em relação aos opressores, que ora estão explícitos, ora implícitos, julgamos pertinente destacar, uma vez que tematizam papéis sociais, como por exemplo, o dos escravos e os do senhor, referências mais claras na moralidade. Também acrescentamos entre aspas as principais queixas que podemos extrair em relação ao trabalho, que sempre nega as figuras do lazer.

Fábulas	Figuras opressoras	Figuras do trabalhador	Ações que denotam o trabalho	Queixas relacionadas à falta de lazer.
Hermes e a terra	Terra	o homem e a mulher	escavar, revolver, extrair do solo: ὀρύσσω	“o fato de não querer trabalhar”
Os menagurtes	Menagurtes o senhor: δεσπότης	jumento: ὄνος relacionado aos servos: οἰκέτης	pôr ou colocar algo sobre alguém para carregar: επιτίθημι	“descanso”
O jumento e o jardineiro	jardineiro: κηπουρός; oleiro:	jumento: ὄνος relacionado aos servos: οἰκέτης	servir, prestar serviço: ὑπερετέω;	“comer pouco”

	κεραμεύς; curtidor de peles: βυρσεύς; figurativizam o senhor: δεσπότης		carregar cargas: ἄχθοφορέω; transportar: κομίζων	
Os jumentos recorrem a Zeus	O opressor é o próprio ato de trabalhar considerado penoso: πόνος	jumento: ὄνος	levar cargas: ἄχθοφορέω;	“descanso”
O jumento que transportava sal	O opressor é o próprio ato de trabalhar: φορτίζω	jumento: ὄνος	carregar um fardo: φορτίζω	“leveza”
A mulher e suas criadas	viúva: γυνή χήρα	jovens criadas: θεράπεινας	os trabalhos domésticos : τὰ ἔργα	“dormir”

As fábulas que compõem o terceiro grupo são bem diversificadas figurativamente, mas foram agrupadas por enfatizarem o alimento como recompensa pelo trabalho. Contudo, foi necessário fazer uma subdivisão que aponta as diferentes argumentações que as personagens utilizam para justificar o merecimento do alimento.

As três fábulas que seguem mostram que o alimento é uma recompensa pelo trabalho realizado, mas não pode ser um prêmio para qualquer trabalho: deve haver esforço, dedicação e trabalho duro por parte daquele que recebe o alimento. Também é comum a desqualificação do trabalho do outro, visto sempre como inferior por uma das personagens, acentuando a diferença de valores.

Os dois cães

Certo homem tinha dois cães e adestrou um deles para caçar (θηρεύειν) e fez do outro um sentinela (οἰκουρὸν) da casa. Ora, toda vez que saía para a caça e pegava alguma, o homem atirava uma parte dela ao outro cão também. Um dia, o cão de caça, descontente, censurou o outro: só ele é que saía e trabalhava (μοχθεῖ) pesado, enquanto o outro, sem nada fazer (οὐδέν ποιῶν), limitava-se a gozar dos frutos do seu trabalho (πόνους)! O cão de guarda respondeu: “Não me repreendas a mim, mas ao nosso dono (δεσπότην), que não me adestrou para trabalhar (πονέειν), e sim para viver do trabalho (πόνους) alheio.”⁵⁹
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 95, acréscimo nosso)

⁵⁹ Moral: “Da mesma forma, também as crianças preguiçosas não merecem censura, quando são os seus pais que as educam assim.”

A narrativa mostra a relação de dominação entre um sujeito figurativizado por “certo homem”, cuja função predicativa é a de destinador-manipulador, pois ele é o senhor, δεσπότης, e dois *actantes* que cumprem a função predicativa “daquele que faz”, figurativizados pelos dois cães. O destinador-manipulador homem dota-os de funções predicativas distintas: um dos cães é o caçador, θηρευτής, , cuja função é figurativizada pela atividade da caça, que tematiza o trabalho; o outro cão não deixa de ser um sujeito do fazer, mas com responsabilidade diferente daquela do primeiro *actante* – ele é um οἰκουρός - e sua função é vigiar, cuidar, e figurativiza-se sob a forma de sentinela da casa. Essa palavra também tem o sentido de “preguiçoso”, “sedentário”, o que nos permite pensar nos preceitos culturais dos gregos que conhecemos: o trabalho que é realizado no lar, sem que o sujeito saia de casa, possui conotação de trabalho leve, sem esforço.

O objeto-valor de ambos aparece figurativizado na figura do alimento “prenda da caça”, triunfo do primeiro *actante*, responsável por esse fazer. É interessante salientar que o objeto-valor “alimento conseguido pela caça” é, ao mesmo tempo, o trabalho e a recompensa, assim como vimos na fábula *A formiga e o escaravelho*, em que aparece a mesma figurativização: ela recolhe o alimento que é também seu trabalho.

A frase “Toda vez que saía para a caça e pegava alguma, o homem atirava uma parte dela ao outro cão também”, denota uma ação contínua e, por meio dela, podemos apontar os indícios de uma situação de insatisfação e descontentamento por parte do cão de caça. O verbo ἀγανακτέω significa “irritar-se, indignar-se contra alguém”, e comprova o estado tenso e angustiado que vive este sujeito. Uma das formas de demonstrar a insatisfação é a censura que ele dirige ao outro quando diz que “só ele trabalhava pesado” e usa o verbo μοχθέω, que comporta a carga semântica do trabalho fadigado, digno de pena. Também é possível encontrarmos este último termo traduzido por “executar algo com trabalho de pena ou fadiga,

trabalho em excesso, labuta”. Sob seu ponto de vista, o outro não fazia nada -οὐδέν ποιῶν -, mas gozava do trabalho alheio, que vem marcado pelo substantivo πόνους, que reafirma um trabalho árduo. O olhar disfórico do cão de caça sobre o fazer do outro é reafirmado pela fala do próprio sentinela, que confirma seu descomprometimento com um “trabalho árduo”, dizendo que o destinador-manipulador “οὐ πονεῖν με ἐδίδοξεν”, ou seja, o dono “não me adestrou para trabalhar”, mas para viver do trabalho alheio. Neste contexto, trabalho vem marcado pelo substantivo πόνους e pelo verbo πονέω, cuja carga semântica assemelha-se ao do verbo μοχθέω.

É interessante notar que o próprio cão sentinela contribui para que sua função seja desqualificada pelo outro, pois diz que “não fora adestrado para trabalhar”, o que confirma a visão disfórica da cultura em relação a todas as atividades que não denotassem esforço físico.

Com isso, é possível compreender que o universo passional que permeia o texto incide sobre a figura do cão de caça, que não aceita que o outro receba o alimento como recompensa porque ele não realizou o πόνους: aquele que se subordina a um trabalho ligado ao esforço físico, o faz como uma atividade contínua e tende a considerar-se prejudicado quando vê outros sujeitos que não realizaram o esforço que ele realizou, receberem a mesma recompensa.

Vejamos o segundo texto.

O jumento e o mulo transportando a mesma carga

Um jumento e um mulo caminhavam juntos. Ora, o jumento, vendo que as cargas de ambos eram iguais, indignava-se e queixava-se de que o mulo, julgado digno de uma ração dupla (διπλάσιονος τροφῆς), não carregasse (βαστάζει) mais do que ele. Entretanto, quando eles haviam percorrido um pequeno trecho do caminho, o arrieiro (ὄνηλάτης), percebendo que o jumento não agüentava mais, retirou-lhe uma parte da carga e colocou-a sobre o mulo. Depois de andarem mais um pouco, o arrieiro, vendo o mulo ainda mais extenuado, aliviou-o novamente de outra parte da carga; até que afinal, retirando todo o restante de cima do jumento, colocou-o em

cima do mulo. Então o mulo, fixando o olhar no jumento, disse-lhe: “E agora, meu camarada, não te parece justo que me distingam com uma ração dupla?”⁶⁰
(ESOPO apud SOUZA, 1999, p. 167, acréscimo nosso)

A figura “daquele que trabalha” é composta por um jumento – ὄνος - e um mulo - ἡμίονος, animais ligados ao transporte de cargas. Ambos realizam a mesma atividade que podemos considerar como trabalho e confirmar através do verbo grego βαστάζω, que significa: “carregar peso”, “transportar”, “levar”, mas também tem seu significado estendido a “sofrer” e “suportar”. Nota-se que os dois sujeitos estão sob um estado de peso e a princípio, não parece haver descontentamento em relação a esse fazer.

Entretanto, surge um questionamento em relação à quantidade de alimento recebido como pagamento por esse transporte: o jumento julga que, se transportam a mesma carga, devem receber recompensas iguais, fato que não ocorre porque o mulo é distinguido com uma ração dupla. Esse questionamento é expresso por meio do verbo ἀγωνακτέω, que significa “indignar-se”, “irritar-se”, “perder a paciência”. O uso deste verbo denota que a insatisfação gerou uma reação no sujeito jumento, que não se mostrou passivo perante seu descontentamento, mas questionou o arrieiro - ὄνηλάτης - sobre o motivo de tal distinção.

Embora não receba a resposta diretamente do seu senhor, as atitudes do arrieiro mostram o verdadeiro motivo de o mulo ser tratado com mais alimento: o jumento não é capaz de realizar seu trabalho até o fim devido ao cansaço físico que apresenta e têm sua carga reduzida por completo antes do fim da jornada. Já o mulo, mesmo recebendo toda a carga excedente do jumento, cumpre sua jornada até o fim o que o faz julga-se merecedor do alimento dobrado.

O advérbio δικαίως, que significa, “com justiça”, “com direito”, “com razão”, foi usado com muita propriedade no texto, na fala do mulo “E agora, meu camarada, não te

⁶⁰ Moral: “Realmente, também nós não devemos julgar pelo começo, mas pelo resultado, o merecimento de cada um.”

parece justo que me distingam com uma razão dupla?”, reafirmando os valores contidos na fábula anterior: quem se esforça mais, tem o direito de comer mais.

Vejamos a fábula seguinte:

O ferreiro e seu cãozinho

Certo ferreiro (χαλκεύς) tinha um cão. Ora, quando ele forjava (ἐχαλκευεν), o cão dormia (ἐκοιμᾶτο); porém, quando ele comia, o cão ia postar-se ao seu lado. Um dia o ferreiro, atirando-lhe um osso, disse-lhe: “Miserável! Dorminhoco! Quando eu bato na minha bigorna, tu dormes; mas quando eu dou ao dente, tu logo acordas!”⁶¹ (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 109, acréscimo nosso)

A presença do tema do trabalho aparece associada à figura do ferreiro, cuja função é forjar o ferro. O verbo grego χαλκίω recebe a tradução de “trabalhar o bronze, o cobre e o ferro” e é consolidado no imaginário cultural como um trabalho árduo. É através de seu trabalho como forjador que o ferreiro consegue alimentar-se e alimentar seu cão.

Embora o *actante* do fazer “ferreiro” esteja sincretizado no papel de proprietário e, portanto, senhor e dono do cão, o ferreiro não exige, por métodos opressivos, que o cão realize algum trabalho. Ao contrário, enquanto o dono trabalha, a atividade realizada pelo cão é figurativizada pelo “dormir”, figura, normalmente, associada ao lazer. Contudo, o ferreiro começa a reparar que o comportamento do animal muda quando ele está se alimentando: ele fica de prontidão esperando que algo lhe seja lançado.

Na verdade a mudança de estado é realizada no interior na personagem, que passa a perceber que o cão, não só vê o seu trabalho de forjador como disfórico, bem como ignora a sua atividade, já que dorme o tempo todo. A *debreagem* de segundo grau, realizada pelo ferreiro, mostra sua ira quando o chama de ὑπνώδεις e ἀργούς, que significam, respectivamente, “dorminhoco” e “aquele que não trabalha, ocioso”. Neste sentido, o fato de dormir tem um aspecto disfórico para aquele que trabalha porque é uma figura relacionada ao universo do lazer, basta lembrarmos da análise da fábula *A mulher e suas criadas*, em que

⁶¹ Moral: “Esta fábula refere-se às pessoas dorminhocas (ὑπνώδεις) e preguiçosas (ἀργούς), que vivem do trabalho (πόνων) alheio.”

as criadas eram despertadas muito cedo para trabalhar e resolvem matar o galo, julgando que ele era a causa de seus males.

A narrativa mostra que embora o alimento seja o objeto-valor do cão, conseguido apenas mediante o esforço de seu dono, ele não se preocupa em trabalhar ou retribuir o alimento recebido de alguma outra forma, mostrando-se um verdadeiro aproveitador dos frutos do trabalho alheio.

A fábula seguinte assemelha-se às anteriores no que se refere ao merecimento do alimento. Entretanto, é acrescida de um dado novo: a paixão da inveja sentida por uma das personagens em relação à boa alimentação recebida é a causa de seu infortúnio.

A cabra e o jumento

Um homem sustentava uma cabra a um jumento. Ora, a cabra, tendo inveja do jumento por causa da excelente alimentação (περισσὸν τῆς τροφῆς) dele, disse-lhe que, tanto puxar a mó quanto carregar fardos (ἄχθοφορῶν) era um tormento sem fim. Por isso aconselhou-o a simular epilepsia e deixar-se cair num buraco, a fim de conseguir descanso (ἀναπαύσεως). O jumento seguiu o conselho e deixou-se cair, machucando-se. Então o dono (δεσπότης), chamando o veterinário, pediu-lhe socorro. O veterinário receitou infusões de pulmão de cabra para o jumento recuperar a saúde. Portanto, imolou-se a cabra para sustentar o jumento.⁶² (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 35, acréscimo nosso)

O tema do trabalho é revestido, figurativamente, pela figura do jumento, que é o *actante* do fazer e pelas isotopias de trabalho de carga. Seu trabalho é árduo e pesado: ele é um carregador de cargas e faz girar a mó, pedra grande e dura com que se trituram os grãos no moinho. Ele não parece estar descontente porque seus afazeres são recompensados pela excelente alimentação – τὸ περισσὸν τῆς τροφῆς - que recebe de seu senhor, δεσπότης, e já denota a relação de dominação entre servidor e patrão.

Entretanto, seu modo de vida é vigiado por um segundo ator “cabra”, que não exerce nenhum fazer, mas passa o dia a observar, com inveja, a alimentação que o jumento recebe

⁶² Moral: “Eis que todo aquele que trama patifarias contra outrem torna-se a causa primeira de seus próprios infortúnios.”

por trabalhar. O termo grego usado para grafar a paixão da inveja é o particípio φθονήσασα, derivado da palavra φθόνος, cuja carga semântica é extremamente negativa. O sujeito, movido por este tipo de inveja, não apenas deseja o que é do outro para si, como também não quer que o outro seja possuidor do objeto de seu desejo. A cabra, que vê o trabalho disforicamente, neste caso, assume o papel de anti-sujeito e faz com que o jumento creia que seu fazer é muito ruim, um “castigo sem fim”, em grego, ἄπειρα κολάζη. A força do lexema grego ἄπειρα, cujos significados também podem ser “infinito”, “imenso”, “inumerável” acusa o trabalho de ser algo inextricável, que nunca poderá se resolver.

Usando de estratégias próprios, ela o convence a simular epilepsia e deixar-se cair num buraco para conseguir o descanso, figura relacionada ao universo do prazer. O termo grego utilizado para descanso é ἀναπαύσεως, que significa, também, “pausa” o que nos leva a pensar que o trabalho do jumento era contínuo, sem interrupções. Ao julgar verdadeiro o discurso da cabra e aceitar a persuasão, o jumento machuca-se, mostrando, com esta atitude, que nunca havia feito isso antes, ou seja, nunca havia tido uma pausa nem mesmo por vontade própria.

Aparece, no texto, mais uma profissão: um médico (ἰατρός) é chamado e torna-se o destinador-julgador das ações da cabra; ela acaba sendo imolada para curar o jumento, tornando-se o próprio alimento dele.

Segue, no quadro abaixo, uma síntese dos termos que denotam o trabalho e a recompensa recebida por determinadas personagens.

Fábula	Sujeitos	Ações que denotam o trabalho leve	Ações que denotam o trabalho pesado	Recompensa: alimento: τροφής
Os dois cães	cão sentinela	vigiar a casa, ser caseiro: οἰκουρέω	∅	não merecida
	cão de caça	∅	caçar: θηρεύω	merecida

O jumento e o mulo transportando a mesma carga.	mulo	∅	carregar peso, transportar: βαστάζω	merecida
	jumento	∅	carregar peso, transportar: βαστάζω	não merecida
O ferreiro e seu cãozinho	ferreiro	∅	forjar o ferro: χαλκέω	merecida
	cãozinho	∅	∅	não merecida
A cabra a o jumento	jumento	∅	carregar fardos: ἄχθοφορέω	merecida
	cabra	∅	∅	não merecida

Nas duas fábulas que seguem, muda-se o foco enunciativo e o alimento passa a ser o objeto-modal por meio do qual o sujeito conseguirá manter-se no trabalho. Observe:

O cavalo e o soldado

Certo soldado (στρατιώτης), enquanto durara a guerra, tinha nutrido com cevada (ἐκρίθιζεν) o seu cavalo, companheiro de tribulações. Todavia, depois que a guerra terminou, o cavalo foi empregado em trabalhos servis (δουλείας) e no transporte de pesadas cargas, sendo alimentado apenas com palha (ἄχυρω). Entretanto, uma nova guerra foi anunciada e, ao apelo da trombeta, o dono (δεσπότης) colocou a sela no seu cavalo, armou-se ele próprio, e montou-o. Porém o cavalo, enfraquecido, caía (κατέπιπτε) a cada passo, dizendo afinal para o seu dono (δεσπότη): “Agora vai alinhar-te entre os soldados de infantaria (ὀλιτών), pois de cavalo (ἵππου) tu me transformaste em jumento (ὄνον); como queres agora obter de um jumento, novamente um cavalo?”⁶³

(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 67, acréscimo nosso)

Ao contrário das demais narrativas em que o dano incide sobre a figura daquele que trabalha, nesta fábula quem sofre o dano devido à sua negligência é o próprio soldado.

⁶³ Moral: “Eis que na época de segurança e relaxamento, convém não esquecer o tempo das dificuldades.”

Num primeiro momento da narrativa, estando em período de guerra e necessitando dos serviços de seu cavalo, o soldado - στρατιώτης - alimentava-o muito bem, com a cevada⁶⁴. A cevada é a recompensa pelo trabalho bem executado e figurativiza o alimento. Por sua vez, o cavalo cumpre suas atividades e auxilia seu dono nas guerras, pois possui condições para exercer esta atividade: está bem alimentado e cuidado.

Entretanto, quando a guerra cessa, o soldado emprega o cavalo em atividades que não lhe compete, como os trabalhos servis (δουλείας) e o transporte de cargas pesadas. Ao inferiorizar o trabalho do cavalo que passa de trabalho de guerra para trabalhos servis, reduz também a qualidade da alimentação, trocando a cevada – alimento principal do cavalo – por palha (ἀχύρω). Mas a imprudência do soldado não tarda a ser castigada, pois vem uma nova guerra e o cavalo é selado e montado, mas devido ao fato de ter sido mal alimentado e usado em trabalhos que não lhe cabiam, acaba caindo e não é capaz de realizar as atividades guerreiras à frente do combate.

A lição que o soldado recebe acaba por reduzir também suas funções predicativas, pois de soldado combatente - στρατιώτης - acaba tendo que se alinhar entre os soldados de infantaria - ὀλιτών, combatendo a pé. Inference-se que a economia na alimentação do cavalo reduziu ambos – soldado e cavalo – a uma hierarquia social inferior a que tinham antes, pois o cavalo, que era símbolo de nobreza, foi reduzido a jumento, assim como o soldado foi reduzido à infantaria.

A fábula que segue também mostra como a má alimentação interfere na aparência e comportamento das personagens.

⁶⁴ Faz parte da cultura grega manter os cavalos sempre bem alimentados já que a guerra era uma atividade de elite e somente os nobres possuíam cavalos.

O cavalo e o palafreireiro

Certo palafreireiro (ἵπποκόμος) que roubava e vendia a cevada (κριθὴν) do cavalo, esfregava-o e escovava-o durante o dia todo. Então o cavalo lhe disse: “Se queres realmente que eu esteja belo, não venda a cevada que deve alimentar-me.”⁶⁵
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 65, acréscimo nosso)

A figura daquele que trabalha é caracterizada pelo palafreireiro, um ἵπποκόμος, cuja função é cuidar do palafrém, cavalo nobre, elegante e adestrado devido aos bons tratos que recebe. A isotopia do trabalho é afirmada pelos de escovar e esfregar, atividades que fazem parte do tratamento dado ao animal, mas não é o suficiente para que ele se torne belo e tenha um bom desempenho em suas atividades.

É possível pensar que o palafreireiro não é o dono do cavalo, já que ele tem de cuidar do animal o dia todo. Essa suposição pode ser confirmada através do fato de o palafreireiro, usando de desonestidade, roubar e vender a cevada do cavalo, mostrando que ele atribui valores eufóricos a um rendimento financeiro maior, que só pode ser obtido através da venda da cevada. Com isso, inferimos que ele tratava o animal com alimento impróprio, inferior à cevada que ele recebia antes.

O cavalo, consciente dos atos vis do palafreireiro e vendo-se escovado e esfregado, mas mal alimentado, associa a sua beleza à alimentação, pois sem o alimento não poderá manter-se belo. Esta narrativa coloca em evidência não só a atitude desonesta daquele que trabalha bem como a função do alimento enquanto mantenedor da força física e da boa aparência. Nesse sentido, o bom alimento é essencial para manter um padrão elevado de beleza e elegância, privilégio apenas dos nobres.

Sintetizamos os aspectos principais no quadro abaixo:

Fábula	Figuras que caracterizam os opressores	Figuras que caracterizam os trabalhadores	Ações que denotam trabalho	Negação da recompensa	Dano
O cavalo e o	soldado:	cavalo: ἵππον	prestar	cevada:	cair,

⁶⁵ Moral: “Eis que os ambiciosos iludem os pobres com palavras sedutoras e com lisonjas, enquanto os despojam daquilo que é necessário.”

soldado	στρατιώτης		serviços: ύπουργέω	κριθήν	despencar: καταπίπτω
O cavalo e o palafrenero	palafrenero: ίπποκόμος	palafrenero: ίπποκόμος	esfregar: τρίβω	cevada: κριθήν	“negação da beleza”

As duas fábulas seguintes mostram a admiração que uma das personagens sente em relação ao alimento farto que o outro recebe. Contudo, esse alimento é a recompensa pela execução de algum tipo de trabalho, visto disforicamente pelo admirador. Observe:

O jumento que julgava feliz o cavalo

Certo jumento considerava feliz (έμακάριζεν) um cavalo que era alimentado fartamente (τρεφόμενον) e tratado com muito cuidado (έπιμελώς), enquanto ele próprio não tinha sequer palha (άχύρων) suficiente e era submetido a numerosos trabalhos (πλεϊστα ταλαιπωρών). Entretanto sobreveio uma época de guerra, e um soldado, armado dos pés à cabeça, montou no cavalo e impeliu-o por toda a parte, lançando-o até mesmo no meio dos inimigos, onde o cavalo, ferido, caiu por terra. Então, ao ver aquilo, o jumento mudou de opinião e lamentou o cavalo.⁶⁶
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 171, acréscimo nosso)

O ator jumento é manipulado pelo parecer e considera feliz um cavalo porque o vê bem alimentado e bem cuidado. Ele atribui valores eufóricos em relação à recompensa que o cavalo recebe, mas não à atividade realizada por ele.

O olhar sobre a vida do cavalo faz com que ele reflita e compare a recompensa que o cavalo recebe – a fartura de alimento - com a sua, pois “ele próprio não tinha sequer palha suficiente”. Baseado apenas no que vê naquele momento, o jumento aponta os atributos negativos de sua função: ele é submetido a numerosos trabalhos, que em grego aparece grafado por meio dos termos πλεϊστα ταλαιπωρών. O verbo ταλαιπωρέω significa “sofrer”, “padecer”, “fadigar-se”, “suportar fadiga” e refere-se à vida de trabalho que o jumento vive.

⁶⁶ Moral: “Esta fábula mostra que não se deve invejar os chefes nem os ricos, mas pensar nas rivalidades e nos perigos que os cercam, e resignar-se com a pobreza.”

O alimento, na verdade, aparece no texto como uma recompensa, mas é um tipo de prêmio que faz com que o jumento reflita sobre o excesso de valor que atribuiu a ele. A mudança temporal da narrativa culmina com a transformação interior pela qual passou a personagem: ao chegar a época de guerra, viu que o cavalo foi ferido e caiu por terra e que de nada adiantou ter sido bem alimentado. O jumento se dá conta que o parecer não era verdadeiro quando vê que o cavalo pagava um preço muito alto para obter o objeto-valor “alimento” e muda seu estado de modalização – deixa de felicitá-lo e passa a lamentar sua condição de vida.

É interessante salientar que as duas figuras – o cavalo e o jumento – podem apontar oposições de valores e são freqüentes nas fábulas. O enunciador associa à figura do cavalo o bom tratamento, a beleza e o alimento farto, cuidados pertinentes aos nobres, além de relacionar o animal aos perigos da guerra, outra atividade praticada por membros de classes superiores. Ao jumento, faz-se analogia com os mal alimentados e mal tratados, mas que devem se resignar com a pobreza, acentuando a impossibilidade de mobilidade social.

O jumento selvagem e o jumento doméstico

Um jumento selvagem (ὄνος ἄγριος), avistando um jumento doméstico (ὄνον ἡμέρον) num lugar bem exposto ao sol, aproximou-se para felicitá-lo (ἐμακάριζεν) pela sua boa aparência física (εὐεξία τοῦ σώματος) e pela pastagem (τροφή) que desfrutava. Entretanto, vendo-o em seguida carregado com um fardo (ἄχθοφοροῦντα) e seguido do arrieiro, que lhe batia com um bastão, exclamou: “Agora eu não mais te felicito, pois estou vendo que é à custa de grandes males (κακῶν) que tu possuis essa abundância.”⁶⁷
(ESOPO apud SOUZA, 1999, p. 175, acréscimo nosso)

A diferença figurativa entre os dois sujeitos começa com a distinção entre jumento selvagem - ὄνος ἄγριος - e jumento doméstico - ὄνον ἡμέρον. Os selvagens vivem livres, mas têm que buscar sozinhos o próprio alimento, sem a mediação dos humanos. Nesse sentido, o valor da liberdade é eufórico para ele. Já os jumentos domésticos devem prestar

⁶⁷ Moral: “Assim, não são nada invejáveis os proveitos acompanhados de perigos e sofrimentos.”

serviços ao dono, que em troca lhes dá alimentação e abrigo. Para esses o alimento é eufórico, mas priva-os da liberdade.

Diferente da fábula anterior em que o jumento comparava o alimento inferior que recebia ao do cavalo, que era farto, nesta narrativa a comparação parece resultar da reflexão que o jumento selvagem faz entre uma vida de liberdade e outra de servidão.

A princípio ele o felicita pela comida, que, conseqüentemente traz boa aparência, mas reconsidera sua opinião quando vê o jumento doméstico carregado com fardos e exercendo o trabalho com o transporte de cargas, além de apanhar de seu senhor – o arrieiro - com um bastão.

Para o jumento selvagem, não vale a pena uma vida de abundância se ela for vivida à custa de grandes males, que, neste caso, refere-se ao trabalho que o jumento doméstico deve realizar. A palavra “males” é registrada, em grego, pelo adjetivo *κακός* que denota grande carga semântica negativa, como “desgraça”, “sofrimento” e “miséria”. Outro termo relacionado ao trabalho e aos maus tratos que o jumento doméstico recebe é o substantivo *ταλαιπωρίας*, que significa “fadiga”, “sofrimento”, “miséria”, “desgraça”, mas também “trabalho”.

Essa oposição de valores pode explicar a aversão que algumas personagens sentem pelo trabalho, já que ele priva-os da liberdade, ainda que estejam cercados de boa alimentação. Estar submetido a outrem é pior do que ter uma alimentação regrada.

Vejamos uma síntese dos elementos principais das duas narrativas no quadro abaixo:

Fábula	Ações que denotam o trabalho	Recompensa	Modo como o trabalho é visto
O jumento que julgava feliz o cavalo	carregar fardos: ἄχθοφορέω	alimento: τροφής	sofrimento: ταλαιπωρίας
O jumento selvagem e o jumento doméstico	carregar fardos: ἄχθοφορέω	alimento: τροφής	sofrimento: ταλαιπωρίας

Antes de finalizarmos a análise, vale a pena estabelecermos novo diálogo entre as fábulas e outros textos da cultura. O fato de o trabalhador ter o alimento como recompensa pelo trabalho e queixar-se quando o outro, que não trabalhou, receber a mesma recompensa, pode ser recuperado nos escritos de Xenofonte. A personagem Iscômaco diz: “(...) Estou convicto, Sócrates, disse ele, de que os bons trabalhadores sentem desânimo quando vêem que foram eles que fizeram o trabalho e que obtêm o mesmo que eles os que não quiseram labutar, nem correr riscos quando foi necessário” (ECONÔMICO, XIII, 11).

Nota-se, por meio dessa associação, que os valores contidos nos discursos das fábulas dialogam, o tempo todo, com os demais textos da cultura, mostrando que, de alguma forma, a ideologia da classe trabalhadora, ainda que não seja a predileta, se faz presente.

As análises confirmaram nossa suposição inicial, que apontava o estudo da figuratividade como essencial para a compreensão dos valores ideológicos que permeiam esse conjunto de textos esópicos. Contudo, o exame da enunciação poderá revelar-nos aspectos ainda mais relevantes, que podem nos auxiliar a desvendar a ideologia imanente nas fábulas.

CAPÍTULO V

REFLEXÕES SOBRE A ENUNCIÇÃO

Neste capítulo faremos algumas reflexões acerca da enunciação pressuposta no enunciado das fábulas que compõem nosso *corpus* de pesquisa. O estudo da enunciação pode dar maior sustentabilidade à nossa análise, pois, através do exame da fala daquele que enuncia, reproduzida, logicamente, em discurso, podemos confirmar a dualidade de vozes presentes nas narrativas.

Optamos por examinar a enunciação de acordo com os preceitos teóricos da semiótica greimasiana, tomando como referência os estudos de Fiorin (1999, 2001) e de Bertrand (2003).

Acrescentamos, também, o estudo feito pelo Prof.^o Alceu Dias Lima, estudioso de fábulas antigas, que, na esteira da semiótica, faz importantes observações acerca da sintaxe e da semântica das fábulas. Seu estudo também contribui para que reconheçamos que, embora sejam narrativas aparentemente sintéticas, as fábulas apresentam grande complexidade discursiva, possíveis de serem desvendadas, com eficácia, se levarmos em conta tanto os aspectos semânticos quanto os sintáticos de sua estrutura.

Os apontamentos teóricos de Bakhtin no que se refere à polifonia discursiva, serão explicitados, neste trabalho, através da retomada que Barros (1991) e Fiorin (1991) fazem dos conceitos bakhtinianos em *Dialogismo, polifonia e intertextualidade: em torno de Bakhtin*.

Outro estudo bastante significativo e que segue a linha de raciocínio do semioticista russo é o de Cascajero (1991), para quem a fábula é um discurso permeado de vozes que não se deixam entrever em primeira instância, mas que podem ser recuperadas numa análise mais minuciosa.

Esperamos, através da análise das fábulas e do exame da enunciação, contribuir para o desvelamento da ideologia que permeia cada voz que fala sobre o trabalho na ficção fabulística.

Importa-nos, pois, esclarecer que a representação do trabalho na literatura depende, acima de tudo, das estratégias discursivas utilizadas pelo enunciador e da ideologia da qual ele participa.

5.1 Enunciação e fábula

De acordo com Bertrand (2003, p. 80), a incorporação do sujeito da enunciação no modelo semiótico se deu com a expulsão da noção de subjetividade do sujeito falante e a concretização de um modelo que “objetivasse o texto”, pois os semióticos temiam um retorno às análises psicológicas e ontológicas sobre o sujeito enunciador, que, até então, permeavam os estudos literários.

Assim, a inclusão necessária de um sujeito enunciador tornou-se possível a partir do momento em que a semiótica considerou a enunciação como instância logicamente pressuposta pelo enunciado. Diz Bertrand:

O sujeito é pressuposto pela manifestação do discurso, reconstituível a partir dos traços que deixa nele, acessível por meio de numerosas instâncias de delegação que simulam sua presença no interior do texto (o narrador, o observador, os interlocutores), localizável por operações enunciativas (debreagem e embreagem, focalização, ponto de vista e perspectiva) e reconhecido como agente da textualização, mas sempre cuidadosamente mantido dentro dos limites de pertinência que a teoria fixou. (BERTRAND, 2003, p. 30)

Como mostra o excerto, para a semiótica, é possível reconstruir o sujeito da enunciação a partir de pistas que o enunciador projeta no enunciado, tais como as projeções de pessoa, tempo e espaço, sempre presentes no discurso. A identificação do sujeito enunciador se dá através de certos mecanismos lingüísticos, operações enunciativas

denominadas *debreagem* e *embreagem*. São esses mecanismos que instalam, no texto, a presença do sujeito da fala.

O autor continua dizendo que, assim como a semiótica reconhece o “objeto enunciado”, que é o texto, deve-se inferir a existência do “actante-sujeito”, que é o enunciador, construído, logicamente, ao longo do discurso. (BERTRAND, 2003, p. 81-83).

A partir de tais pressupostos podemos afirmar que, se há um sujeito enunciador que deixa pistas de sua presença no texto, estas pistas só podem ser recuperáveis no patamar das estruturas superficiais da construção do sentido, que é o nível discursivo.

Daí a importância da figurativização. É por meio da conversão dos temas em figuras que o sujeito enunciador torna-se o mediador da comunicação estabelecida no texto: ao fazer a correspondência entre as figuras semânticas fixadas no discurso e as figuras que representam o mundo na linguagem, o leitor constrói o sentido do texto, aceitando ou não a ideologia ali sedimentada através das palavras.

A fábula possui a particularidade de manifestar, em sua estrutura, um tipo de linguagem biplana: num primeiro plano, temos um discurso figurativo que nos conta uma história de animais. Esta história está atrelada a um segundo plano – o discurso da moralidade, que pode ser considerado o plano de leitura orientado por um enunciador, mas que deve ser lida e interpretada como uma história de homens.

Esse fenômeno singular da fábula faz com que tenhamos de apreender o “parecer do sentido”, semioticamente falando, para podermos relacionar o discurso figurativo ao temático, proposto pela moralidade.

Assim, a enunciação – responsável pela comunicação dos valores que subjazem ao discurso – torna-se elemento fundamental de desvelamento do sentido e requer atenção especial sobretudo porque, muitas vezes, é possível observar discrepâncias entre a mensagem veiculada no discurso figurativo, e a retomada temática feita pelo enunciador no discurso da

moralidade. Mas antes de entrarmos nessas discussões, analisaremos, primeiramente, a enunciação do discurso figurativo.

O discurso figurativo está concretizado de forma a veicular uma mensagem abstrata, mas que adota um suporte concreto de linguagem: delineia-se a imagem do mundo através de situações que poderiam ser reais e instalam-se, no discurso, tempo, espaço, objetos e personagens que comunicam os valores arquitetados pelo enunciador.

Normalmente, as fábulas projetam um narrador em terceira pessoa com a finalidade de ocultar o enunciador e criar a ilusão de objetividade. Conseqüentemente, obtemos um efeito de distanciamento da enunciação, pois os fatos acontecem no tempo do “então” e no espaço do “lá”. A semiótica dá a esse mecanismo o nome de *debreagem enunciva*, procedimento lingüístico em que o sujeito, o tempo e o espaço do enunciado são diferentes do sujeito, do tempo e do espaço da enunciação (FIORIN, 2001, p. 40-41). Além desse processo, o enunciador pode instalar interlocutores em seu discurso, fazendo uso de uma *debreagem interna* a fim de obter um efeito de realidade, que pode ser observado quando se introduz um discurso direto, relatando a fala da própria personagem.

A título de exemplo, retomaremos a conhecida fábula *A cigarra e as formigas* e apontaremos apenas os aspectos da sintaxe discursiva:

Era inverno, e as formigas secavam o trigo molhado. Uma cigarra, com fome, pediu-lhes um pouco de comida. Então as formigas lhe disseram: “Por quê, durante o verão, não ajuntaste provisões também tu?” Ao que a cigarra respondeu: “Não tive tempo, pois cantava melodiosamente”. E as formigas, rindo, replicaram: “Pois se no verão flauteavas, no inverno dança!”

Esta fábula mostra que, em todo e qualquer assunto, ninguém deve ser negligente, a fim de não sofrer desgostos nem correr perigos.

(ESOPO apud SOUSA, 1999, p.73, acréscimo nosso)

A narrativa possui um narrador em terceira pessoa, que temporaliza seu discurso através da estação do inverno, e insere os atores – formigas e cigarra - para comunicar seus valores. A fim de conferir credibilidade ao seu discurso, ele faz uso da *debreagem interna*,

transmitindo ao leitor o diálogo entre os atores, como podemos observar através da fala das formigas: “Por quê, durante o verão, não ajuntaste provisões também tu?”, e da resposta da cigarra: “Não tive tempo, pois cantava melodiosamente”.

Os valores manipulados pelo enunciador aparecem, sobretudo, através da punição da cigarra cantora no discurso figurativo. Tal punição é reafirmada na moralidade, pois o enunciador comunica os valores favoráveis ao trabalho das formigas e desfavoráveis aos da cigarra, uma vez que ele vê o ato de cantar como negligente.

No quadro abaixo, ilustraremos algumas marcas da enunciação no enunciado das fábulas de nosso *corpus*. Essas marcas podem ser exemplificadas por meio de projeções actoriais, temporais ou espaciais que o enunciador instala no discurso. O uso constante dos verbos no pretérito também pode ser considerado uma marca enunciativa, pois confirma a presença de um narrador observador, que narra em terceira pessoa. A recorrência do uso de *debreagem interna* será marcada com um “x”, e a ausência com o símbolo “∅”.

Fábulas	Diferentes marcas de <i>debreagem</i> enuncia projetadas pelo enunciador.	<i>Debreagem interna</i>
Hermes e a Terra	verbos na terceira pessoa: “ordenou”, “replicou”, etc.	x
O lavrador e seus filhos	projeção actorial: “certo lavrador.”	x
A formiga e o escaravelho	projeção actorial: “uma formiga”; temporalidade demarcada: “na estação do verão”.	x
A cigarra e as formigas	projeção temporal: “era inverno”	x
A novilha e o boi	projeção actorial: “certa novilha”, “um boi”	x
Os menagurtes	projeção actorial: “certos menagurtes”, “um jumento”	x
O jumento e o jardineiro	projeção actorial: “certo jumento”, “um jardineiro”; verbos no pretérito: “comia”, “trabalhava”, etc.	x

Os jumentos recorrem a Zeus	projeção temporal: “certo dia”, projeção actorial: “os jumentos”	∅
O jumento que transportava sal	projeção actorial: “um jumento”; verbos no pretérito: “atravessava”, “escorregou”, etc.	∅
A mulher e suas criadas	projeção actorial: “uma viúva”, “criadas”; verbos no pretérito: “tinha”, “acreditavam”, “ocorreu”, etc.	∅
Os dois cães	projeção actorial: “certo homem”, “dois cães”; verbos no pretérito: “tinha”, “adestrou”, “saía”, etc.	x
O jumento e o mulo transportando a mesma carga	projeção actorial: “um jumento”, “um mulo”; verbos no imperfeito: “indignava-se”, “queixava-se”, etc.	x
O ferreiro e seu cãozinho	projeção actorial: “certo ferreiro”, “um cão”; verbos no pretérito: “tinha”, “forjava”, “dormia”, etc.	x
A cabra e o jumento	projeção actorial: “um homem”, “uma cabra”, “um jumento”; verbos no pretérito: “sustentava”, “disse-lhe”, etc.	∅
O cavalo e o soldado	projeção actorial: “certo soldado”; verbos no pretérito: “tinha nutrido”, “foi empregado”, etc.	x
O cavalo e o palafreireiro	projeção actorial: “certo palafreireiro”; verbos no pretérito: “roubava”, “vendia”, “escovava”, etc.	x
O jumento que julgava feliz o cavalo	projeção actorial: “certo jumento”, “um cavalo”; verbos no imperfeito: “considerava”, “era alimentado”, etc.	∅
O jumento selvagem e o jumento doméstico	projeção actorial: “um jumento selvagem”, “um jumento doméstico”; verbos no imperfeito: “desfrutava”, “batia”, etc.	x

A partir da visualização do quadro, é possível afirmar que há uma regularidade na sintaxe discursiva das fábulas no que concerne às projeções enunciativas e à recorrência de *debreagens internas* no discurso figurativo. O uso de tais recursos não é ingênuo: o enunciador projeta um narrador que observa os fatos e os relata tal como eles aconteceram, além de fazer uso de *debreagens internas* para garantir a veracidade do discurso que pronuncia.

Com efeito, não há dúvida de que, em todo ato de comunicação oral ou escrito, científico ou ficcional, a intenção do enunciador é manipular e convencer seu enunciatário sobre a verdade do discurso que profere, fazendo-o crer que aquilo que se diz é verdadeiro.

Entretanto, essa “verdade” tencionada pelo enunciador aparece de uma forma muito peculiar nas fábulas esópicas, sobretudo no que se refere às diferentes posições enunciativas observadas, em alguns textos, quando comparamos o discurso figurativo com o discurso moral.

O discurso narrativo é oriundo da tradição e não havia, inicialmente, o discurso moral, que aparece atrelado à narrativa das fábulas, como tivemos oportunidade de observar na versão hesiódica da fábula *O rouxinol e o falcão*⁶⁸. É o poeta Hesíodo quem constrói a moralidade quando narra a história com a intenção de alertar o irmão a não agir como o falcão, ainda que o animal, sendo mais forte que o frágil rouxinol, vença o debate verbal.

Com isso, pode-se afirmar que, nas narrativas da tradição, o discurso figurativo servia de ilustração para censurar ou aprovar determinada atitude, e isso dependia do contexto e da intenção daquele que proferia a fábula no momento em que ela era dita.

Nas coleções, a moral desta fábula é “Assim também, entre os homens, são insensatos aqueles que, na esperança de bens maiores, deixam escapar os que têm nas mãos.” (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 333). Além de a moralidade retomar o discurso figurativo e concordar

⁶⁸ Cf. Cap. I.

com a atitude do falcão, ela aparece descontextualizada e a narrativa deve ser interpretada como um jogo de poder em que a opinião do mais forte prevalece.

Como se pode notar, o discurso figurativo permite que se faça mais de uma leitura, possibilitando ao enunciador a construção de outra moralidade relacionada, certamente, à posição ideológica que ele quer afirmar.

De acordo com as informações de Fiorin (1999, p. 102), há textos que podem ser interpretados sob outro plano de leitura, mas “é a recorrência de traços semânticos que estabelece a leitura que deve ser feita do texto”.

O exame da moralidade de algumas narrativas do nosso *corpus* chamou a atenção para esse aspecto, pois notamos que havia certa polifonia em relação à posição ideológica do enunciador no que diz respeito aos dois discursos – o figurativo e o temático.

Foi dito que, nas fábulas do primeiro grupo, há um enunciador que se posiciona favoravelmente ao trabalho, fato confirmado por meio da figurativização escolhida por ele. Nesse conjunto de textos, a moralidade preserva a mesma posição ideológica do discurso figurativo, pois aquele que não trabalha é condenado pelo enunciador. A título de exemplo podemos citar a fábula *A formiga e o escaravelho* (ESOPO apud SOUSA, p. 115), em que o enunciador figurativiza o trabalho da formiga por meio de vários termos que remetem ao trabalho agrícola, como por exemplo os termos “rondar pelo campo”, “apanhar grãos de trigo”, “armazenar”, etc.

Nesta narrativa, a formiga tematiza o homem trabalhador que se previne para o futuro quando armazena os alimentos que recolhe no verão para sustentar-se no inverno. O escaravelho, por não trabalhar como ela e posicionar-se como admirador de seu trabalho, tematiza o homem imprudente, que não possui reservas para o futuro, já que, quando chega o mau tempo, recorre a ela para solicitar o alimento. O enunciador da moralidade parece compactuar com as atitudes da formiga quando diz: “Igualmente aqueles que, nos tempos de

fartura, não se previnem para o futuro, caem em miséria extrema quando as circunstâncias mudam”. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p.115). Ao negar o alimento ao escaravelho, a formiga é apoiada pelo enunciador da moralidade, pois este critica o fato de ele não ter se prevenido durante o bom tempo.

Entretanto, é no conjunto de fábulas do segundo grupo que podemos ver com mais clareza duas posições enunciativas. O enunciador do discurso figurativo parece denunciar um tipo de trabalho penoso, em que os atores, tematizados pelos trabalhadores sofrem pelo excesso de trabalho, falta de comida e de lazer, entre outras queixas. Vimos que a própria escolha do vocabulário permite recuperar os opressores que, direta ou indiretamente, são responsáveis pela exploração sofrida pelos atores.

Assim, julgamos pertinente pensar que, num primeiro plano de leitura, o discurso desse grupo de narrativas denuncia os maus tratos e o trabalho humilhante a que esses atores estão submetidos. Dessa forma, poder-se-ia esperar uma moralidade que condenasse a atitude dos opressores, já que a principal função da fábula é aconselhar os homens a terem uma boa conduta.

Mas, ao contrário do que seria esperado, o enunciador da moralidade parece julgar natural a situação lamentável dos trabalhadores, pois os condena por tentarem mudar sua condição. Nesse sentido, a moralidade parece problematizar o discurso figurativo, possibilitando planos de leitura distintos, como podemos observar na fábula *Os jumentos recorrem a Zeus* (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 177).

A narrativa conta a história dos jumentos que recorrem a Zeus para que ele coloque fim aos penosos trabalhos que eles vêm sofrendo, pois se queixam de carregarem fardos e suportarem fadigas, ininterruptamente. Zeus, apesar de conceder mudanças na vida dos jumentos, acaba por dar-lhes outro trabalho: urinar até que se formasse um rio. Ainda que a figurativização privilegie termos que denotem trabalho pesado, o enunciador da moralidade

diz: “Esta fábula mostra que é inalterável o decretado pelo destino para cada um” (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 177). Nesse sentido, discurso narrativo e moral parecem estabelecer diferentes vozes, já que uma denuncia o trabalho penoso e a outra afirma que se deve conformar com ele.

O discurso figurativo do terceiro grupo, em linhas gerais, ilustra as diferentes queixas dos trabalhadores, tais como as oposições entre as atividades e a quantidade de alimento recebido como recompensa, a falta do alimento após a realização do trabalho, etc. Contudo, o enunciador da moralidade mantém a postura de um observador que apóia aquele que trabalha mais, julgando-o digno de maior quantidade de alimentos, ou ainda, condena o opressor que nega o alimento àqueles que trabalham. É possível notar que esse enunciador não polemiza com o do discurso figurativo, o que nos permite ver discurso figurativo e temático sob o mesmo plano.

Isso pode ser observado através da fábula *O jumento e o mulo transportando a mesma carga* (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 167), em que um jumento fica indignado quando percebe que o mulo, seu companheiro de jornada, recebe ração dupla, enquanto ele recebe menos comida, mas trabalha em igual proporção. Entretanto, tendo percorrido um pequeno trecho da viagem, ambos carregados com a mesma carga, o arrieiro percebe que o jumento está fadigado e o alivia de parte da carga, passando-a para o mulo. Percebendo, novamente, a fadiga do jumento em outro trecho do caminho, o arrieiro o alivia de toda a carga, colocando tudo sobre o mulo, que termina a viagem carregando a carga toda sozinho.

O desfecho da narrativa justifica o fato de o mulo receber maior quantidade de alimento e a própria voz da personagem deixa transparecer a posição ideológica do enunciador, pois ele parece julgar merecido contemplar com mais alimento aquele que trabalha mais: “E agora, meu camarada, não te parece justo que me distingam com uma ração dupla?” (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 167). O enunciador da moralidade compactua da

mesma posição ideológica, pois reafirma que “não devemos julgar pelo começo, mas pelo resultado, o merecimento de cada um”.

Uma exceção pode ser observada na fábula *O jumento selvagem e o jumento doméstico* (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 175). O discurso figurativo mostra que o jumento doméstico apanha com um bastão para realizar o trabalho de carregar fardos, o que denota um trabalho árduo. Aqui, o enunciador do discurso moral julga esse trabalho “perigoso” e “sofrível”, diferenciando-se, portanto, do enunciador do segundo grupo, que apoiava o trabalho árduo.

5.2 Semântica e sintaxe discursiva das fábulas

É de suma importância a contribuição que Lima (1984) prestou aos estudos sobre a enunciação. Suas reflexões encontram-se explicitadas em um artigo intitulado *A forma da fábula*, onde o autor lança questões complexas e pertinentes a quem desejar aprofundar-se no estudo do gênero.

No plano semântico, Lima (1984, p. 66-68) dá ênfase à actorialização, afirmando que, na história, temos a presença de atores não-humanos, ainda que antropomorfizados, que respondem por ações não-humanas; no discurso moral, temos o contrário, atores humanos que respondem por ações humanas.

Para o autor, a fábula aponta a oposição - antropomorfo vs humano – em relação aos atores da história, ainda que, nessas histórias, atuem animais. O efeito de sentido oriundo dessa oposição é denominado pelo autor “desumanização”. De fato, mesmo que os atores sejam animais, eles trazem traços humanos quer seja nas ações, quer seja em certas adjetivações que recebem do enunciador, como por exemplo, os adjetivos “invejoso”, “orgulhoso”, “negligente”, possíveis de serem encontrados, na maioria das fábulas, como um

dos fatores responsáveis pelas ações das personagens. Outras fábulas possuem o sema humano no próprio título, caracterizando, muitas vezes, algumas profissões, como por exemplo, *O jumento e o jardineiro*, *O homem e o cão*, *O cão e o açougueiro*, etc.

Para exemplificar, vejamos a fábula *Os menagurtes*:

Alguns menagurtes tinham um jumento que eles costumavam carregar com suas bagagens sempre que viajavam. Ora, certo dia, tendo o jumento morrido de fadiga, eles o esfolaram e fizeram da sua pele alguns tamborins, que utilizavam bastante. Então outros menagurtes, encontrando-se com eles, perguntaram-lhes onde estava o jumento, ao que eles responderam: “Morreu, mas recebe tanta pancada, como jamais apanhou enquanto viveu”.

Assim também alguns **servos** (οἰκετῶν), mesmo quando liberados da escravidão, não se livram dos encargos da servidão. (ESOPO apud Souza, 1999, p. 243, grifo e acréscimo nosso)

Na história, atuam os menagurtes, que são sacerdotes da deusa Cibele e, portanto, são atores humanos, e o jumento, ator não-humano. Nesta narrativa, o jumento não age de forma humana, pois carrega as bagagens dos sacerdotes, atividade comum a este tipo de animal. Também não há referência, no plano figurativo, às queixas, reclamações ou qualquer atitude que permita atribuir ao jumento o traço humano.

Contudo, podemos recuperar o traço humano do jumento, na moralidade, por meio da palavra “servos”. O enunciador associa o jumento aos servos, fazendo uma analogia, pois o jumento libertou-se da escravidão de carregar os fardos, mas continuou servindo aos menagurtes como instrumento musical. O exemplo acima torna mais claro os dizeres de Lima (1984) e fortalece as reflexões que fizemos sobre o fato de a figurativização apontar um trabalho penoso e árduo.

Quanto à sintaxe discursiva, o professor chama a atenção para o fato de os dicionários conceituarem a fábula apenas como uma narrativa alegórica, imaginária, esquecendo-se de que, acima de tudo, ela é um procedimento discursivo dissimulado na fala. O autor é o primeiro a resgatar a idéia de fábula como sinônimo de fala, afirmando que este tipo de

narrativa possui um terceiro elemento, além do texto narrativo e da moralidade, que ele denomina *discurso metalingüístico*.

É necessário que se leve em conta este terceiro elemento para que o trabalho de análise do discurso seja completo, tanto em sua expressão quanto em seu conteúdo, pois a compreensão desse caráter metalingüístico da fábula só terá efeito se partirmos do estudo da enunciação, pressuposta no enunciado, uma vez que esse discurso que introduz a moral das fábulas, é uma das marcas da enunciação, e a própria presença da palavra “moral”, denuncia que existe um narrador projetado no texto. Como exemplo, vejamos a aplicação desses conceitos em uma fábula de nosso *corpus*:

O jumento que julgava feliz o cavalo

Certo jumento considerava feliz (ἔμακάριζεν) um cavalo que era alimentado fartamente (τρεφόμενον) e tratado com muito cuidado (ἐπιμελῶς), enquanto ele próprio não tinha sequer palha (ἀχύρων) suficiente e era submetido a numerosos trabalhos (πλεῖστα ταλαιπωρῶν). Entretanto sobreveio uma época de guerra, e um soldado, armado dos pés à cabeça, montou no cavalo e impeliu-o por toda a parte, lançando-o até mesmo no meio dos inimigos, onde o cavalo, ferido, caiu por terra. Então, ao ver aquilo, o jumento mudou de opinião e lamentou o cavalo.

Esta fábula mostra que não se deve invejar os chefes nem os ricos, mas pensar nas rivalidades e nos perigos que os cercam, e resignar-se com a pobreza.
(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 171, acréscimo e grifo nosso)

Uma característica pertinente ao campo semântico é a associação do cavalo (ator não-humano) à figura dos chefes e ricos (atores humanos). O enunciador pretende mostrar que, embora seja tratado com fartura, é o cavalo que tomará a linha de frente nos combates, enquanto o jumento, associado à figura do homem pobre, não necessita de alimentação farta, pois não adentrará em confrontos bélicos.

Em termos sintáticos, como em todas as fábulas esópicas, temos um texto narrativo seguido por um texto moral que é uma interpretação da narrativa. Como já mostramos em análises anteriores, o narrador faz uso da *debreagem enunciva*, que apaga as marcas da enunciação no enunciado com a finalidade de criar a ilusão de objetividade e imparcialidade.

O terceiro elemento, que Lima (1984) denomina discurso metalingüístico, é a parte destacada em negrito, é uma porção de texto que encontramos acoplada no início do discurso moral. Pode ser representado, em língua portuguesa, pelos termos: “a fábula adapta-se”, “a fábula mostra”, “a fábula ensina”; no texto grego, pode vir expressa por vários sintagmas, como por exemplo - ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι⁶⁹ - o mais comum de ser encontrado nas fábulas esópicas; ou, ainda, pelo próprio tom de voz para mais baixo ou para mais alto, que se dá na leitura de uma fábula.

Importa, pois, reconhecer a importância deste fragmento enquanto elemento constitutivo da fábula. Diz o autor:

(...) qualquer que seja a maneira pela qual manifeste o discurso representado, o discurso metalingüístico é exterior tanto à história quanto à moral. Sem o recurso aos conceitos postos à disposição pela teoria da enunciação, não há nenhuma possibilidade de explicação metodológica desse discurso na economia de uma fábula. (LIMA, 1984, p. 63-64)

Esse fragmento pressupõe que temos um locutor que se utiliza de uma narrativa para demonstrar, censurar, elogiar, aconselhar, reprovar, etc., e conseqüentemente, que temos um alocutário. O enunciatário quer que o enunciatário decodifique o que foi relatado no discurso anterior e podemos dizer que é por meio desse discurso moral que o locutor faz um recorte da mensagem ilustrada na narrativa e condiciona a interpretação do leitor.

Para Lima (1984, p. 65), o analista da fábula que pretende dar conta de um estudo completo, deve levar em conta os três elementos, deve atentar para os conceitos de *debreagem* e *embreagem*, pois “pela primeira, cria-se o efeito de referencialidade, mediante o apagamento de marcas da enunciação; pela segunda, o efeito de sentido enunciação, graças à instalação no discurso dos termos categoriais apropriados que podem ser sintetizados em “eu-aqui-agora”.

⁶⁹ Pode-se encontrar um estudo completo sobre essas partículas em, Maria Celeste Consolin Dezotti. A significação das estruturas formulares dos epítetos da fábula esópica anônima. *Clássica*, São Paulo: 5/6: 117-132, 1992/1993.

Nesse sentido, a fábula faz uso das duas categorias enunciativas propostas pela teoria semiótica. A primeira é quando apaga as marcas da enunciação por meio de um relato em terceira pessoa, que esbanja objetividade, e a segunda, quando faz uma espécie de retorno à instância enunciativa, explicitando essas marcas por meio do discurso metalingüístico, pois temos a impressão de que alguém está nos apontando o que deve ou não deve ser feito.

Julgamos, assim, que esse retorno à instância da enunciação pode ser um dos articuladores da polifonia existente nas fábulas, já que parece ser o próprio enunciador a recortar a mensagem que ele deseja transmitir. Nessa *embreagem* há uma ilusão de identidade, ou seja, é como se no fragmento de texto “A fábula mostra” houvesse um “eu” oculto, disfarçado nessa porção de texto, dizendo: “eu afirmo isso.”

Esse mecanismo revela que o enunciador parece não incomodar-se com o fato de as personagens que tipificam os trabalhadores serem maltratadas ou realizarem um trabalho árduo que, muitas vezes, podem levá-las à morte, mas ele se preocupa em destacar que toda atitude tomada contra o trabalho é (e deve) ser punida.

O trabalho de Lima (1984) contribuiu para que, ao levarmos em conta este terceiro elemento – o discurso metalingüístico -, pudéssemos confirmar a presença de um enunciador cujos interesses são contrários aos interesses daqueles que tematizam os trabalhadores. É por este motivo que a moralidade não pune os responsáveis pelo sofrimento dos que executam o trabalho árduo: a voz privilegiada da moralidade das fábulas do *corpus* é a desse enunciador, que compactua com valores de outra classe social, que não a dos trabalhadores.

5.3 Enunciação e polifonia

Impossível falarmos em polifonia sem nos referirmos a Mikhail Bakhtin. As reflexões do semioticista russo estão disseminadas sob diferentes perspectivas teóricas e estenderam-se para os estudos lingüísticos e semióticos atuais.

Embora seja verdade que as obras de Bakhtin tratam de uma complexidade de temas, tais como o dialogismo, a polifonia, a intertextualidade, a enunciação, a carnavalização, etc., devemos levar em conta que esses conceitos são desdobramentos de um único tema que perpassa todo seu pensamento – o dialogismo.

De acordo com as informações de Barros (1999, p.2), “Bakhtin concebe o dialogismo como princípio constitutivo da linguagem e a condição de sentido do discurso.” Nesse sentido, quando discursamos, estamos sempre recuperando outros discursos que fazem parte de nossa cultura, assimilando-os mesmo que involuntariamente. O “outro” ocupa espaço privilegiado na constituição do sentido do texto porque “nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz”.

Dos desdobramentos do dialogismo bakhtiniano, interessa-nos os conceitos de enunciação, polifonia e a relação entre a linguagem e o contexto sócio-histórico. De fato, o exame da enunciação ocupa espaço privilegiado nas reflexões de Bakhtin, mas sempre partindo do pressuposto de que se assentam no discurso outras vozes, que contribuem para a construção de um discurso que tem apenas a aparência de ser individual. Na visão do autor, não há discursos monofônicos. O que ocorre é que a polifonia pode estar, muitas vezes, mascarada, dando-nos a impressão de se ter uma única voz.

São de Barros (1999, p. 6) as palavras que resumem o pensamento do autor:

Há textos polifônicos e monofônicos segundo as estratégias discursivas acionadas. No primeiro caso, o dos textos polifônicos, as vozes se mostram; no segundo, o dos monofônicos, elas se ocultam sob a aparência de uma única voz. Monofonia e polifonia de um discurso são, dessa forma, efeitos de sentido decorrentes de procedimentos discursivos que se utilizam em textos, por definição, dialógicos. Os textos são dialógicos porque resultam do embate de muitas vozes sociais; podem, no entanto, produzir efeitos de polifonia, quando essas vozes ou algumas delas deixam-se escutar, ou de monofonia, quando o diálogo é mascarado e uma voz, apenas, faz-se ouvir. (BARROS, 1999, p.6)

Há que se acrescentar que, nos discursos poéticos, o enunciador lança mão de várias estratégias discursivas para que o leitor acredite num discurso monofônico, como por

exemplo, o uso dos conceitos semióticos de *debreagens* e *embreagens*, sobre o qual falamos anteriormente e exemplificamos.

Na esteira de Bakhtin, a teoria semiótica greimasiana procura reconstruir a ideologia dos discursos individuais sem desprezar a relação entre a linguagem e o contexto sócio-histórico, que é sempre permeada por discursos dialéticos e antagônicos. De acordo com Barros (1999, p. 8) “as classes sociais utilizam a língua de acordo com seus valores e antagonismos. Os discursos escolhem seus valores e procuram mascarar o dialogismo constitutivo da língua e suas contradições internas.”

É o que pretendemos ilustrar em uma das fábulas do *corpus*:

O jumento e o jardineiro

Certo jumento estava ao serviço (ὕπηρετούμενος) de um jardineiro. E, como comia pouco e trabalhava (ἐμόχθει) muito, implorou a Zeus livrá-lo do jardineiro e fazer com que ele fosse vendido a um outro senhor (δεσπότη). Então Zeus atendeu-o, e fez com que ele fosse vendido a um oleiro. Contudo, novamente ele ficou descontente, porque o sobrecarregavam ainda mais do que anteriormente, fazendo-o transportar (ἄχθοφορῶν) argila e os vasos de louça. Portanto, mais uma vez ele suplicou mudar de dono (δεσπότην), e foi vendido a um curtidor de peles. Assim ele caiu sob o domínio de um dono pior do que os anteriores. E, olhando para os produtos do trabalho dele, o jumento disse gemendo: “Ai de mim, como sou desgraçado! teria sido melhor para mim ter ficado com os meus primeiros donos (δεσπότες); pois este, pelo que estou vendo, acabará curtindo também a minha pele!”

Esta fábula mostra que os servidores (οἰκέται) têm saudades dos primeiros donos (δεσπότες), principalmente depois que experimentam os posteriores. (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 165)

De acordo com o discurso do enunciador, que utiliza os mecanismos de *debreagem enunciva* para obter o efeito de objetividade, e faz uso de *debreagens internas*, que instalam a voz da própria personagem - “Ai de mim, como sou desgraçado! teria sido melhor para mim ter ficado com os meus primeiros donos (δεσπότες); pois este, pelo que estou vendo, acabará curtindo também a minha pele!” - com a finalidade de garantir a veracidade do

discurso, esta fábula mostra que não se deve reclamar do trabalho prestado a um senhor e desejar mudar de patrão porque pode ser que o novo chefe seja pior que os anteriores.

À primeira vista parece tratar-se de um discurso monofônico, já que a moralidade recorta do discurso figurativo apenas o fato de o jumento ter-se dado mal com a troca de patrões. Esse enunciator usa a fábula para ilustrar o que ocorre com alguém que age como o jumento, mostrando-se simpatizante com o trabalho bem realizado e sem reclamações.

No entanto, como mostramos na análise, a figurativização aponta um contexto de exploração vivido pelo jumento no transporte das cargas, já que no primeiro trabalho ele comia pouco e trabalhava muito e, no segundo, ele era sobrecarregado com cargas mais pesadas. Esse “trabalhador” solicita uma mudança que ele tem direito de almejar, mas acaba relegado a funções cada vez piores, o que passa a impressão de que cada mudança é uma punição. Esta é a voz “daquele que trabalha” e que clama por condições melhores de trabalho, contudo, sem ser ouvido.

Assim, parece não haver dúvida de que temos um discurso polifônico, mas que se encontra mascarado em monofônico porque apenas a voz do enunciator, que prima por manter cada trabalhador no lugar que lhe convém, se faz ouvir.

Podemos afirmar, seguramente, que há duas vozes polemizando no discurso: uma assegura que cada qual deve manter-se na posição em que se encontra a fim de evitar danos maiores, e a outra deseja mudar sua condição devido à insatisfação com as condições de trabalho a que determinado sujeito está submetido. Esta fábula pode ilustrar o que ocorre com os demais textos analisados no que se refere à dialética interna instaurada no discurso. São vozes inconciliáveis porque produzem discursos ideologicamente opostos, ainda que passem a impressão de serem monofônicos.

É por este motivo que voltamos a afirmar que o estudo da moralidade não se faz essencial para o propósito desta análise. O enunciador da moralidade exterior ao discurso narrativo estabelece uma relação contratual com a moralidade interna a esse discurso, ou seja, o castigo recebido pelo jumento na história é retomado na moralidade porque esse enunciador quer fazer com que o leitor creia que a mudança de padrão ou atividade não deve ser concretizada.

O próprio discurso metalingüístico apontado por Lima (1984) - “A fábula mostra” -, pode ser considerado um dos recursos utilizados pelo enunciador para reafirmar a sua voz, que pretende ser incontestável, já que forja um discurso único, aparentemente monofônico.

No estudo intitulado *Lucha de clases e ideologia: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica*, de Juan Cascajero (1991), o autor também reflete sobre o fato de outras vozes estarem subjacentes ao discurso figurativo das fábulas gregas, mas encontrarem-se abafadas porque nem sempre condizem com a ideologia dominante, que pretende educar moralmente a comunidade.

De fato, por serem oriundas de uma tradição oral, as fábulas cumpriam a função de propagar valores e educar. Obviamente, era o enunciador da fábula quem decidia o valor que desejava transmitir e escolhia o tipo de narrativa que melhor se encaixasse em suas intenções enunciativas.

Assim, essa transmissão oral pressupunha a aceitação pelo coletivo e estava interligada aos interesses axiológicos das pessoas que promoviam, dirigiam ou orientavam o sentido dos valores transmitidos. Diz Cascajero:

É preciso deixar claro desde o princípio que, dentro de uma tradição oral, é necessário distinguir entre a cultura oral, os valores, a sensibilidade, os interesses em suma, das pessoas comuns, e a cultura oral para as pessoas comuns, proporcionadas por outras pessoas, com propósitos específicos e respostas a seus interesses particulares. (CASCAJERO, 1991, p.15)

Parece claro que esses “interesses particulares” acabaram sendo sedimentados nos textos escritos que chegaram até nós, denotando concepções ideológicas condizentes com a época e a finalidade com que esses discursos foram proferidos.

De acordo com Cascajero (1991, p.25), na maioria das vezes, as obras escritas são de produções intelectuais reservadas à classe dominante, “que se mantinha sempre numa posição privilegiada graças à colaboração, consciente ou inconsciente, dos historiadores”, que contribuíam para a permanência dos pontos de vista e interesses de determinado grupo social.

No caso das fábulas, diz o autor:

A fábula diz, em primeiro lugar, como é a sociedade humana e não deixa de aconselhar, mas, em segundo lugar, diz como há de comportar-se se se quer sobreviver neste mundo violento e implacável. Geralmente, através do mundo animal, ela reflete um conflito permanente, abandonado a si mesmo, sem a proteção da justiça divina ou humana, sem crer na história, nem no progresso, porque a vértebra da sociedade só se articula em torno do mais violento antagonismo baseado no interesse. A vida humana, nesse contexto, não é outra coisa senão luta e combate, onde não existem outras possibilidades que as de vencer e ser vencido. Mas, em um segundo nível, através do desenvolvimento da ação e à margem do grau de coerência de *promítios* e *epimítios*, também aconselha como se deve adaptar-se a essa sociedade em que o forte oprime e destrói o mais fraco, oferecendo a esses alguns recursos de sobrevivência, cuja inobservância implicará, inexoravelmente em sua ruína (zombaria, expulsão ou morte) como reconhecimento de sua inaptidão para viver em uma sociedade, desconhecendo suas leis. (CASCAJERO, 1991, p.36)

Pode-se pensar, então, que o enunciador privilegia um tipo de discurso que está em harmonia com os interesses das classes dominantes, ou seja, o discurso é destinado às pessoas comuns como forma de advertência e intimidação. Daí a prudência constante explícita na moralidade das fábulas, especialmente nas que se referem à capacidade de reconhecer os próprios limites, tanto os físicos quanto os ditados pelo poder econômico e político.

Do mesmo modo, no caso das fábulas que tematizam o trabalho, a violência aparece matizada nas formas de exploração que as personagens sofrem, no desenvolvimento narrativo ou moral, que incita os mais humildes à resignação, mostrando que o inconformismo atrairá apenas desgraças.

Para o autor, é a moralidade que expressa os interesses contrários de diferentes grupos e denota uma tensão entre a fábula e a moral. “É no enfrentamento entre a fábula do povo e a fábula para o povo que surgem moralidades díspares, segundo diferentes versões da mesma fábula, acarretando na inadequação de *epimítios* forçados.” (CASCAJERO, 1991, p. 42).

Obviamente, a intenção do enunciador da moralidade é predicar o conformismo, a resignação e a submissão, pois nada impede a um redator que tenha coligido e divulgado as fábulas, imprimir sua sensibilidade individual, compactuada com os valores da classe dominante. Nesse sentido, seu discurso favorece aqueles que se beneficiam, de alguma forma, dessa estabilidade que apregoam.

Porém, mudando o ponto de vista da análise, é possível encontrar, nas fábulas, outros valores e ideologias instaurados no mesmo discurso. Esses valores ideológicos são condizentes com a representação que os animais fazem dos trabalhadores e das pessoas comuns, como as mulheres, os escravos, os servos, grupos urbanos pobres e pequenos proprietários rurais.

Concordamos com o autor que, despida da moralidade, pode-se conceber a fábula como um campo em que se desenvolve o conflito ideológico de classes. A voz da classe social menos abastada, que necessita trabalhar para sobreviver, não se faz ouvir pela moralidade porque está subjacente ao discurso figurativo e não é conveniente ao enunciador da fábula ressaltá-la.

Contudo, a própria habilidade discursiva desse enunciador o trai, pois na medida em que ele enriquece figurativamente seu discurso, acaba por matizar as condições de trabalho penosas das personagens, explicando a aversão que elas sentem pelo trabalho.

Esperamos ter mostrado que o embate entre diferentes vozes está presente no discurso das fábulas que tematizam o trabalho e aponta ideologias distintas na construção do discurso.

Basta que o analista desconfie da aparente monofonia de que se reveste o discurso, procurando extrair elementos latentes que podem auxiliar no desvelamento da ideologia.

5.3 A práxis enunciativa

As diferentes vozes observadas nos textos das fábulas podem estar associadas às enunciações coletivas e à noção de uso - inicialmente apontada por Greimas, em *Semântica Estrutural* - e retomada com muita propriedade por Bertrand (2003, p. 84-85).

O uso pode ser entendido como “o conjunto dos hábitos lingüísticos de uma dada sociedade, resultantes da práxis enunciativa coletiva”. (BERTRAND, 2003, p. 431-432). Para o autor, muito do que está contido no interior da atividade enunciativa individual está arraigado no que vem da práxis social e cultural e que está sedimentada na linguagem.

Dessa forma, ainda que pareça individual, a enunciação é cerceada por práticas lingüísticas sedimentadas ao longo da história. Diz o autor:

O discurso social é tecido por configurações já prontas, blocos pré-moldados e prontos para serem utilizados, produtos do uso que se depositam, na qualidade de primitivos, no sistema da língua. É portanto a utilização da estrutura de significação que define o uso. Quer esta definição seja vista positivamente – como o conjunto das escolhas efetuadas – quer negativamente – a partir das coerções e incompatibilidades semânticas impostas – em qualquer dos casos o uso ‘designa a estrutura fechada pela história’. É assim que seus produtos resultam da práxis enunciativa. (BERTRAND, 2003, p. 86-87)

Compreende-se, então, que todo ato de linguagem é permeado pelas enunciações coletivas que a antecederam e a liberdade do enunciador reside apenas no fato de ele poder reatualizar, recusar ou transformar seu discurso, embora não se desvincule das enunciações já sedimentadas.

A título de exemplo, retomaremos o discurso figurativo da fábula *Hermes e a Terra* com a finalidade de verificar em que medida o enunciador compactua da mesma posição ideológica observada em outros textos da cultura.

Hermes e a Terra

Depois de plasmar o homem e a mulher, Zeus ordenou a Hermes conduzi-los para a Terra e mostrar-lhes o lugar onde, escavando, conseguiriam o seu próprio sustento. Tendo ele cumprido a ordem, a Terra, a princípio, opôs-se. Todavia, como Hermes insistisse, alegando tratar-se de uma ordem emanada de Zeus, ela replicou: “Então, que eles escavem quanto quiserem, mas pagarão tudo isso gemendo e chorando.” (ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 137)

Nesta narrativa há vários elementos que recuperam enunciações já sedimentadas pela cultura. A título de exemplo, podemos citar a criação da mulher que, de acordo com o mito *Prometeu e Pandora*, documentado pelo poeta Hesíodo, foi plasmada por vários deuses, enviada a Terra por Hermes, o deus mensageiro, e acolhida por Epimeteu, irmão de Prometeu.

Como explanamos anteriormente, o castigo enviado por Zeus aos homens por conta da astúcia de Prometeu foi o trabalho e a mulher, pois, a partir da inserção do sexo feminino na terra, o homem estaria fadado ao trabalho, sobretudo ao trabalho agrícola, para poder sustentar a si e à prole que, inevitavelmente, a mulher traria consigo.

Nesse sentido, o trabalho surge como um mal e podemos pensar que, no texto citado, o fato de a Terra dizer que o homem escavará gemendo e chorando remete ao trabalho árduo do agricultor, que trabalha de sol a sol para fazer brotar o alimento.

Outra fábula em que pode ser observada uma situação semelhante é *O lavrador e seus filhos*, em que um lavrador, estando à beira da morte e querendo que seus filhos se conscientizem da importância da agricultura para a sobrevivência, faz com que eles revolvam a terra em busca de um tesouro que na verdade não existia, pois era a própria terra que, sendo revolvida, estaria preparada para fazer brotar o alimento. Nesta narrativa a oposição de valores é nítida, pois enquanto os filhos do lavrador valorizam o tesouro material, o pai valoriza o trabalho com a terra, pois sabe que é apenas através dele que os filhos obterão o sustento.

Nesse sentido, podemos afirmar que as fábulas citadas são reatualizações de ideologias já sedimentadas na cultura através de outras linguagens, como o mito, a poesia didática de Hesíodo e os tratados de Xenofonte, por exemplo.

Nota-se que posições ideológicas distintas sobre o trabalho agrícola podem ser atualizadas na mesma narrativa. Ao mesmo tempo que o trabalho é figurativizado como árduo por aqueles que o realizam, a lição que extraímos das narrativas conserva uma posição ideológica favorável à realização desse tipo de trabalho, em qualquer circunstância.

Excetuando a agricultura, vimos que os demais tipos de trabalho sempre aparecem figurativizados como árdusos e, normalmente, são rejeitados pelos que os praticam. É por meio da figurativização que podemos constatar novas ideologias sobre o tema. Numa explanação mais ampla, diz Barros que:

A figurativização assinala, com os temas, a determinação sócio-histórica e ideológica dos discursos; dá aos discursos temático-figurativos coerência semântica; participa, nos discursos temáticos, das estratégias de persuasão argumentativa, com figuras ocasionais e esparsas; concretiza os temas abstratos e produz efeitos de realidade; cria efeitos de concretização sensorial e dá 'corporalidade' ao discurso e às relações entre enunciador e enunciatário; contribui para a produção de efeitos de novidade e criatividade estética, para dar prazer estético ao destinatário e para que enunciador e enunciatário partilhem instantes de 'perfeição'. (BARROS, 2004, p. 11)

Essa determinação sócio-histórica e ideológica citada por Barros emana da superfície do texto. Temas como “liberdade”, “igualdade”, “justiça social”, etc., emergem das figuras discursivas e, facilmente, se detecta a ideologia, muito embora essa ideologia já esteja arraigada no texto, desde o nível fundamental.

Para Fiorin (1988, p. 21) “(...) é no nível superficial, isto é, na concretização dos elementos da estrutura profunda, que se revelam, com plenitude, as determinações ideológicas”.

O autor fala em ‘formações ideológicas’ inseparáveis de ‘formações discursivas’. Define a primeira como “a visão de mundo de uma determinada classe social, isto é, um conjunto de representações, de idéias que revelam a compreensão que uma dada sociedade tem do mundo”, e a segunda, como “um conjunto de temas e figuras que materializa uma dada visão de mundo”. (FIORIN, 1988, p.32).

Para ele, essa ‘visão de mundo’ está vinculada à linguagem, já que esta é um instrumento de comunicação: o homem, através da aprendizagem lingüística adquirida na sociedade à qual pertence, adquire uma formação discursiva que será, inevitavelmente, concretizada quando ele convocar os discursos apreendidos e os reatualizar, produzindo o próprio discurso. É nesse sentido que “a cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva”, simplesmente porque não há sujeito, nem discurso desprovido de ideologia.

Em nosso *corpus*, a ideologia da classe trabalhadora pode ser recuperada por meio das fábulas que denunciam a exploração sofrida pelos trabalhadores, como podemos constatar na fábula *A mulher e as suas criadas*:

Uma viúva trabalhadeira tinha criadas muito jovens, que ela costumava despertar de madrugada, com o canto do galo, para os trabalhos domésticos. Então as criadas, permanentemente extenuadas pelo trabalho, acharam ser necessário matar o galo da casa, pois acreditavam ser ele a causa dos seus males, ao despertar a patroa durante a noite. Ora ocorreu que, após terem elas executado esse seu intento, a situação tornou-se ainda mais penosa para elas: é que a patroa, desconhecendo a hora dos galos, as fazia levantarem-se ainda mais cedo para trabalhar. Da mesma forma, para muitas pessoas, as suas próprias resoluções tornam-se a causa de seus infortúnios.(ESOPO apud SOUSA, 1999, p. 257)

Esta fábula retrata duas posições ideológicas distintas, pré-estabelecidas já no nível fundamental de significação. A viúva, embora seja caracterizada como trabalhadeira, não é o actante do fazer, ou seja, ela não realiza o trabalho doméstico, mas possui criadas para fazê-lo. Já as criadas, que são as verdadeiras trabalhadoras, atribuem valores disfóricos ao trabalho, pois chegam a atitudes extremas – matam o galo – para livrarem-se de suas atividades.

Tivemos oportunidade de constatar que o trabalho servil ou escravo era o mais rejeitado pelos gregos devido ao fato de ser um trabalho penoso, que privava o homem de todo o tipo de lazer. Nesta fábula o lazer de que as criadas se privam aparece figurativizado pelo “dormir”, pois elas eram despertadas muito cedo para executar as atividades domésticas. Nesse sentido, o enunciador da fábula parece reatualizar um discurso que mostra o quão indesejável era trabalhar como servidor do outro.

Esperamos que os exemplos citados acima tenham mostrado que, ao reatualizar enunciações pré-estabelecidas pela cultura, o enunciador estabelece com esses discursos relações contratuais ou polêmicas. Acreditamos que, ao opor valores distintos na mesma narrativa, o enunciador polemiza com ideologias já sedimentadas, algumas favoráveis e outras desfavoráveis ao trabalho. As fábulas recuperam tanto os valores positivos quanto os negativos do trabalho, mas o que faz toda a diferença é a focalização que o enunciador dos textos ficcionais privilegia em seu arranjo discursivo.

No que toca ao *corpus* analisado, notamos que os aspectos negativos são bem evidentes nos textos das fábulas, ainda que mascarados por uma focalização favorável ao trabalho.

CONCLUSÃO

A divergência entre as visões positivas e negativas que permeiam o tema do trabalho, sobretudo aquelas apontadas nos estudos sócio-históricos, permite concluir que a literatura não polemiza com a tradição; ao contrário, os textos literários registram a dualidade da questão através das ideologias distintas que o enunciador delinea em cada personagem.

Entretanto, ao observarmos minuciosamente os discursos da literatura, nota-se certa tendência do enunciador em evidenciar os aspectos negativos que envolvem o tema, estejam eles relacionados ao próprio ato de trabalhar em si, ou à recompensa que o trabalho proporciona.

Homero realmente retrata o trabalho de forma positiva, mas é necessário lembrar-se de que ele não fala de qualquer trabalhador, mas do “mais hábil dos artífices”, ou ainda, retrata alguns nobres realizando atividades consideradas como trabalho, mas que não lhes comprometem a vida social e política como um todo. O saber-realizar um trabalho como o agrícola, por exemplo, fazia do nobre um exemplo para seus servos, que, obviamente realizavam todas as demais tarefas do palácio.

O poeta Hesíodo, talvez o maior representante da classe trabalhadora, atribui um aspecto religioso ao trabalho, mas não deixa de enfatizar seu aspecto disfórico: o trabalho agrícola é fonte de virtudes, mas também é um sacrifício e uma labuta. Ao mesmo tempo é um castigo dos deuses.

As fábulas de Esopo parecem apontar a dualidade de forma mais explícita, mas não deixam de enfatizar o aspecto disfórico do tema. Nas fábulas do primeiro grupo, ambientadas em um cenário rural, onde pelo menos um ator é favorável ao trabalho, é evidente que se acentua o “trabalhar para si”, e o percurso figurativo enfatiza pelo menos uma personagem que é consciente da importância do trabalho. Entretanto, ser consciente da importância do trabalho não exclui a noção de dificuldade em realizá-lo, pois o trabalho é, ao mesmo tempo,

Conclusão

a recompensa e o esforço. Tais fábulas reafirmam o discurso que Hesíodo profere em *As duas lutas*: condenáveis são as riquezas oriundas de espólios de guerra, que trazem destruição, mas o tipo de *éris* que “louvaria quem a compreendesse” engloba o trabalho com a terra, que não deixa de ser uma luta, mas uma luta digna e que aproxima o homem dos deuses. Além disso, o trabalho bem realizado está associado ao conceito grego de *areté*. A formiga e o lavrador das fábulas parecem figurativizar essa *areté*: eles cumprem os desígnios de Zeus, pois trabalham e enchem seus celeiros, ao mesmo tempo que se irritam com aqueles que vivem ociosos. Analogicamente eles cumprem a função do ator Zeus, que, em termos mitológicos, pune os ociosos, assim como a formiga pune o escaravelho e a cigarra negando-lhes o alimento.

Os textos do segundo grupo, ambientados em espaço urbano e cujos atores atribuem muitos aspectos negativos em relação ao trabalho, diferem-se do primeiro em vários aspectos. O discurso é polêmico e mostra que não há passividade em relação ao trabalho, pois as queixas fazem com que os atores ajam de alguma forma para tentar libertar-se do trabalho ao qual estão subjugados por um opressor, figurativizado na maioria das vezes. As isotopias figurativas delineadas nos textos mostram que as personagens vêem o labutar como inútil, pois nada recebem em troca do trabalho árduo que realizam. Elas primam pelo lazer, pelo tempo livre, pela comida farta, vantagens que o trabalho constante não proporciona. Mesmo trabalhando, não se vive bem, já que não se tem um padrão de vida digno, com fartura, descanso e lazer.

O quadro que resume os termos gregos para figurativizar o trabalho neste grupo permite notar que o enunciador fez uso de um vocabulário selecionado, privilegiando vocábulos que disforizam o trabalho, denotando o trabalho árduo, realizado com muito esforço e sem pausas. Em tais textos também aparecem referências a diversas profissões urbanas, que podemos classificar como trabalho técnico: as atividades do jardineiro, do oleiro,

Conclusão

do ferreiro, do curtidor de peles, do palafreireiro, etc., tipificações que figuram como opressores diretos daqueles que trabalham.

Além das características apontadas acima, em várias fábulas surge a referência ao trabalho escravo por meio dos termos *despótes*, “senhor”, e *oikétai*, “escravos”. Ainda que denuncie a presença dessa classe trabalhadora e da exploração a que está submetida, esse grupo de textos mostra a impossibilidade de mudança, pois qualquer reação praticada pelas personagens em negação à dominação que sofrem, resulta em malogro.

Quanto às fábulas do terceiro grupo, que enfatizam o merecimento da recompensa àqueles que trabalham mais, concluímos que fazem referência ao trabalho escravo, pois a única recompensa que recebem é o alimento. Os atores trabalham em troca da comida e, ainda assim, se sentem desconfortáveis ao perceber que um companheiro recebe alimentação diferente da dele em relação à quantidade ou qualidade. As oposições entre as atividades e a forma de estabelecer uma recompensa para o trabalho ganham relevo neste grupo, pois a idéia de igualdade está implícita aqui. Na verdade, não se questiona o trabalho em si, como no segundo grupo, mas a forma como a recompensa por ele é dividida entre os pares.

Assim, concluímos que os procedimentos lingüístico-discursivos das fábulas - tematização e figurativização - permitem estabelecer relações interdiscursivas com outros textos da cultura grega e mostrar como ela materializa uma dada visão de mundo – a do trabalho. Pensamos que as fábulas não retratam, em momento algum, o tema do trabalho no que ele tem de positivo; ao contrário, evidenciam seus aspectos negativos, pois mesmo nos textos em que alguma personagem se mostra apta ao trabalho, não nega o esforço e a dificuldade em realizá-lo.

A partir das reflexões sobre a enunciação, notamos que o enunciador das fábulas reatualiza os discursos já consagrados pela cultura, em que o trabalho é visto tanto negativa quanto positivamente. Concluímos que as fábulas sustentam uma polifonia discursiva que se

Conclusão

mascara em discurso monofônico. O enunciador, quando valoriza o trabalho, parece sustentar uma visão ideológica de acordo com os preceitos aristocráticos, pois enfatiza que todos devem resignar-se à sua condição e não há a possibilidade de mobilidade social. Se atentarmos para a moralidade da maioria das fábulas que tematiza o trabalho e a tomarmos como uma forma de “educar”, reconheceremos nela uma perspectiva axiológica condizente com a da classe privilegiada da Antigüidade, que impingia a essa porção de texto, valores voltados aos interesses particulares daqueles que proferiam as fábulas. Assim, a moralidade acompanha a visão da classe patronal, pois pune quem tenta alterar sua condição.

Por outro lado, ao figurativizar com tanta perfeição as atividades de trabalho a que essas personagens estão submetidas e ao narrar as explorações sofridas por aqueles que trabalham, esse mesmo enunciador dá vida a outra voz, provavelmente ligada à classe trabalhadora. Pensamos que essa voz possa aludir à vida das pessoas comuns e às condições primárias em que viviam os mais humildes e explorados.

Esperamos ter mostrado que o trabalho figurativizado nas fábulas reflete a visão disfórica que a maioria dos gregos tinha a respeito da noção de trabalho e polemiza discursivamente com o aspecto religioso que Hesíodo atribui a ele. De qualquer forma, as vozes enunciativas parecem denunciar que o trabalho não favorece os trabalhadores, pois não há possibilidade de mobilidade social através da sua prática.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

ARISTOPHANE. **Les guepes. La paix.** Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Société d'Édition. Les Belles Lettres, 1948.

ARISTÓFANES. **As vespas. As aves. As rãs.** Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2000.

_____. **Pluto (a riqueza).** Tradução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1982.

ARISTOTE. **Politique.** Trad. Jean Abonnet. Paris. Société d'Édition. Les Belles Lettres, 1971, Livres I-IV.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética.** Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. **Política.** Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Éthique de Nicomaque.** Trad. Jean Voilquin. Paris: Librairie Garnier Frères, s/d.

_____. **Ética a Nicômacos.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

_____. **Ética a Nicômaco.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ESOPE. **Fables.** Trad. Émile Chambry. Paris: Société D'édition Les Belles Lettres, 1967.

ESOPO. **As fábulas de Esopo.** Trad. Manuel Avela de Souza. Rio de Janeiro: Ática, 1999.

HERÓDOTO. **História.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias.** Tradução de Mary de C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

HOMERO. **Odisséia I: Telemaquia.** Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **Odisséia II: Regresso.** Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **Odisséia III: Ítaca.** Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **Íliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PLATON. **La République**. Trad. Émile Chambry. Paris: Société D'édition Les Belles Lettres, 1967.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Dicionários:

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1999.

URBINA, José M. Pabón S. **Diccionario Griego-Español**. España: Cremagrafic, AS, 1998.

Estudos

ADRADOS, F. R. Problemas de la crítica textual em la transmisión de la fábula greco-latina. In: **La crítica textual y los textos clásicos**. Universidade de Murcia, 1986. (pp. 131-144).

_____. **La fabula griega como genero literário**. In: J. A. F. Delgado (Ed.), *Estudios de forma y contenido sobre los generos literarios griegos*. Cárceres, Universidad de Extremadura, 1982, p. 33-46.

ARENDTH, Hannah. **O labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos**. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

AUBRETON, Robert. **Introdução a Hesíodo**. São Paulo: USP, 1956.

BALME, Maurice. **Attitudes to work and leisure in Ancient Greece**. *Greece & Rome*, 2nd Ser., vol.31, nº.2, Oct., 1984, p. 140-152

BRADLEY, Keith. **Animalizing the slave: the truth of fiction**. *The Journal of Roman Studies*, vol. 90. (2000, p. 110-1025)

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **O trabalho compulsório na Antigüidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

Bibliografia

CASCAJERO, Juan. **Lucha de clases e ideología: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica.** In: Gerión 9, 1991, p. 11-58.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. **A fábula esópica anônima: uma contribuição ao estudo dos atos de fala.** Dissertação de Mestrado. Unesp, Araraquara, 1988.

_____. **A fábula grega: da prática discursiva ao gênero literário.** Organon (UFRGS), v.13, n. 27, pp. 137 a 146, 1999.

_____. **A tradição da fábula: de Esopo a La Fontaine.** São Paulo: Ed. Universidade de Brasília, 2003.

FINLEY, Moses I. **Os antigos e sua economia.** In: A economia antiga. São Paulo: Afrontamento, 1986.

_____. Moses I. **Escravidão antiga e ideologia moderna.** Trad. Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FISHER, Nick. **Ricos e pobres.** In: História Ilustrada da Grécia Antiga. Paul Cartledge (org.). Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 124-157.

_____. **Trabalho e lazer.** In: História Ilustrada da Grécia Antiga. Paul Cartledge (org.). Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 266-299.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. **O mundo antigo: economia e sociedade.** São Paulo: Brasiliense, s/d.

GLOTZ, Gustave. **Les idées sur le travail.** In: Le travail dans la Grèce Ancienne. Paris: Librairie Félix Alcan, 1920.

_____. **A cidade grega.** São Paulo: Edifel, 1980.

HAVELOCK, Eric A. **A musa aprende a escrever.** Lisboa: Gradiva publicações, 1996.

LIMA, Alceu D. **A forma da fábula.** Significação. 1984, (4): 60-69.

MONDOLFO, Rodolfo & Duncan, D. S. **The greek attitude to manual labour.** Past and Present, N° 6. (Nov., 1954, p.1-5)

MOREAU-CHRISTOPHE. L. M. **Du droit à l'oisiveté et de la servilité du travail manuel chez les anciens.** In: Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans la republiques grecques et romaine. Paris: Chez Guillaumin et Ce Libraires, 1849.

Bibliografia

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia Antiga**. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1993.

PERRY, B. E. **The origin of the epimythium**. Translations of the American Philological Association. Philadelphia: University of Illinois, 1940, p. 391-419.

PRADO, Ana Lia Amaral de Almeida. Introdução. In: Xenofonte. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, p.V-XIV, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Brasília: Editora UNB, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre & NAQUET, Pierre-Vidal. **Trabalho e escravidão na Grécia antiga**. Campinas: Papirus, 1989.

Estudos semióticos

BARROS, Diana L. P. **Teoria Semiótica do Texto**. São Paulo: Ática, 2001.

_____. **Teoria do Discurso**. São Paulo: Humanitas, 2001.

_____. **Publicidade e figurativização**. In: Alfa – Revista de Linguística. Vol. 48 (2). São Paulo: Editora Unesp, 2004. (p.11-31)

_____ & FIORIN, José Luiz. **Dialogismo, Polifonia e Intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1999.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. Bauru: Edusc: 2003.

CORTINA, Arnaldo & MARCHEZAN, Renata C. **Teoria semiótica: a questão do sentido**. In: Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos. Vol. 3. São Paulo: Cortez, 2004.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 1998.

_____ & SAVIOLI, Francisco Platão. **Para entender o texto: leitura e redação**. São Paulo: Ática, 1999.

_____. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2001.

FLOCH, Jean-Marie. **Alguns conceitos fundamentais em semiótica geral**. In: Documentos de estudo do Centro de Pesquisas Sócio-semióticas. São Paulo: Edições CPS, 2001.

GREIMAS, A.J. & COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, s.d. (Título original, 1979).