



Facultade de Filoloxía

Grao en Filoloxía Clásica

TRABALLO DE FIN DE GRAO

**Caracterización do home ideal nos *Traballos e Días* de
Hesíodo: valores en sociedade e pericia no agro**

Autor: Esteban Decabo Nogueira

Titor: Ángel Ruiz Pérez

CURSO 2023-2024



Facultade de Filoloxía

Grao en Filoloxía Clásica

TRABALLO DE FIN DE GRAO

**Caracterización do home ideal nos *Traballos e Días* de
Hesíodo: valores en sociedade e pericia no agro**

Autor: Esteban Decabo Nogueira

Titor: Ángel Ruiz Pérez

CURSO 2023-2024

Formulario de delimitación do título e resumo
Traballo de Fin de Grao curso 2022/2024

APELIDOS E NOME:	DECABO NOGUEIRA, ESTEBAN
GRAO EN:	FILOLOXÍA CLÁSICA
(NO CASO DE MODERNAS) MENCIÓN EN:	
TITOR/A:	ÁNGEL RUIZ PÉREZ
LIÑA TEMÁTICA ASIGNADA:	LITERATURA GREGA

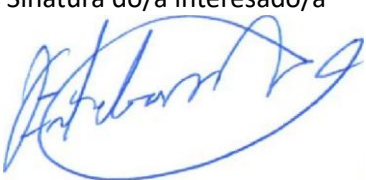
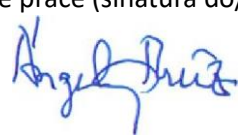

Título: Caracterización do home ideal nos Traballos e Días de Hesíodo: valores en sociedade e pericia no agro.

Resumo (na lingua en que se vai redacta-lo TFG; entre 1000 e 2000 caracteres):

Os Traballos e Días de Hesíodo constitúen, para os estudosos da cultura grega (e en concreto da Época Arcaica), unha fonte inesgotable de datos sobre o ideal de vida e relacións interpersoais dese tempo. Nesta obra podemos atopar dende unha detallada descrición dos valores que se consideran fundamentais nunha persoa (entre os que destacan a xustiza ou a laboriosidade) ata un minucioso catálogo dos labores agrícolas axeitados para cada estación do ano, enmarcado todo isto nun contexto didáctico, a alocución do eu poético ao seu irmán Perses para convencelo de que actúe con xustiza.

O presente traballo pretende analizar polo miúdo a caracterización do modelo humano hesiódico, nun primeiro plano no ámbito ético e moral, e a continuación na súa condición de labrego: para isto será necesaria a explicación dos conceptos empregados con máis frecuencia, das diferentes formas da súa argumentación ou dos costumes e tarefas dos campesiños da época, entre outros asuntos. Deste xeito poderemos ter unha visión de conxunto, dentro dos principios máis apreciados na sociedade da época, daqueles que destaca Hesíodo como fundamentais, de orixes moi diversas, mesmo supersticiosas, conservadas ás veces en proverbios ou noutras formas literarias.

Santiago de Compostela, 1 de decembro de 2023.

<p>Sinatura do/a interesado/a</p> 	<p>Visto e prace (sinatura do/a titor/a)</p> 	<p>Aprobado pola Comisión do Traballo de Fin de Grao coa data</p> <p>18 DEC. 2023</p> <p>Selo da Facultade de Filoloxía</p> 
---	--	---

SRA. PRESIDENTA DA COMISIÓN DO TRABALLO DE FIN DE GRAO

CARACTERIZACIÓN DO HOME IDEAL NOS *TRABALLOS E DÍAS DE HESÍODO*: VALORES EN SOCIEDADE E PERICIA NO AGRO

Caracterización del hombre ideal en *Trabajos y Días* de Hesíodo: valores en sociedad y pericia en el campo

Characterization of the ideal man in Hesiod's *Works and Days*: values in society and expertise in the countryside

Resumo

Os *Traballos e Días* de Hesíodo constitúen, para os estudosos da cultura grega (e en concreto da Época Arcaica), unha fonte inesgotable de datos sobre o ideal de vida e relacións interpersoais dese tempo. Nesta obra podemos atopar dende unha detallada descrición dos valores que se consideran fundamentais nunha persoa (entre os que destacan a xustiza ou a laboriosidade) ata un minucioso catálogo dos labores agrícolas axeitados para cada estación do ano, enmarcado todo isto nun contexto didáctico, a alocución do eu poético ao seu irmán Perses para convencelo de que actúe con xustiza. O presente traballo pretende analizar polo miúdo a caracterización do modelo humano hesiódico, nun primeiro plano no ámbito ético e moral, e a continuación na súa condición de labrego: para isto será necesaria a explicación dos conceptos empregados con máis frecuencia, das diferentes formas da súa argumentación ou dos costumes e tarefas dos campesiños da época, entre outros asuntos. Deste xeito poderemos ter unha visión de conxunto, dentro dos principios máis apreciados na sociedade da época, daqueles que destaca Hesíodo como fundamentais, de orixes moi diversas, mesmo supersticiosas, conservadas ás veces en proverbios ou noutras formas literarias.

Palabras chave

Épica grega - traballo - xustiza - muller - divindade - autosuficiencia - previsión

Eu, Esteban Decabo Nogueira, con DNI 76737023-F, declaro que este TFG con título "*Caracterización do home ideal nos Traballos e Días de Hesíodo: valores en sociedade e pericia no agro*" é obra estrita da miña autoría e que non incorre en plaxio, ao referenciar debidamente todo o contido extraído doutros autores e a súa localización. Manifesto que son coñecedor das consecuencias académicas derivadas de que o anterior sexa falso.

ÍNDICE

1. Introducción.....	1
1.1. Obxectivos e metodoloxía.....	1
1.2. Contextualización.....	2
2. Unidade familiar: οἶκος, γυνή, βοῦς ἀροτήρ.....	4
2.1. A casa.....	4
2.2. Muller, fillos e traballadores da casa.....	5
2.2.1. A muller na unidade familiar.....	6
2.2.1.1. Esposa.....	6
2.2.1.2. Nai.....	9
2.2.2. A muller na sociedade: visión xeral hesiódica.....	10
2.2.3. Os fillos.....	13
2.2.4. Os traballadores da casa: δμῶες, θής, ἔριθος.....	14
2.3. Os animais.....	16
3. O traballo.....	19
3.1. Razóns para o traballo: Ἐρίδη <i>boa</i> , riqueza.....	20
3.2. Finalidade do traballo.....	21
3.3. Consecuencias derivadas do traballo.....	21
3.4. Características do traballo: orde, relación coa divindade, honorabilidade.....	22
3.5. A ociosidade.....	25
4. A xustiza.....	26
4.1. O concepto de δίκη en Hesíodo.....	26

4.2. A xustiza como eixe temático dos <i>Traballos e Días</i>	27
4.3. Xustiza e divindade.....	29
4.4. Conceptos relacionados: ὕβρις, ὄπις, ὄρκος.....	30
5. Conclusións.....	34
6. Referencias bibliográficas.....	36

1. Introducción

1.1. Obxectivos e metodoloxía

Traballos e Días é unha obra que nunca deixa indiferente a quen se achega a ela: a súa variedade temática e a súa sorprendente organización dos contidos, enmarcándose na poesía épica, son características que a fan única entre a literatura grega conservada. Esta foi, pois, a razón que nos impulsou a afondar máis no coñecemento deste poema para o que apenas houbo tempo no programa do Grao. Deste xeito decidimos, para ter unha visión completa da obra, escoller un obxecto de estudo que implicase analizala na súa totalidade: este non foi outro que a caracterización do modelo humano que se desprende dos seus versos, así coma a conseguinte descrición da sociedade ideal que Hesíodo trazou cos seus relatos míticos e pasaxes parenéticas.

Así, o modelo de home obxecto do noso estudo é un labrego, que encabeza un οἶκος no que está acompañado da súa familia, cuxa principal ocupación son os labores do campo, e que se rexe —ou a iso é instado— por unha serie de normas que atanguen á xustiza e a moitas outras nocións derivadas ou relacionadas con esta. Para a definición deste home cumpriu analizar todo o material que Hesíodo habilmente tece no poema: as admonicións a seu irmán Perses e aos reis, os relatos míticos iniciais, o minucioso e pragmático calendario do labrador e o supersticioso e ás veces arcano catálogo dos días. Todos nos aportaron información que nos axudou a trazar o perfil deste home: mentres o calendario ou a pasaxe dos días nos ofreceron máis datos sobre o contexto físico no que se situaba, as pasaxes admonitorias e míticas foron clave para definir o código moral imperante na sociedade. Xa que logo, para facilitar a comprensión de tanta información, organizamos esta separando en primeiro lugar o citado contexto físico, representado pola casa e os seus ocupantes, e a continuación o contexto moral, que dividimos nos dous temas base, o traballo e a xustiza.

Para esta pormenorizada análise, servímonos de diversas ferramentas bibliográficas: o texto de referencia é o da edición de Fernández Delgado (2014), se ben a tradución que manexamos é a galega de Amado (2020), pois segue tamén a mesma edición; así mesmo, o principal comentario consultado é o de West (1978), mais en certos temas fóronnos de grande axuda os de Verdenius (1985) e Ercolani (2010).

Fundamental para o tratamento en profundidade dos diversos temas foi unha pescuda precisa das aparicións dos distintos termos, a cal nos garantiu o léxico de Hofinger (1978); deste xeito, para chegar ao coñecemento total dun concepto, analizamos en contexto todas as referencias aos termos no noso interese, escollendo as máis relevantes.

Cómpre facer unha matización previa á lectura do traballo: a caracterización do home na que se centra a nosa análise atópase a miúdo implícita nas reflexións que se fan no tratamento dos distintos temas ou conceptos; isto débese a que ás veces a extensión con que se abordan certas partes resultou case excesiva para o que se pretende nun traballo coma este, polo que sería redundante e improcedente recoller de novo as conclusións nun apartado final en todos os puntos. De calquera xeito, tratouse de extraer os datos que se consideraron necesarios para reflectir os trazos do home ideal hesiódico, o que nos guía, evidentemente, cara a cerna do pensamento da época en que nos situamos.

1.2. Contextualización

Pois ben, antes de entrar en materia é conveniente dar unhas breves pinceladas que nos axuden a situar o autor, o poema e o seu contido. Hesíodo, como sabemos, é un poeta cuxo *floruit* se vén situando arredor do 700 a.C., e un dos representantes da épica grega arcaica xunto cos poemas homéricos. Se atendemos ás teorías que consideran estes últimos froito da elaboración popular, podemos considerar o noso poeta o autor grego máis antigo coñecido: esta autoría e carácter individual do poeta despréndense dos datos autobiográficos que atopamos na *Teogonía* e sobre todo nos *Traballos e Días*. Así pois, Hesíodo como poeta presenta similitudes coa poesía homérica, mais tamén acusa diferenzas notables: é evidente que beben dunha mesma tradición oral, que se reflicte en esquemas compositivos e no repertorio formular, pero os poemas hesiódicos destacan pola súa concisión, concentración conceptual e didactismo, fronte á grandiosidade e minuciosidade na descrición dos homéricos (Fernández Delgado 2014, XIII).

En canto á obra do noso poeta, houbo numerosas matizacións por parte da crítica sobre a súa delimitación: deste xeito, do amplo *corpus hesiodicum* que tradicionalmente se lle atribuíu, considéranse lexítimos só tres poemas, *Teogonía*, *Traballos e Días* e *Escudo*, aínda que sobre este non hai demasiada certeza. Un cuarto poema, *Catálogo das mulleres*, é tamén considerado auténtico por unha parte dos estudosos, mais falta acordo entre eles. O que si parece claro é que a orde en que os citamos responde á súa

cronoloxía (Rodríguez Adrados 2001, 200). Así, o poema que nos ocupa, *Traballos e días*, constitúe un *unicum* na literatura grega conservada por combinar a súa temática coa súa forma: trátase, pois, dun compendio de reflexións sobre o home e o seu entorno, con finalidade descritiva pero tamén parenética ou de reforma, herdeiro das antigas “coleccións de proverbios e consellos”, un xénero de orixe oriental mais xa difundido en Grecia (R. Adrados 2001, 215). Hesíodo pretende realizar unha explicación etiolóxica do mundo no que vive e compendiar os costumes e comportamentos que considera honorables, para o que se serve de mitos, símiles e ata unha fábula, e emprega un marco frecuente nos repertorios de consellos, a exhortación a un parente, neste caso ao seu irmán Perses, que será o destinatario das nocións aquí transmitidas. Amais do sorprendente desta organización dos contidos, destaca o feito de que se empregue a forma épica, o hexámetro, e non outros metros coma os propios da lírica, pola que tamén está influenciado, sobre todo na estrutura dos seus poemas.

Pois ben, no poema que nos ocupa achamos, como o propio título indica, dúas partes, dedicadas ao asesoramento sobre os labores do agro e do mar e sobre as actividades axeitadas para cada día do mes, respectivamente; previo a isto atopamos un compendio de material mítico, proverbial ou simplemente monitorio cuxa función é sentar no lector unhas bases que se consideran fundamentais para a comprensión e observancia das recomendacións posteriores: os fíos condutores que dan unidade a esta variedade de contido son as ideas do traballo e da xustiza. Deste xeito, Hesíodo comeza explicando como veu o mal ao mundo e para isto emprega os mitos de Prometeo, Pandora e as Idades; a continuación, despois de exemplificar a iniquidade coa fábula do falcón e o reiseñor, diserta sobre a xustiza en forma de recomendacións a Perses e aos reis. Seguen a esta parte unha serie de consellos sobre os beneficios do traballo e sobre economía doméstica, e o minucioso calendario do labrador, onde explica polo miúdo as distintas tarefas a realizar dende o outono ata o verán. Deseguido trata o tema da navegación, no que é pouco experto, e, tras unha serie de recomendacións sobre administración familiar e unhas supersticiosas prohibicións, desenvolve o curioso catálogo dos días do mes e as actividades apropiadas para cada un. Así pois, aclarado isto, procedemos a expor a nosa análise.

2. Unidade familiar: οἶκος, γυνή, βοῦς ἀροτήρ

Comezamos o estudo do poema atendendo, como dixemos, ao contexto máis “físico” no que se movería o home ideal hesiódico, isto é, a súa unidade familiar. Para unha mellor organización da análise dos seus compoñentes, pareceunos oportuno seguir o esquema que o propio Hesíodo marca no verso 405, un verso de contido e orixe proverbial onde se nomean os tres piares nos que a dita unidade se sustenta:

Οἶκον μὲν πρότιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτήρα (*Primeiro casa, muller e boi de labranza*)

Estes son as tres necesidades fundamentais dun labrego coma o que nos ocupa, que, de estaren cubertas, lle permitirían realizar os traballos no seu momento, recoller o froito en tempo e escorrentar así a fame, fin último do traballo (Fernández Delgado 2014, 94). Polo tanto, estas tres serán as cuestións que tomaremos como eixes principais arredor dos que desenvolver a nosa análise. Dentro destes, o máis amplo é o que abrangue o apartado de γυνή, xa que a muller xoga un papel relevante neste poema e a visión hesiódica desta dá pé a numerosas reflexións; ademais, pareceunos apropiado incluír neste apartado os fillos, e acabamos dando tamén unhas pinceladas sobre os traballadores da casa, que permitirían á muller ocupar a súa posición dentro desta.

2.1. A casa

En primeiro lugar, pois trataremos o concepto de *casa* (οἶκος) que atopamos en posición destacada nesta enumeración: non obstante, contra o que poida parecer, este termo non aparece con demasiada frecuencia na obra, senón que o atopamos arredor dunha vintena de veces. Para definilo temos que ter en conta que no poema non se atopa o termo οἰκία: este, que aparece con certa frecuencia en Heródoto e autores áticos, parece non ter presenza na épica homérica e hesiódica —LSJ: *s.v.* οἶκος—; polo tanto, οἶκος vai aglutinar os significados de “herdade” e o de “vivenda”¹.

Da primeira acepción, a de “herdade”, isto é, o conxunto de posesións do labrego que recibiu en herdanza e das que obtén o seu sustento, podemos aducir varios exemplos: sobranceiros son os versos onde se nos explica que tendo un só fillo mantense a casa paterna porque medra a riqueza (μουνογενῆς δὲ πάις εἶη πατρώιον

¹ Para a distinción entre οἶκος e οἰκία proposta por Xenofonte, *vid. Oec.* 1. 5 (West 1978, 146).

οἶκον / φερβέμεν· ὥς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισιν², 376-7) e aqueles nos que Hesíodo condena a adquisición inxusta de riqueza e asegura que quen a leva a cabo é ensombrecido polos deuses e que estes fan devecer a súa propiedade (ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον, 325), entre outros.

Se atendemos á acepción de “vivenda”, o lugar de residencia da familia e a súa facenda, que se entende próximo ás terras de cultivo, podemos citar varios exemplos: o lugar onde se gorece do frío a doncela³ (523), onde regresa o labrego para non se mollar no mes de Leneón (554), o sitio onde acumular as pertenzas froito do aforro (364), onde se garda o sustento (601) ou onde chega o navegante tras a súa travesía (673).

Ademais destes dous significados de “herdade” e “vivenda”, hai dous versos nos que οἶκος adquire un cariz de fogar: estes son os que falan do casamento ou, literalmente, de *levar muller/esposa á casa*. Así, entre outros consellos de administración familiar, Hesíodo recomenda atopar muller á súa hora (Ὠραῖος δὲ γυναῖκα τεδὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι, 695) e, dentro do apartado dos días, considera favorable o cuarto do mes para escoller compañeira de leito (Ἐν δὲ τετάρτῃ μηνὸς ἄγεσθ' εἰς οἶκον ἄκοιτιν, 800). Por último e a modo de curiosidade, Hesíodo emprega tamén οἶκος para o agocho do “sen óso”⁴ en tempo de inverno; este lugar é calificado de ἄπυρος, “sen lume”⁵.

2.2. Muller, fillos e traballadores da casa

Unha vez tratado o concepto de οἶκος e os contextos nos que Hesíodo o emprega, cómpre pasarmos á segunda das tres realidades que no verso 405 se dan como básicas: a muller. Analizaremos as diferentes perspectivas coas que o poeta pon sobre a mesa a figura da muller e a continuación, a propósito da análise da unidade familiar, faremos referencia a outros compoñentes desta, os fillos e os distintos traballadores.

² Único exemplo de μέγαρον nos *Traballos*; West (1978, 252) amosa un paralelismo en *Od.* 17. 521, onde se atopa referido á cabana de Eumeo, polo que a expresión podería pertencer ao repertorio formular.

³ Que aparece nomeado como δόμος (en plural) en 520; este termo aparece no poema tres veces máis, nos versos 96, 153 e 746.

⁴ *Kenning* que encerra o nome do polbo. Por *kenning*, concepto importado da filoloxía xermánica, entendemos unha perífrase poética, é dicir, unha expresión equivalente a unha realidade concreta. No noso poema trátase case sempre de animais, polo que se ten pensado en que este trazo da lingua popular se poida deber a reminiscencias de antigos tabús (West 1978, 289-90).

⁵ O adxectivo destaca aquilo do que carece a realidade expresada polo substantivo: no agocho do polbo, acuático, pouco lume pode haber. Así o explica Waern (1951, 55): «the Greek *kenning* often contains an oxymoron or a paradox».

Así pois, antes de comezar coa análise das diferentes referencias á muller, é adecuado precisar que nos *Traballos* Hesíodo trátase baixo dúas ópticas: unha máis particular, é dicir, a muller dentro da unidade familiar, esposa e nai, e outra máis xeral, como peza da engrenaxe da sociedade ideal que o poeta pretende cos seus consellos. Porén, nun poema de carácter individualista coma este, que en esencia constitúe un compendio de actitudes correctas dirixido a un destinatario concreto, a muller é vista polo poeta como un máis dos acompañantes do personaxe na súa andaina pola vida, no mesmo nivel ca, por exemplo, os amigos ou os veciños: así, está presente na descrición das distintas Idades, nas advertencias e recomendacións para unha vida xusta, nas prohibicións ou nos supersticiosos consellos do catálogo dos días.

2.2.1. A muller como participante da unidade familiar

2.2.1.1. Esposa

En primeiro lugar, dentro das referencias que atanguen á unidade familiar, o principal contexto ao que nos referiremos é o marital, isto é, a muller como compañeira do cabeza de familia. Ademais do xa citado exemplo do verso 800⁶, atopamos entre os versos 695 e 705, no marco dos consellos de administración familiar, todo un compendio de recomendacións sobre esta figura, que a sitúan como peza fundamental da unidade doméstica. Así, en primeiro lugar, o poeta exprón que cando chega o momento é natural que o home procure unha compañeira para preservar a herdade (Ὠραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἀγεσθαι; *Cando esteas en tempo, leva unha muller á túa casa*, 695), o que reforza os consellos vistos dos versos 376-7.

A continuación descríbense certas características do matrimonio, en concreto das idades idóneas de cada un. A muller debía casar a partir do quinto ano da súa nubilidad, isto é, arredor dos dezoito anos⁷: ἡ δὲ γυνὴ τέτορ' ἡβώοι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο (*A muller que pase catro anos de xuventude e logo case*, 698). Polo tanto, había unha grande diferenza de idade con respecto ó marido, cuxo momento ideal era arredor dos trinta: μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πολλ' ἀπολείπων / μήτ' ἐπιθείς μάλα πολλὰ (*Cando non che falte moito para os trinta anos nin pases moito deles*, 696-7). Estas recomendacións vense confirmadas, no caso dos homes, noutros autores arcaicos e

⁶ Neste último destaca o emprego do termo ἄκοιτις, que aparece no poema unicamente neste verso. Este termo, segundo o DGE (s.v. ἄκοιτις), aporta «un matiz afectivo fronte a ἄλοχος», que tamén aparece unha soa vez no poema, falando do adulterio coa esposa dun irmán (329).

⁷ A puberdade situábase nos catorce anos (West 1978, 327).

clásicos (Sol. 27.9, Pl. R. 460e, etc); en cambio, a idade que se defende para as mulleres resulta serodia en comparación con testemuños que temos de diversas épocas: así, as Leis de Gortina (*Inscr. Cret.* 4. 72 xii. 34) afirman que unha herdeira debe casar dos doce en adiante, en X. *Oec.* 7. 5 aparece unha esposa de catorce anos, e mesmo Epicteto (*Ench.* 40) asegura que as mulleres son chamadas κύρια a partir destes mesmos anos (West 1978, 327).

A continuación o poeta indica dúas cualidades fundamentais para a noiva, a virxindade e a veciñanza do futuro marido: παρθενικήν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξεις / τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἥτις σέθεν ἐγγύθι ναίει (*Casa cunha virxe para lle aprenderes bos hábitos, e sobre todo casa coa que vive cerca de ti*, 699-700). A primeira cualidade, cuestión que chega aos nosos días sendo obxecto de disquisicións, é eloxiada por Aristóteles (*Oec.* I, 4, 2), que a considera base da concordia entre a parella (Giovannacci 1971, 133); na sociedade que se nos describe, unha noiva virxe sería capaz de aprender do seu compañeiro *bos hábitos* (ἦθεα κεδνά), polo que o marido se erixe, axudado pola idade, nunha especie de preceptor da esposa.

En canto á proximidade entre os contraentes, é esta unha cuestión que perdurou nas sociedades labregas, como sucedeu coa galega ata hai unhas décadas; disto dan fe diversos refráns populares⁸. A principal vantaxe da proximidade radica en que ambos se coñecerían previamente e terían información, por exemplo, sobre a clase social, posibles e estado de saúde do outro; así evitaríase, *observando ben todo* (πάντα μάλ' ἀμφὶς ἰδών), atopar unha parella con algún defecto oculto, o que provocaría a mofa da veciñanza (γείτοσι χάρματα). Non cabe nesta sociedade pensar en que a proximidade axudase a achegar as herdades de cada un dos esposos, posto que a muller recibía polo xeral un dote material, quedando fóra do reparto das terras —cuestión esta que Hesíodo desaconsella (376-7), o que nos apoia aínda máis—.

Nos catro últimos versos desta pasaxe Hesíodo fai unha valoración total da esposa, cuxa mensaxe principal se sitúa en 702-3: οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληίζετ' ἄμεινον / τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αἴτε κακῆς οὐ ρίγιον ἄλλο (*Ningún botín conquista o home mellor ca unha muller boa, e ningún peor ca unha mala*). Estes versos, de clara orixe proverbial (Canevaro 2013, 189-90), falan dunha muller “boa” e outra “mala”, que

⁸ Fernández Delgado (2014, 107) cita un italiano (*Chi lontano va ammogliare sarà inganato o vorrà inganare*) e un semellante galego (*O que fóra vai casar, tacha leva ou vai buscar*), mentres que Giovannacci nos ofrece un con aínda máis sabor rural (*Moglie e buoi dei paesi tuoi*).

comportan a fortuna e a ruína a un home, respectivamente; porén, as consecuencias deste último tipo de muller detállanse —disto falaremos máis adiante— nos dous versos seguintes, onde o poeta destaca o seu potencial devastador para co home. O feito de que só se amplíe a parte ruín da figura feminina non nos sorprende, pois é habitual que Hesíodo se pronuncie neste sentido, tanto na *Teogonía* coma na obra que nos ocupa⁹. De calquera xeito, a muller, boa ou mala, queda retratada nestes versos como un pilar fundamental para a vida do home: supón nada menos que o maior ben ou o maior mal que este pode acadar. Cómpre dicir, así mesmo, que esta figura á que se lle dá aquí tanta importancia é vista como un botín —emprégase o verbo ληίζω—, algo difícil de conseguir; esta imaxe debeu ser recorrente, xa que se atopa fielmente imitada en Semon. 6 (West 1978, 329).

Finalmente, para rematar de tratar a figura da esposa, é preciso facer referencia ao polémico verso 406:

κτητήν, οὐ γαμετήν, ἥτις καὶ βουσίην ἔποιτο (*ela solicitada, non casada, que vaia tamén atrás dos bois*)

Este verso, que non figura nunha parte dos manuscritos máis antigos, fai unha precisión ao anterior con respecto á muller, parece dar a entender que para o funcionamento da casa cómpre unha escrava (κτητή) que realice labores agrícolas (ἥτις καὶ βουσίην ἔποιτο). Son moitos os autores que consideran este verso espúreo: un deles é West, que con gran criterio aduce que aparentemente lle era descoñecido a Aristóteles, xa que entende en dúas ocasións o γυναικα de 405 como “esposa” (West 1978, 260); ademais, engade que no resto do poema os traballos agrícolas, e en especial guiar os bois, son realizados por homes (δμῶες, dos que falaremos máis adiante), co que este sería o único testemuño dunha muller escrava e que levase a cabo este labor.

Por outra banda, hai quen considera o verso auténtico pero non cre que κτητή se refira a unha escrava ou muller comprada. Nestes termos se expresa Di Lello-Finuoli cando afirma que κτάομαι non ten un significado tan preciso coma ὠνέομαι, verbo este empregado para referirse ás verdadeiras compras de mulleres que facían os antigos gregos e das que dá fe o mesmo Aristóteles (Di Lello-Finuoli 1984, 277). A autora exprón, pois, que o termo κτητή non se refire a unha muller “mercada”, ben fose escrava

⁹ En *Th.* 607-12, o home cuxa esposa é prudente sofre tanto como o que a ten malvada, polo que na pasaxe de *Op.* que estamos tratando a visión é máis optimista.

ou unha esposa —tendo en conta o procedemento arcaico de matrimonio por compra que se considera xa erradicado nos días de Hesíodo—, senón que se refire a unha concubina: é dicir, que na sociedade hesiódica non habería rastro dunha muller adquirida por compra (γυνή ὄνετή), pero diferenciaríase entre a esposa lexítima (γυνή γαμετή) e a concubina (γυνή κτητή), que sería obxecto dun «statuto matrimoniale secundario» (Di Lello-Finuoli 1984: 301).

Non obstante, segundo esta teoría queda sen resolver por que esta muller guiaría os bois, labor que en todo o poema se lle atribúe unicamente a escravos masculinos (δμῶες). Di Lello-Finuoli (1984, 300-1) non descarta a posibilidade —na nosa opinión, atrevida— de que δμῶος poida presentar en Hesíodo os xéneros masculino e feminino, pois non atopamos no poema exemplos de δμωή; deste xeito, os traballos servís agrícolas serían propios de homes e de mulleres, o cal resulta certamente inverosímil dada a esixencia física de moitos deles.

En todo caso, para rematar coa caracterización da esposa no noso poema, temos que ter en conta que, se damos por auténtico o verso 406, teríamos que recoñecer que na sociedade hesiódica houbera cabida para dous tipos de relacións matrimoniais simultáneas. Paréceme esta unha cuestión tan intrigante como difícil de resolver.

2.2.1.2. Nai

Así pois, continuando coa análise da figura feminina dentro da unidade familiar, a seguinte faceta destacable é a maternal, estreitamente relacionada coa marital. No poema as referencias á figura da nai son escasas, a diferenza das de pais e fillos, que a miúdo son obxecto, como veremos, de relacións e comparanzas entre si. Non obstante, hai no poema un reducido espazo para o rol maternal que trataremos a continuación, centrándonos en dous aspectos: a concepción e a crianza. O primeiro deles é o que Hesíodo considera máis importante: segundo a liña de utilitarismo que vimos vendo no poema, as nais son fundamentais por garantir a continuidade das casas e da sociedade en xeral. Así, se os homes actúan rectamente, a terra está libre de guerras e reina a εἰρήνη κουρότροφος, *a paz, nutriz de mozos* (Canevaro 2013, 189); a nivel particular obteñen, entre outros beneficios, que as mulleres pairan fillos semellantes a eles (τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι, 235), mentres que se actúan con insolencia (ὕβρις), Zeus ocúpase de que as mulleres non dean a luz e do consecuente devecer das casas (οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι, 244).

Con respecto á crianza, atopamos outras dúas referencias: unha (130-1) atópase na descrición dos homes da Idade de Prata, e outra (519-20) no catálogo dos rigores do mes de Leneón. Así, o poeta asegura que naquela segunda caste de homes *por cen anos criábase o neno á beira da súa solícita nai enredando, inocentiño, na súa casa*: vemos polo tanto á muller como unha nai bondadosa, responsable do correcto crecemento dos fillos, e podemos intuír que o seu lugar de estancia maioritario vai ser o fogar (West 1978, 288). Do mesmo xeito nos leva a opinar a pasaxe do mes invernal, onde se nos mostra a unha xove doncela que, mentres zoa o Bóreas, descansa no leito en compañía de súa nai, dentro da casa¹⁰. Así pois, entendemos que o lugar máis frecuentado pola muller duns certos posibles¹¹ era o interior da vivenda, tal como sucedía, por exemplo, na Atenas da Época Clásica.

Unha última referencia anecdótica atopámola no epílogo do poema, ao remate do catálogo dos días, cando o poeta explica que dentro dos días indiferentes, un mesmo día pode empezar mal e acabar ben ou viceversa. Faino cunha elocuente imaxe: ἄλλοτε μητρική πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ (*un día unhas veces é madrasta, outras nai*, 825); queda aquí patente, pois, a proverbial maldade das madrastas e a presunta benignidade das nais.

2.2.2. A muller na sociedade: visión xeral hesiódica

Unha vez tratadas as facetas marital e maternal, procederemos a describir brevemente a visión máis xeral da muller que Hesíodo nos transmite en determinadas pasaxes, que condicionará a miúdo o ideal de actuación do home. Tal como viamos anteriormente, cando dos versos 702-5 só un eloxiaba a muller e os outros tres explicaban os seus inconvenientes, esta vai ser a tónica habitual no poema: un tinte negativo. Abundan para amosar isto dous exemplos, destacados pola aparición de cadanseu *hápax* referido á muller: πυγαστόλος (*de cu recachado*, 373) e δειπνολόγης (*papacheas*, 704).

O primeiro dos exemplos enmárcase nunha serie de consellos domésticos que se ofrecen antes do calendario do labrador; o poeta aconsella ao seu irmán que aforre, que

¹⁰ Hai quen atopa nesta pasaxe unha alusión á inactividade da muller, confrontándoa co sufrido home ao que se lle aconsella en 493-5 que non estea inactivo no inverno (Ercolani 2010, 334).

¹¹ A familia á que pertencen a moza e a muller do 520 *ss.* parece non sufrir estreitezas: ademais de estar decansando —poderían non estar ao frío aplicándose o tear, pero non é o caso—, a moza bañouse e untouse con aceite, polo que tiña acceso a un produto de hixiene persoal, ben escaso nunha sociedade campesiña. Non obstante, Ercolani (2013, 311) opina que podería tratarse dun motivo narrativo, xa que é unha escena típica do *epos* homérico.

teña un fillo só e que teña coidado coas mulleres: μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω / αἰμύλα κωτίλλουσα, τειν διφῶσα καλιήν· / ὅς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φιλήτησιν (*Que non che troque o sentido unha muller de cu recachado con falas gaioleiras mentres busca o teu celeiro. O que confía nunha muller, en ladróns confía*, 373-5).

Se ben este tipo de advertencias son frecuentes nos textos sapienciais (West 1978, 251), neste caso debemos relacionala coa recorrente preocupación de Hesíodo pola prosperidade do οἶκος, da que depende, en última instancia, a supervivencia do labrego. Esta pasaxe foi obxecto de distintas interpretacións, e en concreto o adxectivo πυγοστόλος¹²: algúns toman como punto principal a distracción que a muller provocaría no home para poder aproveitar os seus haberes (Canevaro 2013, 188-9), e outros consideran esta unha muller coqueta que cos gastos conseguintes do seu estilo de vida esgotaría o exíguo cabaceiro do labrego. Isto último é desmentido por West, quen aduce que a seducción dun home por parte dunha muller non é propia da forma de namorar dos gregos, e que o verbo διφάω (374) significa, máis ca *buscar*, *furgar* ou *remexer* en algo, polo que toma a pasaxe nun senso máis literal e considera que esta muller sería un perigo porque enganaría ao home *con falas gaioleiras* para rouvalo (West 1978, 250-1)¹³. Vox, no seu estudo do hápax πυγοστόλος, conclúe que esta muller podería ser unha concubina que fixese peligrar a estabilidade da unidade familiar (1980, 177). De calquera xeito, a idea principal reside no último destes versos, que compara a muller en xeral —γυναικί non vai acompañado de artigo— con ladróns ou enganadores¹⁴, do mesmo xeito que en Semon. 7.55 —aquí expresado por κλέπτω—, onde unha mala muller engana/rouba os veciños¹⁵. En conclusión, a muller queda retratada nesta pasaxe como un ser malicioso que pretende aproveitarse do home mediante enganar, polo que podemos pechar co comentario de Giovannacci: «è pericolosa la fiducia cieca nelle donne» (1971, 92).

¹² Hápax formado a partir de στέλλω (v. med. *prepararse, engalanarse*) e πυγή (*cu*). A aparición desta última en Hesíodo sorprende por tratarse dunha palabra tabú na linguaxe épica, o que fai pensar nunha certa relación co xénero do iambo no tratamento de certos temas: así, Semónides (7. 76) emprega o adxectivo ἄπυγος (*sen cu*) para unha muller horrorosa e torpe, a nacida do mono.

¹³ Estes roubos terían, segundo West, o mero fin de alimentarse: «Women stole food because they were kept half-starved by their husbands, who resented their habit of eating» (West 1978: 251).

¹⁴ Se ben na tradición manuscrita atopamos tanto φιλήτης coma φηλήτης, o seu significado varía pouco.

¹⁵ Véxanse os continuos paralelismos que se atopan entre o poeta de Ascra e o de Amorgos en temas relativos á muller. A relación entre Hesíodo e a poesía lírica é notable sobre todo na estrutura dos poemas (R. Adrados 2001, 198-9), aínda que nos *Traballos* hai certas afinidades temáticas con este xénero, que lle confiren un especial interese.

A segunda referencia á muller en xeral que imos tratar sitúase nos versos 704-5, continuación da pasaxe comentada anteriormente: δειπνολόγης, ἢ τ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ εἶντα / εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῶ γήραϊ δῶκεν (*Unha papacheas, que por forte que sexa o home o queima sen facho e o entrega a unha vellez prematura*). Dos versos que preceden a estes xa dixemos no apartado sobre a esposa que expresaban a importancia desta na vida do home; porén, imos analizar agora estes, onde o poeta fala en ton xeral para ampliar información sobre a muller mala que leva o home á ruína. Así, esta muller é calificada de δειπνολόγης (*papacheas*), un elocuente *hárax* composto de δειπνον (*comida, banquete*) e λοχάω (*estar emboscado, axexar*), que nola fai imaxinar continuamente á espreita de que chegue o home para aproveitarse dos beneficios que traía, en primeiro lugar xa do sustento (Giovannacci 1971, 134). Vemos, xa que logo, que aquí segue a liña do διφῶσα καλήν de 374, entendámolo metaforicamente ou non: a muller como carga para o home, empregando as súas malicias para vivir folgadamente. Relativa a esta vida folgada é a imaxe do último verso, onde nos di que a muller *queima sen facho* ao home: este *adynaton* móstranos que na sociedade da época para que a muller vivise cómoda o home tiña que andar abrasado, e polo tanto experimentase unha *prematura vellez*. Esta información fai presumir que a terra na que Hesíodo situaba ao seu home ideal non permitía grandes farturas.

Por último, para rematar coa análise da figura feminina, traeremos a colación un verso no que o poeta fai referencia á condición sexual das mulleres, o cal non é para nada habitual no xénero: así, no marco da descrición da estación estival, cando se nos explica como se comporta a natureza neste tempo, aparecen as mulleres calificadas co infrecuente adxectivo μαχλός en grao superlativo, isto é, *moi luxuriosas*. Non obstante, esta referencia non é máis ca unha nova pincelada do escuro verniz que Hesíodo aplica ás mulleres, pois a continuación se nos di que os homes se atopan ἀφαιρότατοι (*moi frouxos*), asoballados polos continuos labores agrícolas desta estación; polo tanto, é moi probable que as mulleres signifiquen novamente un perigo para os homes, pois coa súa *luxuria* —á que axudarían tamén os bos viños mencionados varias veces— distraerían ao home das súas tarefas, significando así unha ameaza para a produción do οἶκος (Canevaro 2013, 192).

2.2.3. Os fillos

Pois ben, tras as observacións realizadas sobre a compañeira de vida do destinatario deste poema, falaremos agora doutros compoñentes importantes da unidade familiar, os fillos, que constituirían o terceiro piar, co pai e a nai, nos que se sustenta aquela. Así nolo deixa ver o poeta no verso 399 e seguintes, onde advirte ao seu irmán de que, se non traballa, pode verse necesitado e ter que se botar a pedir coa muller e os fillos, é dicir, con todo o que ten (ἐργάζεο νήπιε Πέρση, / [...] μή ποτε σὺν παίδεσσι καὶ γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων / ζητεύης βίον κατα γείτονας; *Traballa, necio Perses [...] non sexa que logo, con mágoa no corazón, canda os fillos e a muller procures mantenza onda os veciños*). Ademais, como vimos falando, o coidado dos fillos recae nas nais, e non sempre as beneficia: en 602-3 recoméndase procurar unha ἔριθος ἄτεκνος (*criada sen fillos*), xa que *unha criada aleitando é molesta*. A continuación daremos conta das recomendacións que Hesíodo fai ao longo da obra con respecto aos fillos e á relación con seus pais.

Así, o principal consello que o poeta lle dá a Perses neste contexto é que teña un fillo só, como vimos ao falar do οἶκος: μουνογενῆς δὲ πάις εἴη πατρώιον οἶκον φερβέμεν (*Oxalá teñas un único fillo para que manteña a casa paterna, 376*). Este precepto trascendeu ata épocas posteriores, por testemuños que temos, entre outros, de Platón e Licurgo —este por referencias de Plutarco— (West 1978, 251). Esta medida estaría con seguridade motivada polas dificultades de supervivencia que pasaban as familias numerosas nas circunstancias da sociedade que vimos estudando, xa que, se ben os fillos cumprían para as tarefas agrícolas, recibían unha parte da herdanza segundo era costume, co que o fraccionamento da terra acababa provocando que esta fose insuficiente para manter a poboación. Este parcelamento excesivo xa foi sinalado por Aristóteles (*Pol.* 1265b) como un factor de crise económica e social (Ercolani 2010, 276).

Deste xeito, aínda que o poeta defende a preservación das herdades, tamén é consciente de que os fillos son necesarios, e non descarta que poidan chegar a manterse, se Zeus o permite: ῥεῖα δέ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον· πλείων μὲν πλεόνων μελέτη, μείζων δ' ἐπίθήκη (*Facilmente podería Zeus fornecer a máis de inmenso benestar; cantos máis, máis coidado, pero máis proveito, 379-80*). Así, aínda que Hesíodo ten precisamente un problema de herdanza con seu irmán, parece que

antepón as súas posibles carencias na crianza, motivadas por non ser vinculeiro (Verdenius 1985, 180) e non as quere para os descendentes de Perses —e do home en xeral—. Ademais, desexa que esta medida teña continuidade —v. 378, considerado espúreo por parte da crítica—.

En canto as relacións entre pais e fillos ideais para o poeta, temos os principais testemuños na descrición da sociedade dos *quintos homes* (174-201) e da cidade dos homes xustos (225-237). Así pois, na primeira, paradigma da iniquidade, os fillos non se asemellan aos pais, mentres que na segunda, exemplo de rectitude, si: esta semellanza entre pais e fillos é considerada unha virtude, do mesmo xeito que a súa ruptura era tema recorrente nas maldicións orientais (West 1978, 199). Por outra banda, o desprezo cara os pais anciáns por parte dos fillos, a falta de gratitude en pago pola crianza e as inxurias dirixidas a eles son feitos moi reprobados e ofensivos para os deuses (185-8), e acaban provocando un castigo de Zeus (331-4).

2.2.4. Traballadores da casa: *δμῶες, θής, ἔριθος*

Para rematar de tratar a unidade familiar que se nos presenta no poema, faremos referencia ás persoas que formarían parte dela sen estar unidas por lazos de sangue á familia: os distintos traballadores que contribuirían á prosperidade do οἶκος. En primeiro lugar trataremos a figura dos *δμῶες*, a que máis frecuentemente atopamos, e despois falaremos do *θής* e a *ἔριθος*, dos que temos só cadansúa referencia.

Así, o concepto de *δμῶος*¹⁶, que aparece oito veces no poema, lévanos a reflexionar sobre o *status* do labrego que Hesíodo tería en mente á hora de aconsellar a seu irmán: se ben non ten unha posición económica elevada —sobranceiras son as alusións a escorrentar a fame—, tampouco é o último elo da cadea, xa que conta con estas persoas de inferior *status* para axudalo. Para precisar datos sobre estes “axudantes” do campesiño, cómpre indicar que aparecen citados sempre relacionados con tarefas do agro, coma a arada (459), a sementeira (469-70), a seitura (573) ou a malla (597); dísenos que teñen unhas vivendas —as *καλιαί*, que eles mesmos constrúen— para pasar, polo menos, os meses de inverno (502-503), polo que non parecen vivir na casa familiar, e fálase de repartirlles alimento (*ἀρμαλὴν δατέασθαι*, 765), o que evidencia unha dependencia con respecto ao labrego cabeza de familia.

¹⁶ Sigo o texto de Fernández Delgado, quen opta por esta forma, se ben outros editores coma West presentan en 430 e 470 a forma *δμῶός*.

O tipo de dependencia da que serían obxecto dá lugar a numerosas disquisicións: mentres que na Época Clásica está demostrado que existían escravos, con todas as características que os definen, chamados δοῦλοι —termo que non atopamos na obra do autor, á vista de Hofinger (1978)—, no poema non temos datos suficientes para saber se os δμῶες cumprirían na sociedade da época con este mesmo esquema. A cuestión é analizada polo miúdo por Edwards, que repara, entre outras cousas, en que traballan no agro xuntamente co “amo” e en que non hai indicios de comercio con eles, e extrae a seguinte conclusión (Edwards 2004, 105):

Within the framework of Meillassoux’s model Ascra corresponds more closely to the domestic society than to the more complex slave society. [...] It is certainly the case that the presence of slaves in Ascra creates a status hierarchy, a degree of stratification, but in terms of Meillassoux’s model of slavery, this feature of Hesiod’s village does not in itself imply a high degree of complexity, such as characterizes the full-blown slave society.

Pois ben, o que temos claro acerca dos δμῶες —termo que se vén traducindo por *escravo*— é a súa vinculación coas tarefas do agro, ás que son apremiados en distintas ocasións (573, 597), pero das que tamén teñen ocasión de descansar, despois de que quede asegurada a mantenza para o gando: Δμῶας ἀναψῦξαι φίλα γούνατα καὶ βόε λῦσαι (*que os escravos descansen as pernas e desaxuguen os bois*, 608). Por isto supoñemos que os homes que aparecen en 441-447 guiando os bois e sementando poderían ser tamén δμῶες, pois o que vai por detrás tapando a semente si que o é (471): de ser así, teríamos algún datos sobre as súas características, en concreto sobre as súas idades, pois hai preferencia polos homes maduros para favorecer a concentración e o bo facer nos labores: τοῖς (βουσίην) δ’ ἅμα τεσσαρακονταετῆς αἰζηρὸς ἔποιτο [...] ἐπὶ ἔργῳ θυμὸν ἔχων (*Que vaia detrás deles un home rexo de corenta anos [...] que teña o sentido no traballo*, 441, 444-5).

Por outra banda, o verso 602 dá testemuño de dúas figuras servís vinculadas tamén ao οἶκος, o θῆς e a ἔριθος: θῆτά τ’ ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον / δίξεσθαι κέλομαι (*Recoméndoches que procures xornaleiro sen casa e busques criada sen fillos*). As diferenzas destas dúas figuras con respecto aos δμῶες en canto á súa posición social non están moi claras, pero a opinión xeral é que serían persoas libres, aínda que moi pobres (West 1978, 310), polo que non dependerían estritamente do amo. Edwards (2004, 107) defíneos como traballadores en terra allea a cambio dun salario — e non da mantenza coma os δμῶες, 765—, e de igual modo se expresa West (1978, 250)

aludindo ao verso 370: μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄκριος ἔστω (*O salario tratado de palabra cun amigo, sexa suficiente*); este φίλος sería, xa que logo, o braceiro do que falamos. Se o amo ofrecese un salario suficiente, gañaría o seu respecto, polo que parecen ter unha relación máis achegada ca cos δμῶες. En resumo, trataríase de xornaleiros que traballarían para un οἶκος de máis posibles cando neste houbera escaseza de man de obra, opción para eles preferible a traballar a súa insuficiente ou improdutiva terra (Edwards 2004, 106).

En canto á ἔριθος, trátase do correlativo feminino¹⁷ do θής: estaría na situación antes descrita con respecto ao amo, igualmente asalariada (Ercolani 2010, 361), pero adicada a tarefas máis liviás e relacionadas coa casa, coma gardar o celeiro, moer o grao ou, sobre todo, fiar¹⁸ (West 1978, 310). Desta figura, que traducimos por *criada*, dise que é preferible escollela ἄτεκνος (*sen fillos*), pois se ten algún pequeno ao que lle dar de mamar (ὑπόπορτις) resulta molesta para o amo, ao reducirse a súa eficiencia nos labores. Unha recomendación similar encontramos para o θής, a quen se recomenda escoller ἄουκος (*sen casa*): non é posible cos datos que temos esclarecer onde viviría, se na casa familiar ou pasaría temporadas nunha κολία coma os δμῶες, pero o que si supomos é que, non tendo casa, o seu salario sería máis modesto, e a probabilidade que marchase á busca de mellores condicións sería mínima (West 1978, 310). Así pois, o consellos que ofrece o poeta sobre a escolla de empregados deixan ver que a prioridade para un amo sería que estes se centrasen nas necesidades da súa casa e familia, de aí que se prefira escollelos libres de cargas (Edwards 2004, 107).

2.3. Os animais

Unha vez terminado o comentario sobre as dúas primeiras realidades fundamentais para o labrador caracterizado no poema, οἶκος e γυνή, cómpre referírmonos agora ás ferramentas animadas sen as que sería imposible entender a vida do labrego nin os labores que desempeña: os animais, representados no verso 405 polo βούς ἀποτήρ.

Así pois, non é casualidade que o conxunto dos animais que podía posuír un campesiño para as súas tarefas ou o seu sustento estea representado no devandito verso

¹⁷ Maioritariamente feminino, se ben en *Il.* XVIII 550, 560, na descrición do escudo de Aquiles, aparece con xénero masculino. En 550 vemos que estes xornaleiros participan tamén na sega, coma os δμῶες hesiódicos.

¹⁸ Fiar a la sería a súa actividade máis habitual, se temos en conta os testemuños de *D.* 57. 45 e *Theoc.* 15. 80 (Ercolani 2010, 361). Incluso atopamos o verbo denominativo ἐριθεύω, cando se refire a mulleres, significando *fiar*, por exemplo, en *LXX To.* 2. 11 (Bailly, s.v. ἐριθεύω).

formular polo boi: este é, con diferenza, o animal que máis se documenta na obra de Hesíodo, e en especial nos *Traballos*, a maior parte das veces en parella. Os bois están relacionados sempre coas tarefas do agro, de xeito especial, coa arada (429, 434, 441 etc), aínda que tamén coa sementeira (468) e, en xeral, co propio traballo (438, 581). A súa cualidade máis apreciada era a forza, que, á luz dos versos 436-8, estaría na súa plenitude aos nove anos do animal: βόε δ' ἔνναετήρω / ἄρσενε κεκτῆσθαι· τῶν γὰρ σθένοϛ οὐκ ἀλαπαδνόν, / ἥβης μέτρον ἔχοντε· (*Faite con dous bois de nove anos, machos; a súa forza non se esgota, pois están en plena xuventude*). Deste xeito, formarían parte do equipamento esencial da casa (Edwards 2004, 142). O labrego previsor, ideal que Hesíodo transmite, ten que ocuparse de ter mantenza para a súa xugada de bois, pois, en caso contrario, podería ver o seu ano arruinado se non llos emprestasen para facer os labores; así, o inverno para eles é tempo de estaren na corte e alimentarse ben (West 1978, 272).

Para tomar conciencia da súa importancia no esquema do οἶκος abundan os dous seguintes exemplos. Do verso 348, οὐδ' ἂν βοῦϛ ἀπόλοιτ', εἰ μὴ γείτων κακὸϛ εἶη (*e non lle morrería o boi se non ten un mal veciño*) extráese que a súa falta, por perdérense ou seren roubados, resulta unha traxedia, e só pode darse se non se ten un bo veciño, de onde se deduce que nunha aldea coma Ascra os veciños estarían sempre en contacto e terían un certo control uns sobre outros (Edwards 2004, 143). Nos versos 606-7 o poeta insta a, no final do verán, deixar procuradas herba e palla abundas para o ano, para mantenza dos bois e dos machos: χόρτον δ' ἔσκομίσαι καὶ συρφετόν, ὄφρα τοι εἶη / βουσί καὶ ἡμιόνοισιν ἐπηετανόν (*Fornécete de herba e palla, para que bois e mulos teñan dabondo*): só despois de ter isto preparado poden descansar os escravos, polo que queda claro que é unha cuestión fundamental. Por último, contan con tres referencias no catálogo dos días: o día oito aconséllase para capalos (790), o dez para amansalos (795) e o 29 para xunguilos (815-6).

Aparte dos bois, no poema aparecen outros animais aos que se debe facer referencia. Salientables son os μήλα¹⁹, que aparecen nos *Traballos* como símbolo de riqueza: os afortunados homes da Idade de Ouro eran ἀφνειοὶ μήλοισι (*ricos en rabaños*, 120), morreron heroes loitando polos μήλα Οἰδιπόδαο (*rabaños de Edipo*, 163) e o poeta aconsella o traballo para que os homes se volvan πολύμελοί τ' ἀφνειοί τε

¹⁹ *Gando menor*. Hesíodo, a diferenza de Homero, só o emprega en plural (Hofinger 1978, s.v. μῆλον²).

(*ricos en gando e opulentos*, 308). Estas expresións son propias dunha sociedade na que a posesión de gando era un dos indicadores de riqueza, do que se deduce que a economía estaba baseada en grande medida no pastoreo (Ercolani 2010, 244). Non obstante, tras constatar que os bois son os animais presentes en todas as tarefas que se describen e que non hai no poema referencia ningunha á actividade pastoril²⁰, e tendo en conta que dúas das tres referencias que temos remiten a un contexto mítico, atrevémonos a pensar que as de 120 e 163, e mesmo a de 308, sexan expresións cun pouso formular, é dicir, que a economía da época na que se sitúa o noso poema xa non teña os seus alicerces no pastoreo, senón máis ben na produción agrícola, para a que é indispensable o gando maior.

En canto a outros animais dos que temos noticia, destacan os machos ou mulos, equiparados aos bois en 607, pero con moitas menos aparicións no poema, as cabras, das que se consome o leite (590), os cabritos, dos que se aproveita a pel (543) e a carne (592), e as ovellas, das que os homes xustos extraen abundante la (234). De bovino (βούς, sen artigo) sabemos que se emprega a pel para o calzado (541), os nervios para o cosido da roupa (543) e a carne (591), que Fernández Delgado supón só para os días de asueto (2014, XXXV). Sobre carneiros, porco²¹ e cabalos só recibimos consellos no catálogo dos días; do can só atopamos que se insta ao labrego a manter ben un para defender a facenda dos ladróns (604) e, por último, das abellas vemos que aparecen nas aciñeiras dos homes xustos (233), polo que entendemos que se lles aproveitaría o mel, aínda que isto só sabemos que o facían os abesouros (305, *Th.* 594-5).

Pois ben, tras a análise das distintas referencias que atopamos nos *Traballos* aos animais, vemos que estes, o seu traballo e os seus “froitos” facilitarían en grande medida a vida ao noso home, como é natural nunha sociedade rural coma a estudada. Ademais, cómpre recoñecerlles o seren ferramentas fundamentais para o amo, axudándolle a acadar o seu sustento en tempo e afastar polo tanto a fame, e incluso o seren indicadores de certa riqueza.

²⁰ Aínda que si temos unha referencia da posesión dun rabaño —en 787 dísenos que o 6 bo día para choer un ovil— non se nos fala nos *Traballos* de actividade pastoril. En cambio, en *Th.* 23 dísenos que Hesíodo andaba coas ovellas cando as Musas lle aprenderon o canto.

²¹ Problemática é a interpretación de κάρπος: Edwards e Ercolani considérano xabaril, West “xabaril doméstico”, e indica que en Hesíodo non se fala de porcos; en cambio Hofinger, a quen seguimos aquí, considérao porco, a diferenza doutros exemplos de Hesíodo (*Sc.* 172, 387), pero advirte que tanto o noso poeta coma Homero empregan este termo tanto para porco como para xabaril. Cumpriría unha análise de todos os exemplos de κάρπος na épica e os seus respectivos contextos para resolver a situación.

3. O traballo

Pois ben, tras a análise levada a cabo do contexto máis “físico” onde se desenvolvería o home ideal hesiódico, procedemos agora a abordar o contexto máis “moral” que determinaría o seu camiñar pola vida. Organizarémolo arredor de dous eixes, as cuestións fundamentais de *traballo* (ἔργον) e *xustiza* (δίκη): sobre elas xira o fío da narración en todo momento, xa que, se ben o seu núcleo principal de desenvolvemento abrangue dende a fábula do falcón e o reiseñor ata o comezo do calendario agrícola (202-413), atópanse en todo o poema referencias a elas. A partir destes trataremos outros temas relacionados cos dous anteriores, que o poeta vai debullando e relacionando entre si, secundarios pero relevantes: destacamos os máis abstractos da *ociosidade* (ἀεργίη), a *insolencia* (ὑβρις), ou da *previsión*, representada polos termos ὄρη e μελέτη e os seus derivados, así coma os máis prosaicos dos *recursos* (βίος) ou a *riqueza* (πλοῦτος); será tamén obxecto de análise o papel que xogan os deuses, e en especial Zeus, na aplicación ou cumprimento destas normas sociais. Con este pormenorizado estudo pretendemos, pois, describir o modelo humano hesiódico.

En primeiro lugar procederemos a tratar o concepto de *traballo* (ἔργον), que está presente xa no comezo, no verso 20, tras o proemio de rigor e a presentación das dúas Érides —postulado que dá pé a entrar en materia con este tema—, e no epílogo da obra (827), pechando o catálogo dos días, o que transmite certo aspecto de composición circular e que dá pé a situalo como materia principal da obra. Del derivará, segundo Fernández Delgado (2014, 61), o tema da xustiza²², que se ben parece ter unha certa dependencia co que nos ocupa, será considerado aquí como de igual importancia pola frecuencia con que aparece e a profundidade con que se trata.

Para abordar máis polo miúdo este *macrotema* e prestar atención aos exemplos concretos que nos aporten datos do código de valores obxecto do noso estudo, realizaremos a análise por partes, diferenciando diversos aspectos dependentes do tema principal: así, exporemos os motivos que se dan para impulsar ao traballo, a súa finalidade e as consecuencias derivadas del, trataremos determinadas características que o definen e, por último, falaremos do seu eterno contrapunto, a ociosidade, referindo en que medida esta se identifica con Perses.

²² Non obstante, outros autores confírenlle máis importancia á xustiza atendendo a criterios de orde na estrutura do poema (Clay 2003, 42-3).

3.1. Razóns para o traballo: Éride *boa*, riqueza

Pois ben, as razóns que conducen o home ao traballo aparecen brevemente detalladas nos versos 20-24, no marco do mito das dúas Érides, e onde se rexistra por primeira vez o termo ἔργον (20). Dentro destas razóns podemos diferenciar dúas: a Éride *boa* (ἀγαθὴ Ἔρις), que podemos considerar o verdadeiro fenómeno motriz, e a riqueza (πλοῦτος), esta última influínte nos homes mediante un proceso de “imitación” que seguidamente detallaremos. Así, a creación da Éride boa e a súa presentación no inmediato comezo do poema non deixa de sorprenden: estamos, segundo algúns expertos, ante un caso de *Begriffsspaltung* ou división conceptual, isto é, o tratamento ambivalente dun determinado concepto que pode ser útil dende distintos puntos de vista (Ercolani 2010, 124-5)²³; se ben na *Teogonía* Hesíodo deixara clara a xenealoxía de Éride e o seu carácter funesto, nos *Traballos* recorre a esta ambivalencia ou creación *ex novo* na procura dun apoio divino²⁴ para o traballo ao que quere instar a Perses. A Éride *boa* convértese, coa súa orixe mítica, na forza motriz que impele a traballar o home, incluso ao nugallán: ἢ τε (Ἔρις) καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει (*Ela mesmo impulsa o preguiceiro ao traballo*, 20).

Por outra banda, a riqueza xoga un papel importante no impulso que o home recibe para se entregar ao labor²⁵: εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζει / πλούσιον (*Pois cobiza o traballo aquel que ve rico / a outro*, 21-2); σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῆσιν, / ὧδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι (*se nas túas entrañas o teu corazón debece pola riqueza, / procede así e fai traballo sobre traballo*, 381-2). As causas da riqueza do veciño son o seu afán por cultivar as terras (ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν) e gobernar ben a casa (οἶκον εὖ θέσθαι), nocións recorrentes neste poema, que constitúen o fundamento da vida do labrego: así, se a aquel lle vai ben realizando con tino estas actividades, motivará o ζῆλος (23), κότος (25) e φθόνος (26) dos homes do seu arredor. Estas nocións, que se moven no ámbito da *envexa* (ζῆλος, φθόνος) e do *rencor* (κότος)²⁶, son as empregadas polo poeta para verbalizar o sentimento de emulación no que se vían atrapados (Hofinger, s.v. ζηλόω) os homes: non casan —sobre todo κοτέω— totalmente co sentido da Éride que Hesíodo quere transmitir, polo que se

²³ Ercolani (2010, 125) afirma, así mesmo, que tamén en Homero hai rastro dunha éride —non sempre personificada— positiva: *Od.* VI, 92; VIII, 210, etc.

²⁴ *A outra xerouna antes a negra Noite / e o Cronida de elevado trono* (*Op.* 17-8).

²⁵ A importancia da riqueza nesta sociedade explícasenos máis tarde, en 313: πλούτῳ δ' ἄρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ (*Honor e sona acompañan a riqueza*) (West 1978, 147).

²⁶ LSJ s.v. ζῆλος, κότος, φθόνος.

cre que estes versos poidan ter orixe proverbial, e mesmo hai quen atopa paralelos orientais (West 1978, 147). Outros estudosos atopan unha explicación de tipo estilístico, a aliteración de sons (Ercolani 2010, 130). De calquera xeito, a riqueza allea era quen motivaba nos homes estes sentimentos que os impelían a traballar polo propio progreso.

3.2. Finalidade do traballo

En canto á finalidade do traballo, queda claro que se trata da prosperidade do οἶκος (Fernández Delgado 2014, XXXIV), para a que é imprescindible a consecución de recursos (βίος ou βίोटος, máis frecuente a primeira); esta permite, á súa vez, escorrentar a fame, saldar as débedas contraídas e evitar así a penosa situación de andar a pedir. Estas cuestións quedan aclaradas nas dúas alocucións a Perses que enmarcan a sección sobre o traballo, situadas nos versos 298 a 307 e 397 a 404. Na primeira delas o poeta asegura que traballar garante o favor de Deméter, e fai á deusa responsable de que celeiro conteña *vida*²⁷ (ἐργάζεω [...] ὄφρα / [...] φιλέη δέ σ' ἐυστέφανος Δημήτηρ / αἰδοίη, βίोटου δὲ τεῖν πιμπλήσι καλιήν; *traballa... para que /... te ame a venerable Deméter / ben coroada e encha de fartura o teu celeiro*, 299-301); en 300 deixa ver tamén que, se o labor propicia a esta deusa, produce a aversión da Fame, personificada para establecer a antítese con aquela (Ercolani 2010, 241). No apóstrofe a Perses dos versos 397-404 o poeta dá novos datos: extraemos deles que a falta de recursos obrigaría ao labrego a pedirillos aos veciños²⁸ (ζητεύης βίोटον κατὰ γείτονας, 400), que nun principio accederían a darlle, pero máis tarde se negarían (δῖς μὲν γὰρ καὶ τρις τάχα τεύξεαι ἦν δ' ἔτι λυπηῆς, / χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις; *Poida que a consigas dúas ou tres veces, pero se de novo molestas nada lograrás*, 401-2). A boa relación cos veciños foméntase, xa que logo, co traballo, pero tamén co pagamento das débedas, cuxa única referencia nos *Traballos* se atopa en 404: ἀλλά σ' ἄνωγα / φράζεσθαι χρειῶν τε λύσιν λιμοῦ τ' ἀλεωρήν (*Ao contrario, aconsélloche que penses en liquidar as débedas e en zafar da fame*, 403-4).

3.3 Consecuencias derivadas do traballo

Así pois, en relación co punto anterior, abordaremos a continuación algunhas consecuencias que, segundo os datos que temos, derivarían deste. A principal sería o

²⁷ O galego presenta, coma o grego, un significado metafórico deste termo.

²⁸ Esta pasaxe reflicte unha situación habitual nesta comunidade rural, a do préstamo, unha transacción entre veciños na que non hai indicios de usura, pois calquera podía precisar dela nalgún momento; as normas polas que se rexe están presentes en 349-51 (Fernández Delgado 2014, XXXIV).

poder adquisitivo, proveniente da obtención de riqueza, a cal analizamos anteriormente nas causas: este permitiría ao home lograr abundancia de facenda —isto é, ser πολύμηλος— e de recursos —ser ἀφνειός²⁹— (308), e comprar a herdade doutro veciño (ὄφρ' ἄλλων ὠνή κληρον, 341), se a prosperidade o acompañase, o cal se gaña co respecto aos deuses (336-40). Cos deuses están relacionadas tamén outras dúas consecuencias: unha refírese a gañar o favor divino (καὶ τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν (ἔσσειαι); *e traballando serás moito máis querido para os inmortais*, 309), e a outra, incluída na fórmula de bendición final οὐ μακαρισμός, a acadar a felicidade (τάων εὐδαιμόνων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα / εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν; *Ditoso e afortunado aquel que coñecendo todo isto / traballa libre de culpa ante os inmortais*, 826-7). Neste último exemplo o propio traballo vai acompañado dunha condición, a de non transgredir ningunha das normas, expresadas no catálogo das prohibicións, que comportan castigo divino (Fernández Delgado 2014, 114). Outras consecuencias derivadas da laboriosidade serían a envexa do nugallán (τάχα σε ζηλώσει ἀεργὸς / πλουτεοῦντα; *Axiña serás a envexa do home folgado / ao te faceres rico*, 312) e o desfrute dos froitos do propio traballo que farían en festas³⁰ os homes xustos ([ἰθυδικεῖς ἄνδρες] θαλίης δέ μεμηλότα ἔργα νέμονται; *os homes de rectas sentenzas... gozan nas festas dos froitos do seu traballo*, 231).

3.4. Características do traballo: orde, relación coa divindade, honorabilidade

Procederemos agora a dar conta de diversas características asociadas ao traballo no poema: a principal recomendación sobre el consiste na orde, a cal aconsella Hesíodo a seu irmán, pero atopamos tamén referencias á súa relación coa divindade, e á honorabilidade que o ser laborioso comporta. A primeira destas cuestións aparece verbalizada con termos coma κοσμέω, μέτρον ou καιρός, relativos á orde propiamente dita, e relacionada con outros coma ὄρα e os seus derivados ou μελέτη, que se refiren ao concepto de *previsión*, fundamental neste poema. Dos tres primeiros atopamos diversas referencias: a principal sitúase no verso 306, onde Hesíodo fai unha clara prescrición para que o seu irmán obteña axeitadamente o sustento (σοὶ δ' ἔργα φίλ'

²⁹Os termos ἄφενος, ὄλβος e πλοῦτος son sinónimos, pero cada un presenta matices que o diferencian do resto: así, ἄφενος ten un sentido máis restrinxido ao mundo agrícola, representa a abundancia de recursos do labrego (Verdenius 1985, 26), fronte ao sentido máis xeral de πλοῦτος e a ligazón cos deuses de ὄλβος (Hofinger 1978, 476).

³⁰Θαλίη, en plural, é o termo empregado tanto para estes festíns coma para os dos homes da Idade de Ouro: a diferenza está en que os homes xustos, como estamos analizando, precisan do traballo para poder facelas (Verdenius 1985, 132).

ἔστω μέτρια κοσμεῖν; *Sexa grato para ti dispoñer os traballos adecuadamente*); sobranceira é tamén aquela onde o poeta pon remate ao apartado das tarefas da navegación (μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἔπι πᾶσιν ἄριστος; *Garda a medida: a proporción en todo é o mellor*, 694), amoestando sobre a irreflexión coa que algúns homes realizan as tarefas marítimas. Mención aparte merece o termo καιρός, que atopamos soamente neste verso en Hesíodo, e que non se documenta en Homero (Ercolani 2010, 386): este posúe aquí o seu primitivo significado, o de *xusta medida*, que perderá máis adiante en favor de *debido tempo*, e que dá idea da precisión que o poeta recomenda para a realización das tarefas, aquí en concreto á hora de cargar un carro (Wilson 1980, 178-9). Cómpre citar, en relación con estes, o termo εὐθημοσύνη (471), a *boa organización* aconsellada nos cultivos para obter sustento abondo, e o seu contrario, a κακοθημοσύνη (472), o *peor para os mortais* segundo Hesíodo.

En canto ás referencias á orde, e, en concreto, á súa rama da previsión, nas que atopamos o termo ὄρη ou os seus derivados, destacan os versos 391-4, onde o poeta insta a “sementar, arar e segar espido”³¹ para realizar en tempo os traballos de Deméter e obter o froito na sazón, sen o cal non se pode escapar á fame (Hoekstra 1979, 99); relacionado con isto está o verso 409, no que se aconsella ter animais e apeiros de seu para non ter que pedir e poder sufrir a ruína dos traballos (μινύθη δέ τοι ἔργον). Aí mesmo atopamos en 422 e 641-2 referencias a lembrarse (μεμνήμεναι) dos traballos á súa hora, en concreto da corta da madeira e da navegación, respectivamente. Por outra banda, con μελετάω (*preocuparse de*) e μελέτη (*dilixencia*) o poeta induce ao seu irmán a traballar polo sustento e deixar de cobizar os bens alleos, orixe do seu preito (εἶ κεν ἀπ' ἄλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμόν³² / εἰς ἔργον τρέψας μελετᾶς βίου; *Se das propiedades alleas arredas a túa mente perturbada / cara o traballo e te preocupas da mantenza*, 315-6), e insta a non adiar as tarefas para non atopar *calamidades* (ἄται) coa seguinte condensada frase: μελέτη δέ τοι ἔργον ὀφέλλει (*a dilixencia favorece o traballo*, 412).

³¹ Γυμνὸν σπεῖρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν, γυμνὸν δ' ἀμάειν: Expresión formular que foi obxecto de numerosas disquisicións, mesmo de tipo dialectolóxico (Hoekstra 1979, 110-1).

³² Ἀεσίφρων θυμός é unha expresión formular, testemuñada tamén en Homero, que indica inestabilidade mental (Ercolani 2010: 247). Segundo a opinión maioritaria, ἀεσίφρων deriva de ἀάω (*trastornar*), aínda que hai quen o relaciona con ἄημι (*axitar*) (Verdenius 1985: 158): o que queda claro é a volubidade do individuo, que neste caso é Perses. Nos tres exemplos desta fórmula que atopamos no poema, Perses é inducido polo seu irmán a non se preocupar dos bens alleos (315), das accións inxustas (335), e a dedicarse con medida ao comercio (646).

Por outra parte, é interesante tamén analizar a relación coa divindade que Hesíodo establece para o traballo: está presente dende a súa suposta orixe, que se narra no mito de Prometeo, cando os deuses³³ agochan o βίος aos homes para obrígalos a traballar (42-4). Ademais, como dixemos anteriormente, o ser traballador implica gañar o favor dos deuses (309), e en concreto de Deméter (300), quen asegura a fartura no celeiro. Interesante é tamén reflexionar sobre a cuestión da laboriosidade no mito das Idades: os homes da Idade de Ouro vivían ὥστε θεοί [...], / νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος (*coma deuses [...], / alleos á fatiga e á laceira*³⁴, 112-3), isto é, sen traballar —a terra daba froito por si soa (117-8)—, mentres que na Idade de Bronce si traballaban (χαλκῷ δ' εἰργάζοντο³⁵; *con bronce traballaban*). Polo tanto, vista a degradación que pretende mostrar este mito e dado que os homes da Idade de Ferro, o último chanzo, non se vían libres da dita fatiga e laceira³⁶, ao contrario ca na Idade de Ouro, cabe pensar que o traballo puidese ser visto coma un castigo divino, aínda que non atopamos no poema probas desta teoría. Se esta visión fose acertada, en Hesíodo primarían as virtudes da resignación e a piedade, de acordo coas múltiples referencias que atopamos ao respecto do divino e á condena da inactividade. Por último, outra referencia a este carácter ou orixe divina do traballo teríamola no verso 398: ἔργα τὰ τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο (*os traballos que os deuses dispuxeron para os homes*); non obstante, o verbo διατεκμαίρομαι³⁷ leva aos estudiosos a pensar que serían as Pléiades, citadas uns versos antes, o τέκμαρ dos labregos á hora de traballar durante o ano, e non tanto os propios deuses (West 1978, 258-9).

Por último, citaremos a honorabilidade que Hesíodo atribúe ao traballo, fixándonos no verso 311, unha lacónica sentenza con sabor proverbial das que o noso poeta nos adoita ofrecer: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος (*O traballo non é ningunha vergonza, a folganza é unha vergonza*). O centro desta frase é o termo ὄνειδος (*vergonza, degradación*), que se atopa negado. Na época que estudamos, referenciada polo noso poeta e Homero, o traballo físico non era en absoluto degradante: porén, é

³³ No verso 42 aparecen os deuses como autores desta medida, pero no 47 precísase que foi Zeus. De calquera xeito, o traballo é a vontade divina (West 1978, 258).

³⁴ O termo πόνος, personificado en *Th.* 226 como fillo de Eris, parece ter para Hesíodo un matiz doloroso, mesmo ser “un calvario” (Hofinger 1978, 553), polo que non sería totalmente sinónimo de ἔργον, que indicaría máis o labor, neste caso agrícola; non obstante, este último a miúdo implicaría o primeiro.

³⁵ O contexto dá a entender que non traballarían na terra, posto que non comían pan (οὐδέ τι σῖτον / ἥσθιον, 146-7); o poeta parece referirse, pois, a un estadio da humanidade anterior á agricultura.

³⁶ Neste caso κάματος, sinónimo de πόνος relacionado coa fatiga (κάμνειν).

³⁷ Derivado de τέκμαρ («sure sign [...] of some high and solemn kind», LSJ *s.v.*), ao que se engade o prefixo δια-, o cal indica distribución, neste caso, segundo West, a dos traballos no ano (1978, 258).

curioso, como observa Verdenius (1985, 156), que esta afirmación apareza dun xeito tan explícito. Así mesmo, a aparición do termo ἀεργίη conéctanos directamente co apartado que comezaremos a continuación.

3.5. A ociosidade

Para abordar o contrapunto do concepto que viñamos analizando, remitiremos frecuentemente a Verdenius, quen trata polo miúdo esta cuestión. Este autor, na liña que nos expresabamos antes, define a ἀεργίη hesiódica como «idleness» ou falta/renuncia do traballo manual, fronte á «laziness», que expresa maior falta de vontade de traballo; esta actitude, como viamos no verso 311, era moi reprobable na sociedade obxecto do noso estudo. Así, Perses parece sentirse superior a este traballo manual, o que leva a Verdenius a interpretar en sentido irónico o calificativo que seu irmán lle aplica en 299, δῖον γένος: este podería expresar falso heroísmo, tendo como modelo o épico διογενής, ou remitir ao uso da mesma expresión que atopamos en *Il.* I 538 referida a un xabarín destrutivo (Verdenius 1985, 153-4).

Así pois, resulta fácil crer que Hesíodo teña unha aversión persoal contra a ociosidade, xa que nos versos 27-36 reprocha a Perses que se dedique a atender aos preitos dirimidos na ágora en lugar de procurar a *vida*; esta escoita dos preitos alleos permitiríalle, segundo Verdenius (1985, 30-1), coñecer ferramentas para defenderse mellor no seu contra Hesíodo. En cambio, este insta a traballar e abandonar a vaidade³⁸: αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει (*La vergüenza no es buena compañera del hombre necesitado*³⁹, 317). Ademais, a ociosidade, para o noso poeta, provoca que quen a padeza gañe a compañía da fame (302), e envexe ao traballador, posto que a riqueza que este obtén implica honor e sona (ἀρετὴ καὶ κῦδος, 312-3); o ocioso, así mesmo, é obxecto da saña dos deuses (θεοὶ νεμεσῶσι, 303), aínda que sobre esta o poeta non especifica nada máis. Por último, debemos facer referencia ao elocuente símil dos versos 304-6 no que se compara ao home nugallán cun abesouro que devora os froitos do esforzo das abellas.

³⁸ Este exemplo de αἰδῶς, que o DGE cita incluíndoo no apartado de «vergüenza, referido a outros sentimentos», significaría o rexeitamento cara a súa condición de home pobre (Verdenius 1985, 159), polo que optamos por traducilo como “vaidade”.

³⁹ Preferimos neste caso a interpretación de ἀγαθὴ que fai Fernández Delgado (2014, 90) á de Amado (*A humillación ruín acompaña ao home necesitado*; 2020, 77).

Pois ben, tras esta pormenorizada análise do tratamento do concepto de *traballo* e do seu eterno contrapunto, a *ociosidade*, na obra que nos ocupa, podemos facer a seguinte conclusión: na sociedade que este poema representa atoparíamos entre as cualidades máis apreciadas nun home a laboriosidade, por suposto, pero acompañada doutras tan mencionadas coma a moderación ou a previsión á hora de organizar as tarefas, e a emulación dos veciños para abandonar a inactividade. Do mesmo xeito, constatamos a apreciación da riqueza e do favor dos deuses, que o traballo proporcionaría e que, xuntos, permitirían ao home encher de vida o seu celeiro. Deste xeito, un home que reunise estes trazos podería garantir a prosperidade do seu οἶκος, o cal constituiría nesta sociedade, como se leva repetido, o fin último do traballo.

4. A xustiza

Unha vez desenvolvido o tema do traballo, procedemos a tratar a cuestión da xustiza, completando así a parella de conceptos que principalmente condicionarían o ideal de comportamento da sociedade que estudamos. En primeiro lugar, cómpre aclarar que o termo grego que se vén traducindo por xustiza, nos seus diversos matices, é o de δίκη: o concepto que este termo representa é complexo pola súa notable evolución no tempo e a súa inevitable relación con cuestións de índole moral. A isto nos referiremos no apartado que seguidamente comezaremos e, a continuación deste, trataremos o ámbito que abranguería o concepto de δίκη, o seu carácter divino —do mesmo xeito ca co traballo— e analizaremos a súa relación con conceptos coma a *insolencia* (ὑβρις) —o seu contrapunto—, a vinganza divina (ὄπις) ou o *xuramento* (ὄρκος).

4.1. O concepto de δίκη en Hesíodo

Se o tema do traballo no poema que nos ocupa fai verter ríos de tinta, o da xustiza e os seus distintos matices non queda atrás, comezando pola propia definición: así, atopamos autores que defenden unicamente a súa relación coa legalidade e a resolución de conflitos en sociedade, entre os que destacamos a Gagarin; outros, coma Dickie, directamente refutan isto, e hai quen admite unha connotación moral do termo e considera que hai que facer distincións segundo o contexto, como atopamos en Pucci. Deste xeito, o primeiro dos autores repasa no seu artigo as frecuencias do termo nos poemas homéricos e hesiódicos e afirma que «in Homer δίκη has two separate areas of

meaning, “characteristic”⁴⁰ and “settlement”⁴¹: relativo a esta última propón que na poesía homérica δίκη só se relacionaría con litixios pacíficos e que non tería o carácter ineludible de conceptos coma μοῖρα, advertindo que asuntos coma o rapto de Helena ou o asasinato de Existo non se tratan nunca en termos de δίκη (Gagarin 1973, 87). En canto á obra de Hesíodo, este autor asegura que só se documenta a segunda das áreas semánticas: «in the *Works and Days* δίκη may mean “law”, in the sense of a process for the peaceful settlement of disputes» (Gagarin 1973, 81); ademais, nega en ambos os autores as connotacións morais do concepto⁴².

Pola contra Dickie, que fai especial fincapé no artigo de Gagarin, nega rotundamente estes postulados, e defende a consideración de δίκη como «justice or righteousness», nun sentido máis próximo á moralidade e non tan cinguido á legalidade, apelando ás múltiples pasaxes onde o poeta exprón os beneficios que comporta a δίκη, e os castigos aos que conduce a ὕβρις, o seu antónimo; para el, pasaxes coma 213-8 ou 270-3 son probas irrefutables desta acepción do termo. Nunha posición máis neutral se atopa Pucci, que relaciona o concepto co de *verdade*, e defende a connotación moral no noso poeta, «since in Hesiod truth is part of a decisive constellation of moral and religious priorities and values» (1977, 50-1); observa ademais que o termo δίκαι adoita ir acompañado dos adxectivos ἰθύς e σκολιός, que emiten cadanseu xuízo de valor moral. Mais admite tamén a relación cos litixios: «We might define dikê as the judgment and the norm that is established from a posture of impartiality and truth before the reciprocity of claims and that admit only peaceful attitudes in the settlement» (Pucci 1977, 51). Na matización de que δίκη é un concepto ligado a disputas pacíficas concordan Pucci e Gagarin (1973, 87⁴³).

4.2. A xustiza como eixe temático de *Traballos e Días*

Pois ben, tras expoñer brevemente a controversia sobre a definición do concepto de δίκη, trataremos este baixo un enfoque amplo, e analizaremos persoalmente diversos aspectos que atanguen ao comportamento ideal do home. Para isto temos que referirnos

⁴⁰ Uso restrinxido á *Odisea*: δίκη referiríase ó xeito de comportarse ou aos costumes dun determinado colectivo, nunca dun particular, como se ve en *Od.* 4. 691 referido aos reis (Gagarin 1973, 82).

⁴¹ Predominante na *Ilíada*. Gagarin defende que en orixe se referiría ás divisións de terras ou bens, que deberían ser rectas, derivando no senso máis abstracto de «“ruling” or “settlement”[...] between two parties in any dispute» (1973, 83).

⁴² Engade que posteriormente se crearon termos derivados deste para o ámbito da moralidade, como é o caso da δικαιοσύνη, que emprega Platón.

⁴³ De aquí que, sendo a sociedade hesiódica moito máis pacífica ca a homérica, a δίκη cobre unha importancia moito meirande.

principalmente aos versos 202-285, pasaxe situada entre o mito das Idades e a digresión sobre o traballo, onde Hesíodo desenvolve polo miúdo este tema: faino amoestando a Perses e aos reis, administradores da xustiza, que son os causantes da situación que el padece; como veremos, aconsellaralles como deben obrar e como non, segundo criterios relixiosos e gnómicos. Así, despois de traer a colación a fábula considerada máis antiga da literatura grega (202-212), realiza admonicións a Perses (213-247), aos reis (248-273) e de novo a Perses, máis condensadamente (274-285).

En primeiro lugar, cómpre referírmonos á xustiza como medio para a solución de preitos: Hesíodo, cansado da disputa que sostén con seu irmán, ínstaos no principio do poema a poñerlle fin aténdose ás *sentenzas rectas*: ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος / ἰθείησι δίκης, αἳ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται (*Pola contra, solucionemos a querela / con rectas sentenzas, que por procederem de Zeus son as mellores*, 35-6). Así mesmo, atopamos a δίκη nun contexto de amizade: para a recuperación da mesma logo dunha ofensa, o amigo debe “pór xustiza”: εἰ... δίκην δ' ἐθέλησι παρασχεῖν, δέξασθαι (*se... desexa reparalo, acéptao*, 711-2); aconséllase tamén ao afectado que acepte, o que dá a entender que na sociedade hesiódica unha actitude rencorosa podería ser reprochable. Deste xeito, para a solución dun preito ou unha disputa sería esencial o respecto: nesta liña se expresa o poeta en 265-6, dous versos de contido gnómico nos que advirte aos reis as consecuencias da revirada administración da xustiza: οἳ τ' αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνήρ ἄλλω κακὰ τεύχων, / ἢ δὲ κακὴ βουλή τῷ βουλευσάντι κακίστη (*O home que causa dano a outro cáusase dano a si mesmo, / a decisión malvada é moito peor para o que decide*).

Seguidamente, cómpre tratar a figura destes reis (βασιλῆς) que son obxecto de admonicións por parte do poeta e que parecen ter responsabilidade sobre a situación en que este se atopa: estes representarían a cúspide da pirámide social e ostentarían o poder xudicial, función que vemos como propia dos dirixentes tanto en Hesíodo coma en Homero⁴⁴ (West 1978, 141; Verdenius 1985, 38). Son calificados en tres ocasións de δωρόφαγοι⁴⁵ (“*enguleagasallos*”), adxectivo que nos dá a entender que a súa xudicatura non sería exercida con demasiada rectitude, senón que se deixarían influír por subornos, coma os que presumiblemente realizou Perses: este *fixolles as beiras* (μέγα κυδαίνων) e

⁴⁴ Segundo West, antes da recollida das leis por escrito, os distintos pobos rexíanse por normas consuetudinarias; cando algún caso escapaba a estas, o βασιλεύς ou outra autoridade debía pronunciar as θέμιστες, que Hofinger define como *ce qui est établi par la loi naturelle* (1978: s.v. θέμις).

⁴⁵ Adxectivo que atopamos soamente estas tres veces en todo o *epos* (Fernández Delgado 2014, LVI).

acabou *roubando moito* (πολλὰ ἀρπάζων), actitude reprobada duramente por Hesíodo (cf. 39), tendo en conta o parentesco existente. Así, os medios dos que dispoñen os reis para exercer a súa xustiza son denominados δίκαι⁴⁶, e calificados de ἰθείαι (*rectas*) ou σκολιαί (*reviradas*); o poeta ínstaos continuamente a abandonar estas e adoptar aquelas, mais, de momento, empregan máis estas últimas, motivando o queixume da Xustiza⁴⁷: τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἐλκομένης ἦ κ' ἄνδρες ἄγωσι / δωροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας (*Hai tumulto cando a Xustiza anda a rastro por onde a levan homes / enguleagasallos que resolven procesos con sentenzas reviradas*, 220-1). Así pois, estes reis, co seu inadecuado proceder, poderían trastornar os valores da sociedade, convertindo o inxusto en xusto, cousa que o poeta espera que Zeus non permita: κακὸν ἄνδρα δίκαιον / ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει (*malo é ser un home xusto, / se o máis inxusto vai acadar mellor xustiza*, 271-2).

4.3. Xustiza e divindade

O remate do parágrafo anterior lévanos a tratar un tema importante cando se fala da δίκη hesiódica: a súa relación coa divindade, e en concreto coa figura de Zeus. Para dar idea desta relación que poderíamos calificar de dependencia, só cómpre ver a invocación ao Cronida do final do proemio: κλυθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας / τύνη (*Ti, que ves e oes, escóitame, endereita con xustiza as leis*, 9-10). O elocuente verbo ἰθύνω confire ao deus a potestade de supervisar as θέμιστες postuladas polo pobo ou, no seu defecto, polos reis, e adecualas á δίκη se son inxustas (Ercolani 2010, 123-4); deste xeito, por provir de Zeus, as leis dictadas polos βασιλῆς terían maior peso (West 1978, 141). Outra pasaxe que nos amosa a Zeus como garante da xustiza atópase na admonición final a Perses, nos versos 280-285: o deus supremo confírelle fortuna (ὄλβος) e próspera descendencia a quen está disposto a proclamar o xusto, mentres que a liñaxe do perxuro (ἐπίορκος) queda escurecida⁴⁸. Por último, nos versos inmediatamente anteriores a estes resúmese esta condición de Zeus que estamos tratando: ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἦ πολλὸν ἀρίστη / γίνεται (*Pero aos homes deulles a xustiza, o que é moito mellor*, 279-80): así, a diferenza principal entre os homes e os

⁴⁶ *Sentenzas*, resultado dun procedemento formal (Hofinger 1978, s.v. δίκη).

⁴⁷ Atopamos no poema dúas personificacións do termo, esta e a de 256 ss., na que se dan máis datos sobre ela.

⁴⁸ A prosperidade ou desgraza da descendencia está marcada coa voz media (ἀμαυροτέρη γενέη [...] λείπειται, 284), mais é presumible que Zeus xogue un papel tamén aquí, xa que en 281 é quen concede ὄλβος.

animais, para os que Zeus dispuxo que se devorasen uns a outros (277-8), radicaría na presenza de xustiza e no respecto por ela, como apunta Amado (2020: 76).

Deste xeito, o deus supremo, ademais de garantir a δίκη, vixiaría estrictamente o seu cumprimento, o que debería motivar aos reis *enguleagasallos* a endereitar as súas sentenzas, como atopamos en 263, 267-8: ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε μύθους / [...] πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας / καὶ νῦ τάδ', αἴ κ' ἐθέλησ', ἐπιδερκεται (*Tendo en conta isto, reis, endereitade as vosas palabras / [...] O ollo de Zeus que todo ve e todo sabe / mira tamén estas cousas, se quere*). Esta idea da supervisión divina permanente sería moi efectiva á hora de amoestar aos administradores da xustiza (West 1978, 50), e motivaría a recomendación de non enganar a Zeus, transversal en todo o poema pero que destaca no mito de Prometeo (Hamilton 1989, 63).

En canto a outras divindades, nos versos dirixidos aos reis atopamos dúas referencias a seres dependentes de Zeus: así, nos versos 249-255 o poeta fala de *trinta mil inmortalis, gardiáns de Zeus para os homes mortais*⁴⁹ (τρὶς μύριοι [...] ἀθάνατοι Ζηγὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) e en 256-262 fai unha personificación da δίκη, presentándoa como filla de Zeus e honrada polos deuses (Διὸς ἐκγεγαυῖα [...] αἰδοίη τε θεοῖς). Os primeiros terían unha función de vixilancia⁵⁰ das sentenzas e accións malvadas (σχέτλια ἔργα), e a segunda reaccionaría a cada infracción que se cometese contra ela, motivando que o pobo⁵¹ pagase os *desmandos dos reis* (ὄφρ' ἀποτείση / δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, 260-1). Ambas as divindades actuarían como brazos executores de Zeus para asegurar o cumprimento da xustiza en caso de que non puidese encargarse persoalmente, como adoita facer cos homes que dan azos á insolencia (238-9).

4.4 Conceptos relacionados: ὕβρις, ὄπις, ὄρκος

Pois ben, logo de tratar o concepto, diversos aspectos relacionados e a ligazón coa divindade de δίκη, é momento de relacionala con outras ideas que forman parte así

⁴⁹ Para Hamilton, de acordo cos paralelismos que establece entre estas pasaxes admonitorias e as míticas de Prometeo e as Idades, estes gardiáns non son outros ca os δαίμονες nos que se converteron os homes da Idade de Ouro (1989, 62).

⁵⁰ West (1978, 219) considera estes personaxes, así coma a referencia ao ollo de Zeus, conceptos de raizame indoeuropea.

⁵¹ O termo empregado é δῆμος, que no *epos* designa o conxunto de individuos residentes nun territorio, que forman unha comunidade, incluídos os βασιλῆς (Ercolani 2010, 226). Paralelamente, no verso 240 atopamos a un único individuo prexudicando a comunidade, neste caso a πόλις.

mesmo da esfera da xustiza, coma ὕβρις (*insolencia/violencia*), ὄπις (*vinganza divina*) ou ὄρκος (*xuramento*). En primeiro lugar faremos referencia ao máis importante deles na obra que nos ocupa, o concepto de ὕβρις, que atopamos en dous ámbitos semánticos diferentes: o primeiro, máis frecuente e máis relevante para nós, é o de *insolencia* ou *inxustiza*, segundo o cal constitúe o antónimo de δίκη, e o segundo é o de *violencia*, que tampouco resulta indiferente ao noso estudo. Así pois, en canto á súa primeira acepción, consistente na superación dos propios límites (Verdenius 1985, 124), atopamos datos fundamentais nos versos 213-18, de contido puramente gnómico (Fernández Delgado 2014, 87): en 213 apréciase claramente a relación de antonimia entre ambos os conceptos (ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μὴδ' ὕβριν ὄφελλε; *Perses, ti escoita a xustiza e non deas azos á insolencia*), e en 217-8 queda patente a vitoria final da δίκη, que, como sabemos, Zeus se encarga de garantir (δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει / ἐς τέλος ἐξελοῦσα; *A xustiza, cando chega á fin, / prevalece sobre a insolencia*).

Na mesma liña do contrapunto δίκη-ὑβρις se expresa o poeta na primeira alocución a Perses, onde se describen polo miúdo os beneficios dos que gozan aqueles que *ditan sentenzas rectas e non se desvían do xusto* (225-237) e os prexuízos que sofren os *que se interesan pola aciaga insolencia e as accións perversas* (238-247). Así, o poeta asegura que nunha sociedade xusta prosperaría a cidade e os seus habitantes (τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ, 227), reinaría a paz e Zeus mantería afastada a guerra (Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν [...], οὐδέ [...] / πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Zeus, 228-9), non lidiarían coa Fame nin coa Ruína (οὐδέ [...] μετ' ἀνδράσι Λιμὸς ὀπηδεῖ / οὐδ' Ἄτη, 230-1) e non pasarían esforzos no mar, senón que traballarían a fértil terra, obtendo, en fin, beneficios diversos (θάλλουσι δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές, 236). En cambio, aqueles que andivesen o camiño da ὕβρις recibirían a xustiza⁵² de parte de Zeus (τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται, 239), consistente nunha gran desgraza (μέγα πῆμα): este enviaría fame e peste a un tempo, asegurando o avance da mortandade, así coma a esterilidade das mulleres e o consecuente devecer das casas; non se librarían, así mesmo, o exército ou os mariñeiros de obter desgrazas de parte de Zeus. Polo tanto, vista esta reciprocidade dos dous termos, quedan claros os valores que Hesíodo pretende transmitir aos habitantes da súa sociedade ideal.

⁵² Este é un exemplo de δίκη como *consumación da xustiza*.

Por outra parte temos a segunda acepción do termo, que se vén traducindo por *violencia*, o cal non é máis ca unha manifestación da ὕβρις que acabamos de tratar (Ercolani 2010, 232); a principal mostra desta acepción que atopamos no poema reside nun emprego do termo como adxectivo⁵³, nos versos 191-2, que explica que os homes da quinta Idade non respectarán ao home virtuoso, senón todo o contrario: μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν / ἀνέρα τιμήσουσι (*máis ben honrarán o malfeitor / e o agresivo*). Ademais, atopamos nesta Idade unha sociedade violenta, na que a xustiza residiría na forza das mans (χειροδίκαι, 189; δίκη δ' ἐν χειρσί, 192), o que axuda a confirmar esta acepción *violenta* de ὕβρις. En relación con isto cómpre facer referencia á intercambiabilidade entre ὕβρις nesta acepción e βίη, no contexto en que a vemos no verso 275 (καί νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν; *E agora escoita a xustiza e esquece por completo a violencia*), pois este remitiría ao xa visto 313 (West 1978, 226). Así, hai que entender este emprego de βίη non no sentido físico, pero si como violencia (Verdenius 1985, 145), motivada polo impacto do sentimento análogo da ὕβρις⁵⁴.

Así pois, outro concepto que garda relación coa δίκη, e do que non se ocupan especialmente os comentarios que vimos consultando, é o de ὄπις ou *vinganza divina*. Este termo, que no *epos* se restrinxe á esfera relixiosa⁵⁵, conta con tres aparicións no poema que nos ocupa: unha delas sitúase nunha posición estraña dentro da estrutura do catálogo dos días, no verso 706, que foi secluído por estudiosos coma Wilamowitz, polo que non nos referiremos a ela. As outras dúas atópanse en 187 e 251, no medio de dous contextos de inxustiza: a primeira, na sociedade dos *quintos homes*, que desprezan a familia *sen gardar respecto*⁵⁶ aos deuses (οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες); a segunda, na daqueles homes que *se arruínan entre eles sen teren en conta a vinganza dos deuses* (ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες), e son obxecto de vixianza por parte dos trinta mil gardiáns. Xa que logo, á luz destas dúas pasaxes cabe pensar que a reacción dos deuses —en plural, θεῶν— a situacións coma estas, nas que se fere o respecto e se empregan σκολιαί δίκαι, fose vingativa.

⁵³ Cuestión discutida, mais polo xeral acéptase este uso, que se pode atopar tamén noutras linguas, como é o caso do latín: así, *scelus viri* en Plaut. *Truc.* 621 (West 1978, 202).

⁵⁴ Esta acepción ten paralelos en Homero: vid. *Il.* 16 387, *Od.* 15, 329 (Ercolani 2010, 232).

⁵⁵ Segundo Verdenius, é a partir de Tirteo cando ὄπις comeza a denominar un sentimento humano (1985: 111).

⁵⁶ *Respecto* é a tradución que ofrecen Fernández Delgado (2014: 82) e Amado (2020: 72), mais consideramos máis precisa a matización de Verdenius: «“divine vengeance” (properly the regard paid by the gods to human affairs)» (1985, 111); non obstante, Fernández Delgado e Amado traducen por *vinganza* en 251.

Non obstante, este termo dá pé a buscar a frecuencia de νέμεσις: este termo só o atopamos personificado en 200, onde se di que o *Respecto* (Αιδώς) e o *Castigo* (Νέμεσις) abandonarán a sociedade dos *quintos homes*, quen sufrirán unha aniquilación por parte de Zeus (Clay 2003, 38). Porén, si atopamos o verbo νεμεσάω: dúas veces (741, 756) referido aos deuses, que castigan actitudes impías no catálogo dos días, e unha terceira en 303, xa citada a colación do *traballo*, onde os deuses se irritan co ocioso. Polo tanto, coidamos que en Hesíodo habería distinción entre ὄπις, un sentimento vingativo dos deuses cara situacións de inxustiza, e νέμεσις, un simple castigo para actuacións de menor relevancia moral.

Por último, trataremos outro concepto moi relacionado coa vulneración da xustiza, o do *xuramento* (ὄρκος): das diversas referencias que atopamos a el no poema extraemos que o seu cumprimento sería unha virtude na sociedade hesiódica, mentres que o perxurio sería motivo de castigo. Así, na abominable sociedade dos *quintos homes*, quen é *fiel ao xuramento non acadará recoñecemento* (οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται, 190), e o home malvado falará *con discursos revirados e cometerá perxurio* (μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται, 194); como sabemos, esta raza perecerá entre males (200-1). Castigo acadan tamén os homes aos que Hesíodo se refire para advertir a Perses en 282-5: se ben o home fiel ao xuramento ve a súa liñaxe mellorar no futuro (285), a descendencia do perxuro —que *causa un dano irremediábel vulnerando a xustiza*, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀάσθη, 283— queda, como sabemos, escurecida (ἀμαυροτέρη, 284). Por outra parte, atopamos este termo personificado en dúas ocasións: unha en 804, onde se presenta como fillo de Éride e resulta unha *desgraza para os perxuros* (πῆμα ἐπίορκος), na liña que viñamos observando, e outra en 219, como sanción ás reviradas sentenzas que empregan nos xuízos os reis (221). Así, este último exemplo amósanos que, en palabras de Clay (2003, 40), «not only the crooked judges, but also their collaborators, the perjurers, will be punished».

Pois ben, tras a análise pormenorizada e en contexto de δίκη no noso poema, confirmamos que constitúe un precepto polo que debe rexirse o home ideal hesiódico: así, todas as pasaxes analizadas radican no eloxio desta virtude e os valores relacionados con ela, coma o respecto ou a piedade, e na condena da insolencia, o perxurio ou o suborno. Un home que quixese prosperar nesta sociedade debería, en primeiro lugar, acatar a vontade divina, pois dela emanan os bens que poida acadar, e afastarse de preitos, da violencia e da avaricia que leva á iniquidade aos reis, se non quere recibir un

castigo da divindade que constantemente o vixía. Do cumprimento destes preceptos deviría a prosperidade da súa casa e da súa cidade, mais, de non facer caso, todo o anterior sucumbiría: vemos, xa que logo, que o comportamento dun individuo afectaría a toda a comunidade, concepto este que non atopamos relacionado co *traballo*⁵⁷. En conclusión, a xustiza sitúase, do mesmo xeito ca o traballo, como un pilar sobre o que se asentan as relacións cordiais na sociedade hesiódica: así, un comportamento respectuoso e unha vida laboriosa garantirían un comportamento intachable do home en sociedade. Rematamos citando a Pucci (1977, 54), quen recolle a esencia do poema en poucas palabras:

If the word of dikê were able to persuade everyone, the community would be formed of pious, self-contented individuals working and honoring the gods in order to preserve the presence and the plenitude of life within their enclosures.

5. Conclusións

A modo de consideracións finais, coidamos que este estudo deixa patente a inmensidade de información que *Traballos e Días* aporta sobre a sociedade na que se desenvolveu Hesíodo, os valores e actitudes apreciados nela e o medio de vida dun labrego que poderíamos considerar de “clase media”. En primeiro lugar, leva a pensar na importancia que tiña a consecución do sustento para unha familia deste tipo, que supoñemos o máis frecuente: transpórtanos a unha economía de práctica subsistencia na que non terían cabida conceptos coma o aforro a longo prazo, e onde situacións coma a do préstamo serían comúns. Proporcionáanos ademais unha ampla visión e descrición dos labores que o labrego debía realizar nas distintas estacións, así coma dos recursos naturais aproveitables, vexetais e animais: nesta sociedade o home debía servirse de todo o que o medio lle proporcionaba e sabelo empregar. Polo tanto, conseguir alimento e conservar en estado de funcionamento a casa e os útiles non era unha cousa precisamente sinxela: ademais das habilidades imprescindibles que debía ter o home, era necesaria a rigurosidade ante o traballo e a administración dos recursos, así como o cumprimento de numerosas normas sociais.

⁵⁷ Clay propón unha explicación para esta presenza do concepto de *comunidade* no comportamento dos individuos, mais non nos seus labores: «Justice involves and defines the entire community, whereas work need not; one can labor alone or in the relative isolation of the oikos; but, as Hesiod makes eminently clear, you cannot practice justice alone» (2003, 42-3).

Por outra banda, o poema amosa como as relacións entre os membros da comunidade se rexían por principios dependentes da xustiza: na familia, figura moi relevante, imperaba o respecto aos maiores, mentres que entre a veciñanza o respecto e a prestación mutua de servizos se consideraban de obrigado cumprimento. Non obstante, por riba de todo este plano humano situábase o plano divino, xa que nesta sociedade era notable o papel da relixión: a figura central era Zeus, que se presentaba como garante da xustiza e vixiante en todo momento da observación dos preceptos xustos, infundindo deste xeito certo temor na sociedade. Este respecto á divindade, sumado ao receo da navegación e do comercio, fannos supor que esta sería unha sociedade en certo modo temerosa e desconfiada, e polo tanto conformista co xeito de vida que lle tocou.

Un último aspecto salientable é o das referencias biográficas que Hesíodo introduce no poema, que nos testemuñan a existencia de certames poéticos: se el está realizando a súa disertación facendo supoñer que viviría en primeira persoa a vida labrega que narra, lévanos a pensar que nesta sociedade campesiña habería tamén lugar para as manifestacións culturais, e non só as estritamente populares, xa que os seus poemas esixen unha notable destreza e coñecemento de certos referentes literarios.

Polo tanto, o estudo en profundidade dos *Traballos e Días* lévanos, así mesmo, a apreciar a calidade literaria dun poema tantas veces relegado, ensombrecido pola *Teogonía*, do mesmo xeito que Hesíodo se considera tantas veces nun “segundo plano” con respecto a Homero. A análise profunda do poema fai que valoremos con que maestría o poeta, receptor de diversas tradicións literarias, emprega recursos coma a analogía para combinar materiais de todo tipo que lle son útiles para o seu fin parenético. En fin, non é necesaria máis ca unha pequena inmersión —pois cada epígrafe dos tratados daría para outro traballo coma este— para apreciar a xenialidade poética de Hesíodo e convencernos da necesidade de quitalo do esquecemento dando visibilidade á súa poesía.

6. Referencias bibliográficas

- Amado Rodríguez, M. T. (2020). *Hesíodo. Teogonía. Trabajos e Días. Escudo*. Cangas do Morrazo: Rinoceronte.
- Canevaro, L.G. (2013). The clash of the sexes in Hesiod's *Works and Days*. *Greece & Rome*, 60 (2), 185-202.
- Clay, J. S. (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Lello-Finuoli, A. L. (1984). Donne e matrimonio nella Grecia arcaica. *Studi micenei ed egeo-anatolici* 25, 275-302.
- Dickie, M. W. (1973). "Dike" as a Moral Term in Homer and Hesiod. *Classical Philology* LXXIII (2) 91-101.
- Edwards, A. T. (2004). *Hesiod's Ascra*. Berkeley: University of California Press.
- Ercolani, A. (2010). *Esiodo. Opere e giorni*. Roma: Carocci.
- Fernández Delgado, J. A. (2014). *Hesíodo. Obras*. Madrid: CSIC.
- Gagarin, M. (1973). Dikē in the Works and Days. *Classical Philology* LXVIII (2) 81-94.
- Giovannacci, L. (1971). *Esiodo. Le Opere e i Giorni*. Milán: Signorelli.
- Hamilton, R. (1989). *The Architecture of Hesiodic poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hoekstra, A. (1979). Hésiode. Travaux 391-2. *L' Antiquité Classique*, 48, 98-111.
- Hofinger, M. (1978). *Lexicon Hesiodeum*. Leiden: E. J. Brill.
- Pucci, P. (1977). *Hesiod and the language of poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Rodríguez Adrados, F. (2001). La composición de los poemas hesiódicos. *Emerita* LXIX (2), 197-223.
- Vox, O. (1980). Πυγαστόλος: una donna-ucello? *Glötta* LVIII, (3-4), 172-7.

-Waern, I (1951). *ΓΗΣ ΟΣΤΕΑ, The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*. Uppsala:
Almqvist & Wiksell.

-West, M. L. (1978). *Hesiod. Works & Days*. Oxford: Oxford University Press.

-Wilson, J. R. (1980). KAIROS as “Due Measure”. *Glötta* LVIII, (3-4), 177-204.