

Pandora e O Segundo Sexo: Um diálogo entre Beauvoir e Hesíodo

Pandora and the Second Sex: A dialogue between Beauvoir and Hesiod

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira¹

Resumo: Nossa intenção, neste artigo, é apresentar uma leitura da narrativa hesiódica da criação de Pandora, a primeira mulher, analisando sob quais aspectos aparecem, na poesia arcaica grega, os traços míticos relacionados ao feminino que Simone de Beauvoir mapeia na segunda e na terceira parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo*, intituladas *História* e *Os Mitos*. O que de próprio à condição feminina ocidental é atribuído à mulher desde Hesíodo e como? A leitura que faremos segue a estratégia do “releasing” (libertação) de autoras feministas, como Vered Kanaan, em *Pandora’s Sense*. Trata-se de libertar a imagem da primeira mulher da sua conotação negativa e das consequências opressoras que dela decorrem e mostrar como a narrativa grega sobre a criação de Pandora apresenta traços de ambiguidade e indeterminação próprias à condição humana em geral, conforme Beauvoir apresenta em *Por uma moral da ambiguidade*, traços que a tradição patriarcal revestiu de fantasias e atribuiu exclusivamente à mulher ou responsabilizou-a por eles. Vale ressaltar que não se trata de descobrir, sob o olhar masculino sobre a mulher, uma verdade mais fundamental, uma natureza do feminino. Mas de, compreendendo a construção da condição feminina de subjuço, encontrar na imagem da mulher, potências que nos permitirão transformá-la.

Palavras-chave: Feminismo. Estudos comparados. Existencialismo. Estudos clássicos. Pandora.

Abstract: Our intention, in this article, is to present a reading of the hesiodic narrative of Pandora’s creation, the first woman, analyzing under what aspects appear, in Greek archaic poetry, the mythical traits attributed to the feminine that Simone de Beauvoir scans in second and third parts of the first volume of *The Second Sex*, entitled *History* and *The Myths*. What is inherent to the Western female condition attributed to women

¹ Pesquisadora e Professora dos Cursos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013), pós-doutora em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires e também pós-doutorado em Filosofia na Universidade de Coimbra.

since Hesiod and how? Our reading follows the strategy of “releasing” used by feminist authors, such as Vered Kenaan, in *Pandora’s Sense*. It is a question of liberating the image of the first woman from its negative connotation and of the oppressive consequences that result from it and showing how the Greek narrative about Pandora’s creation presents traces of ambiguity and indeterminacy, that are typical of the human condition in general, as Beauvoir presents in *The Ethics of Ambiguity*. Traits that the patriarchal tradition covered with fantasies and attributed exclusively to women or made them responsible. It is not a matter of discovering, under the masculine look on women, a more fundamental truth, a nature of the feminine. But, understanding the construction of the female condition of subjugation, find, in the image of the woman, potency that will allow us to transform her.

Keywords: Feminism. Comparative studies. Existentialism. Classical studies. Pandora.

1 Introdução

Ao refletir sobre o “segundo sexo”, ainda na década de 40 do século XX, Simone de Beauvoir (1967: 9) afirmou que a mulher não nasce mulher, torna-se mulher. Esta declaração, que ademais vale também para o homem sob a perspectiva existencialista, provocou um grande impacto na história do pensamento. A partir deste estudo, ficou cada vez mais evidente que as naturezas atribuídas aos homens e às mulheres são historicamente construídas e estão em transformação. Nas palavras de Beauvoir (1970: 87), comentando o materialismo histórico de Engels: “A humanidade não é uma espécie animal, mas uma realidade histórica”.

Nossa intenção, neste artigo, é apresentar uma leitura da narrativa hesiódica da criação de Pandora, a primeira mulher, analisando sob quais aspectos aparecem, na poesia arcaica grega, os traços míticos atribuídos ao feminino que a filósofa mapeia na segunda e na terceira parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo* (Beauvoir, 1970: 95-329), intituladas *História* e *Os Mitos*. O que de próprio à condição feminina ocidental é atribuído à mulher desde Hesíodo e como?

Embora as referências diretas da autora francesa à Pandora sejam, nesta obra, surpreendentemente poucas, apenas quatro¹, intentamos mostrar que, no horizonte da investigação sobre “o que é uma mulher?”, aparecem diversos elementos do mito grego. Concordamos com Mary Lafer (2006: 57):

Provocando a inteligência dos estudiosos e seduzindo o imaginário dos artistas, o mito de Prometeu e Pandora é um dos mais assíduos no rico acervo da cultura ocidental; ao lado do Édipo, Aquiles e Odisseu, esses dois personagens aparecem – juntos ou separados

– reincidentemente na literatura e nas artes plásticas, ao longo dos muitos séculos que nos separam deste primeiro relato dos Erga. O fato é que quem se dedica a compreender o que os gregos entendiam do ser humano acaba sempre por se socorrer dessa fonte.

Beauvoir adverte:

Todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como Sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente; é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. São os deuses fabricados pelos homens que elas adoram. Estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Prometeu, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário. (BEAUVOIR, 1970:182)

A leitura que faremos segue a estratégia do “releasing” (libertação) de autoras feministas, como Vered Kenaan, em *Pandora’s Sense*:

Designa uma leitura que contrasta com a estratégia de criticamente resistir à perspectiva masculina, que tradicionalmente governa a formação do texto antigo. A estratégia de libertar, como Patricia Salzman-Mitchell coloca (seguindo Alison Sharrock), é uma leitura que, “essencialmente permite à voz feminina falar a despeito do autor. Interpretar a voz feminina no texto do autor masculino como independente da intenção autoral do homem” (KENAAN, 2008: 4)².

Assim, trata-se de libertar a imagem da primeira mulher, escrita por Hesíodo, da sua conotação negativa e das consequências opressoras que dela decorrem e mostrar como a narrativa grega sobre a criação de Pandora apresenta traços de ambiguidade e indeterminação próprias à condição humana em geral, conforme Beauvoir (2005) apresenta em *Por uma moral da ambiguidade*. Traços que a tradição patriarcal revestiu de fantasias e atribuiu exclusivamente à mulher ou responsabilizou-a por eles. Vale ressaltar que não se pretende descobrir, sob o olhar masculino, uma verdade mais fundamental, uma natureza do feminino. Antes, compreendendo a construção da condição feminina de subjugo, encontrar, na imagem da mulher que nos formou,

² Tradução nossa do trecho: *It designates a reading that in contrasted with a strategy of critically “resisting” the masculine presuppositions that traditionally govern the formation of the ancient text. The strategy of releasing, as Patricia Salzman Mitchell puts it (following Alison Sharrock), is a reading that will “essentially allow women’s voices to speak despite the author. It is a reading of the female voice in male authored texts as independent from male authorial intentions”.*

potências que nos permitirão transformá-la.

Não seria esta, também, a intenção de Beauvoir? Embora negue a ideia de uma essência feminina, Simone compreende que não é possível negar o fato de que há mulheres (Beauvoir, 1970: 9). É, pois, analisando este lugar construído historicamente, por teorias, mitos e fatos, e só a partir dele, que se pôde, pode e poderá contestá-lo. A autora não se propõe a encontrar um saber geral sobre as mulheres, mas o sedimento existencial, o estado da educação e dos costumes, o que passa por uma investigação histórica, teórica e mitológica sobre o papel dado à mulher. Trata-se de uma espécie de ciência circunscrita, uma fenomenologia do feminino³. O interesse, portanto, não é substituir uma concepção do que seja a mulher por outra, mais adequada. Mas desvelar as tramas que constituem a subordinação consentida da mulher que, assim como impedem, podem também promover emancipação.

O artigo se divide em duas partes. Na primeira apresenta-se o mito de Prometeu e Pandora, tal como aparece em *Teogonia* (Hesíodo, 1995) e *Os Trabalhos e os Dias* (Hesíodo, 2002), mostrando sob que aspectos esta narrativa corrobora com a análise realizada por Beauvoir sobre a concepção da mulher como segundo sexo, o “Outro inessencial”. Em seguida, acompanhando a proposta de Vered Kenaan (2008), busca-se mostrar as potências guardadas na figura de Pandora, que pode representar não uma alteridade nefasta para os homens, mas a abertura, na ambiguidade própria à condição humana, que permite criação e justiça.

2 Pandora, a criação do segundo sexo

O mito de Prometeu e Pandora aparece na obra de Hesíodo, tanto na *Teogonia* (1995), vv. 507-616, quanto em *Os Trabalhos e os Dias* (2002), vv. 42-105. As duas versões se complementam e, por isso, analisamos seus versos conjuntamente. Enquanto na *Teogonia* o enfoque está no engano a que Prometeu pretende submeter Zeus, em *Os Trabalhos e os Dias* a atenção volta-se para a criação da mulher e para aquilo que ela significa para o homem, o que será a questão principal de nossa leitura.

Tal qual nos é contado no segundo poema, este mito começa com uma descrição da condição atual do homem. O poeta fala, no tempo presente, que os deuses ocultam dos mortais o que lhes é vital. Por isso o homem tem que trabalhar

³ Também o poema hesiódico *Os Trabalhos e os Dias* parte de uma situação pessoal, passa por um arcabouço mítico e por uma descrição dos trabalhos do campo, permitindo que se coloque em questão, a partir do texto, a relação entre o particular e o universal. Sobre isso cf. Oliveira (2008: 43-45).

todos os dias, sem descanso, porque lhe falta algo que está oculto. O homem é, então, aquele que age sobre uma falta, ou seja, aquele que pode, pela falta, tornar-se ativo. Hesíodo explica, então, por que se dá este ocultamento. Diz ele que Zeus, encolerizado por Prometeu tê-lo enganado, tirou o fogo dos mortais. Prometeu era um titã, filho de Jápeto. Seu nome diz *pro-métis*, aquele que vê antes, o que tem astúcia, o que se antecipa na compreensão das coisas. Seu irmão, Epimeteu, que também aparecerá no mito, é seu reverso: *epi-métis*, aquele que vê depois, o que se retarda ou compreende tardiamente (Hesíodo, 2002, vv.42-105).

Não aparece, no relato de *Os Trabalhos e os Dias*, qual foi a trama que Prometeu armou. Na *Teogonia* a descobrimos. Prometeu preparou uma oferenda para Zeus: dividiu um boi, pondo de um lado carnes gordas, cobrindo-as com a pelanca do boi; e, de outro lado, os ossos do boi cobertos de brilhante e vistosa banha. Assim, pediu que Zeus escolhesse a oferta que lhe parecesse melhor. O poderoso deus não ignorou a astúcia do titã, previu o que estaria por trás dos aparentes presentes, dizendo que a partilha de Prometeu era para um só. E aí, viu mais, viu os males que aos homens mortais deveriam ser dados. Por isso, ergueu a gordura e, encontrando os ossos, encheu-se de cólera. Negou, então, aos homens mortais a força do fogo, ocultando-o em suas entranhas. (Hesíodo, 1995: vv. 507-616).

Qual foi mesmo a ofensa, se Zeus já sabia de tudo? Prometeu tenta enganá-lo, falsificando a aparência de algo, repartindo o alimento, zeloso de um só. Esta a ofensa: Prometeu, com sua astúcia, tenta ir contra os desígnios do “pai dos deuses e dos homens”, o “grande entendimento”, como Zeus é chamado. Ludibriá-lo é, no entanto, impossível. Ele é “o raio que dirige todas as coisas”. O deus vê a ofensa do titã, apesar da cólera, como decorrência de sua natureza: “Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios, ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte!” (Hesíodo, 1995: vv. 560-561). Como castigo, esconde o fogo dos mortais. Prometeu recupera, no entanto, o fogo para os homens.

Zeus, então, ainda mais encolerizado, promete ao titã e aos homens vindouros um mal com o qual todos se alegrarão, mimando-o muito. A mulher, Pandora, é criada. Forjada por Hefesto, de terra e água, ela recebe um dom (*dora*) de cada deus (todos - *pân*). “A humanidade é masculina” afirma Beauvoir (1970: 10) “e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”. Assim como na narrativa bíblica da criação de Eva, a mulher é criada, segundo Hesíodo, para o homem. Como vemos na Introdução de *O Segundo Sexo* (Beauvoir, 1970), o que instiga a reflexão é pensar como um ser humano chega a se

compreender “inessencial”, um complemento, o polo negativo de um Sujeito masculino, que é, ao mesmo tempo, o polo positivo e o neutro. Não se trata de uma relação de complementaridade recíproca. O homem parece já ser sem a mulher, a mulher não é, senão em relação ao homem.

O fabrico do corpo feminino é especialmente descrito no mito de Pandora, que tem seu caráter de artifício acentuado pelos dons que lhe são conferidos. Na mistura dos elementos naturais terra e água, o primeiro dom recebido é *audén* (linguagem humana em potência), configurando este ato a instituição de uma nova forma de comunicação que até então inexistia, como chama a atenção Marie Christine Leclerc, em *Le Parole chez Hésiode* (Leclerc, 1993:119-129). O poder da palavra dos mortais, trazido pela mulher, é enganoso. Hermes dá a Pandora o dom do discurso falsificador, Afrodite, adornos e o poder de sedução. Pandora é um belo mal, há nela uma contradição entre aparência e essência, é um produto da *techné*.

O caráter antinatural da imagem da mulher é ressaltado por Beauvoir (1970: 202):

Chega-se, pois, a esse estranho paradoxo: desejando apreender a mulher na Natureza, mas transfigurada, o homem obriga a mulher ao artifício. Ela não é *phýsis* somente mas também anti-*phýsis*; e isso não apenas nas civilizações das permanentes elétricas, da depilação com cera, como ainda no país das negras de botoque, na China, em toda parte.

A mulher não é compreendida como um ser humano pronto. Ela precisa aperfeiçoar seu corpo, produzir-se. Os adornos que constituem a figura da mulher, seus artifícios, são muitas vezes apresentados como recursos de poder que lhe são atribuídos, em troca de sua liberdade. Os tesouros falazes de sua feminilidade a aprisionam. Balzac, lembra Beauvoir, descreveu muito bem essa manobra de dominação quando aconselhou ao homem que tratasse a mulher como escrava, persuadindo-a de que é rainha.

Quem recebe Pandora dos deuses é Epimeteu que, apesar de ter sido avisado por seu irmão sobre o castigo vindouro, engana-se com a sedução da mulher. Em um vaso, que também é imagem de seu corpo, de terra e água, Pandora traz males: doenças e trabalhos, morte e sexo, ou seja, degeneração e geração, corrupção e criação. Até a criação da primeira mulher, os homens viviam como deuses, sem tarefas, sem doenças. Sua morte dava-se sem explicação, restituídos ao corpo da terra, conforme Hesíodo (2002, vv. 106 e ss.) conta na narrativa das cinco gerações,

que segue o mito de Prometeu e Pandora. O poeta faz uma analogia entre as mulheres e os zangões de uma colmeia de abelhas. Enquanto as abelhas trabalham o dia todo até o pôr-do-sol, os zangões simplesmente ficam dentro da colmeia se alimentando às custas do trabalho delas. Zeus, portanto, criou a mulher como uma maldição para os homens, que passam a ter que se esforçar para viver.

Sua reprodução também acontecia, até então, sem sexualidade. É a alteridade, na forma do feminino, que instaura diferença, sexo e morte. São males que escapam do corpo de barro e atingem os homens desde então. Em *O Segundo Sexo*, Beauvoir afirma:

Assim, o que o homem ama e detesta antes de tudo na mulher, amante ou mãe, é a imagem imóvel de seu destino animal, é a vida necessária à sua existência, mas que a condena à finitude e à morte. Desde o dia em que nasce, o homem começa a morrer, é a verdade que a mãe encarna” (BEAUVOIR, 1970: 208).

Nesse mesmo sentido:

Eva entregue a Adão para ser sua companheira perde o gênero humano; quando querem vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher e é a primeiras dessas criaturas, Pandora, que desencadeia todos os males de que sofre a humanidade. O Outro é a passividade em face da atividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao Mal (BEAUVOIR, 2005: 101)”.

Pandora representa, então, como os outros mitos e representações sobre o feminino analisados pela pensadora francesa, a mulher como uma punição e restrição criada e enviada ao homem. Ela é a alteridade inessencial que provoca a perda da relação de proximidade com o divino. Como “segundo sexo”, a mulher secciona a ilusão de unidade entre homem e divino:

Porém mais generalizada é no homem a revolta contra sua condição carnal; ele considera-se um deus destronado; sua maldição está em ter caído de um céu luminoso e se ter formado nas trevas caóticas do ventre materno. Esse fogo, esse sopro ativo e puro em que ele aspira a se reconhecer, a mulher o mantém prisioneiro na lama da terra. Ele se desejaria necessário como uma pura Ideia, como o Um, o Todo, o Espírito Absoluto; e encontra-se encerrado em um corpo limitado, em um lugar e um tempo que não escolheu, a que não era chamado, inútil, incômodo, absurdo. A contingência carnal é a de seu próprio ser que sofre em seu desamparo, em sua injustificável gratuidade. Ela impõe-

lhe igualmente a morte. (BEAUVOIR, 1970:185)

Sedutora, porém maléfica, a mulher, como as forças da natureza, precisa ser domada, controlada, submetida. A misoginia e a estrutura de opressão patriarcal estão, portanto, justificadas.

3 A Espera como Abertura

Além dos males, diz o poema, Pandora traz a espera, que fica guardada, no fundo de seu vaso. O que é a espera que resta guardada? Mary Lafer traduz *elpís* por expectativa e não por esperança, que tradicionalmente aparece nas traduções. Ela justifica esta opção afirmando que o verbo “*elpomaí*”, do qual provém “*elpís*”, diz esperar, esperar, ou seja, fala de uma espera ambígua que espera tanto por algo de bom quanto algo de mau. A palavra esperança, no entanto, guardaria um sentido mais específico da espera, ela seria a confiança em conseguir aquilo que se deseja, ou seja, algo bom, por suposto.

Qualquer que seja o termo utilizado para a tradução de *elpís*, o importante é que fique clara a sua ambiguidade. É com esta intenção que a tradutora cita a passagem de *As Leis* de Platão 644c-d, em que o termo tem seu sentido genérico esclarecido: *elpís* fala das opiniões que concernem ao futuro; quando estas opiniões supõem que o que virá é algo de ruim, chamam-se *phóbos*, temor; quando esperam por algo de bom, chamam-se *tháros*, confiança. Fica guardada, em *elpís*, portanto, a indefinição daquilo por que se espera.

A espera é, fundamentalmente, uma abertura para o futuro, um projetar. Abrir-se para o futuro é estar em um tempo que não é sempre o mesmo, é estar em um tempo em que há o o que virá” Portanto, como diz Guimarães Rosa (1995: 73): “Esperar é reconhecer-se incompleto”. Isto porque só suporta futuro o tempo de quem pode deixar vir outro tempo, o que virá. É esta experiência de tempo que Pandora traz para os homens e que resta guardada: a experiência da incompletude, do porvir.

Pode-se interpretar esta espera como uma fuga do presente e, portanto, uma não aceitação do que é, mantida por uma ilusão acerca do que será. Nietzsche (2000), por exemplo, viu a espera cristã por outra vida como sinal da depreciação desta vida, deste mundo. De fato, a espera guarda uma dupla ambiguidade. Não apenas a indeterminação do objeto por que se espera torna-a ambígua, mas também ela mesma, enquanto abertura para o que virá, é ambígua. Isto quer dizer que, como

viu Nietzsche, em *Humano, demasiado humano* §71 (*A Esperança*), a espera pode significar abandono e negação do presente, mas, pode, ao contrário, significar sua intensificação, à medida que o que é tem sempre um sentido proveniente do que há de vir, isto é, à medida que é o futuro que orienta, realiza, perfaz o presente. Não em outro tempo, mas no tempo da espera.

A ambiguidade, que constitui a condição humana na narrativa grega, representada exemplarmente pela figura de Pandora, a primeira mulher, é, portanto, ela mesma ambígua. Pode-se lidar com ela como algo que deve ser controlado, ou como algo a ser experimentado, realizado. Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir, falando da possibilidade de uma moral existencialista, afirma: “Para atingir sua verdade, o homem não deve tentar dissipar a ambiguidade em seu ser, mas, ao contrário, aceitar realizá-la; ele só se encontra na medida em que consente em permanecer à distância de si mesmo” (BEAUVOIR, 2005: 18).

Se assim se experimenta a ambiguidade da espera, ela não se torna passiva ou depreciativa, mas, ao contrário, ela se torna atividade autêntica, trabalho. Novamente com Guimarães Rosa (1995: 161) pode-se dizer: “Esperar é um à-toa muito ativo”. É um “à-toa” porque é espera por algo que não se controla, pelo que não se sabe, pelo inesperado. É muito ativo porque a espera se torna ação, não uma ação por arbítrio – fazer isto ou aquilo – mas um projeto em que se engaja. “Um à-toa muito ativo” é a “espera pelo inesperado” de que nos fala Heráclito, no fragmento DK18.

Nesta perspectiva, a espera é uma grande afirmação da incompletude do que é, enquanto dado apenas. Ou seja, é aceitação de que não há sentido pronto e feito para o que é, e de que o sentido do que é sempre ainda se dará, não em um tempo que virá e será então presente, mas no tempo futuro em vista do qual este tempo é o tempo presente.

Em *O Segundo Sexo*, a ambiguidade também aparece como sendo marca do papel atribuído miticamente à mulher:

Sua ambiguidade é a da própria ideia de Outro: é a da condição humana enquanto se define na sua relação com o Outro. Já se disse: o Outro é o Mal; mas, necessário ao Bem, retorna ao Bem. É por ele que ascendo ao Todo, mas é por ele que me separo do Todo: é a porta do infinito e a medida de minha finidade. É por isso que a mulher não encarna nenhum conceito imóvel; através dela realiza-se sem cessar a passagem da esperança ao malogro, do ódio ao amor, do bem ao mal, do mal ao bem. Sob qualquer aspecto que se considere é essa ambivalência que impressiona primeiramente. (BEAUVOIR, 1970: 183)

A que isto corresponde no mito contado por Hesíodo? Qual é a relação entre o

engano, o fogo, a mulher, os males, o trabalho e a espera? A mulher, que vem como castigo pelo roubo do fogo divino, traz os males, os sofrimentos e a necessidade constante de trabalhar. A mulher abre também, com seu vaso, a possibilidade da descendência e da obra: o futuro. E isto é, ao mesmo tempo, malefício e benefício que ela traz. O homem passa a ser aquele que pode trabalhar, que pode amar, que pode procriar. Mas isto significa que o homem passa a ser aquele que deve agir, escolher. Este o belo presente de natureza ambígua que é dado como castigo: a um tempo possibilidade e necessidade.

Acabássemos com a projeção, sobre a mulher, do horror que a condição finita e sua necessidade de transcendê-la inspira no homem, substituíssemos o homem e a mulher por seres humanos, em sua condição de diferença para consigo mesmos, e não teríamos mais uma justificativa para o patriarcado, mas talvez uma compreensão existencialista da vida. A estrutura do mito: a fraude (má divisão e tentativa de engano); o primeiro castigo (ocultamento do fogo); o roubo do fogo (com tudo o que o fogo significa: a técnica, o conhecimento); e o segundo castigo: mulher (a diferença, a possibilidade de geração, a necessidade do trabalho) nos serviria, então, para compreender que a existência humana, finita e mortal, é, em sua imanência, movimento para a transcendência.

As relações poderiam ser, então, como diz Beauvoir (1970: 180), recíprocas, encontros de sujeitos que, em sua ambiguidade, ora pondo-se como sujeitos, ora como objetos, reconhecem-se no outro e se experimentam a si mesmos e ao outro como livres.

4 Considerações Finais

Se, como Beauvoir insiste,

Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada no céu e proveitosa à terra. As religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios, como vimos pelas frases citadas de Aristóteles e Sto. Tomás. Desde a Antigüidade, moralistas e satíricos deleitaram-se com pintar o quadro das fraquezas femininas (BEAUVOIR, 1970: 16),

a possibilidade de reler a abertura representada pela mulher como Outro, entendendo a alteridade não mais como “inessencial” e completiva, mas como própria e

diferenciadora, não mais como castigo e perda da unidade, mas como potência e projeto, é a possibilidade de reescrever o humano, a finitude, a morte. Tudo isto é trabalho a realizar.

Desde o início de *Os Trabalhos e os Dias*, justiça e trabalho aparecem intimamente relacionados: para defender a justiça, Hesíodo (2002) discorre sobre a necessidade humana do trabalho e faz um grande elogio a este. Como se explicará, então, o fato de, no mito de Prometeu e Pandora, o trabalho ter se originado de uma ação contra a justiça de Zeus, o roubo do fogo? Como e por que o trabalho aparece como um mal? Parece-nos que, em sua ambiguidade, o trabalho relaciona-se com a espera. Por um lado, como vimos na narrativa hesiódica, com Pandora, dá-se, de forma definitiva, a ruptura entre a vida de deuses e a vida de homens. Até então, os homens viviam sem conhecer doenças, trabalhos fatigantes e outros males. Por outro lado, a obra, necessidade humana a partir de então, é o que torna possível a justiça.

Se homens e mulheres forem compreendidos como inteiramente determinados nos limites dados pelas circunstâncias históricas que os constituem, qualquer crítica ao seu modo de vida será inócua. Como transformar o que é, de início e constitutivamente, mal determinado? Se negarmos as circunstâncias históricas em nome de uma liberdade abstrata, que, através de pura decisão voluntária, poderia substituir modos de vida, falsificaremos a compreensão de nós mesmos. A partir de onde poderíamos transformar nossos modos de vida? Buscando nos sentidos que nos constituem, a abertura ao não determinado. Por isso optamos pela estratégia de reler as imagens que nos foram legadas, buscando libertar nelas potências transformadoras escondidas.

É ainda Beauvoir quem diz: “Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005: 15).

Referências

BEAUVOIR, Simone. (1970) *O Segundo Sexo*. vol I. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. (1968) *O Segundo Sexo*. vol II. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. (2005) *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HESÍODO. (2002) *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1995) *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.

KENAAN, Vered. (2008) *Pandora's Senses: The Feminine Character of the Ancient Text*. Winsconsin: University Winsconsin Press.

LAFER, Mary de Camargo Neves. (2002) *Introdução a Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras.

LECLERC, Marie-Christine. (1993) *Le Parole chez Hésiode*. Paris: Les Belles Lettres.

NIETZSCHE. (2000) *Humano, Demasiado Humano*. vol I. *Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

OLIVEIRA, Camila do E. S. P. de. (2008) *Metade vale mais que tudo: Trabalho e Terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

ROSA, João Guimarães. (1995) *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.