

ENKI E PROMETEU: O HERÓI DE CULTURA NO MITO E PENSAMENTO DA MESOPOTÂMIA E DA GRÉCIA

KURT A. RAAFLAUB*
Department of Classics
Brown University

RESUMO: O artigo tem por objetivo examinar a relação entre Prometeu e possíveis modelos mitológicos da Ásia Ocidental, buscando reexaminar a sugestão de Stephanie West de que a personagem de Prometeu, como trapaceiro e herói de cultura, foi apenas uma dentre muitas importações típicas do “período orientalizante” na Grécia arcaica.

PALAVRAS-CHAVE: Prometeu; mitologia da Ásia Ocidental; mitologia grega; “período orientalizante”.

A figura de Prometeu teve um impacto duradouro na história intelectual do Ocidente da Antigüidade aos nossos dias.¹ Hoje, pretendo olhar para trás, em vez de para frente, a partir das primeiras representações desta figura na literatura grega supérstite, e examinar a relação de Prometeu, em sua função de “herói de cultura”, com possíveis modelos na mitologia antiga da Ásia Ocidental. Particularmente, desejo reexaminar a recente sugestão de uma estudiosa britânica, Stephanie West, de que a personagem de Prometeu, como trapaceiro e herói de cultura, tal como desenvolvida em parte em Hesíodo e, sobretudo, na tragédia do século V, *Prometeu acorrentado*, foi apenas uma das muitas importações típicas do “Período Orientalizante” na Grécia arcaica.² Argumentarei que, ainda que a idéia de uma figura do tipo haja vindo do oriente, a interpretação grega de seu papel difere substancialmente daquela visível nos “originais” orientais supérstites, e que a observação de tais diferenças é pelo menos tão importante e útil quanto a de quaisquer similaridades. Devo acrescentar, como questão de princípio, que meu propósito reside na comparação, não no julgamento: por “diferente” não quero dizer “melhor” ou “pior”, apenas “diferente”.

A épica homérica não faz menção a Prometeu. Nos poemas de Hesíodo, ele desempenha um papel importante. Influências do Oriente Próximo, na épica de

Hesíodo, são freqüentes e óbvias; basta pensarmos no “Mito das Idades”, caracterizado por quatro metais (ainda que atrapalhado pela intrusão de uma idade heróica “não-metálica”) ou no “mito da sucessão” (claramente relacionado ao mito hitita de Kumarbi), que apresenta três reis dos deuses (Urano, Cronos e Zeus) que se sucederam por usurpação violenta³. Os estudiosos, como Walter Burkert e Martin West⁴, que tentam explicar a maior parte das realizações culturais da Grécia arcaica como o resultado de influências das civilizações mais antigas do Egito e da Ásia Ocidental, consideram o caso de Hesíodo como um dentre inúmeros outros em muitas esferas de vida e cultura. Tenho a impressão de que, em sua visão, o processo de disseminação cultural é comparável a uma estrada de mão única, em que, um após o outro, caminhões carregados de bens dirigem-se de sul a norte e de leste a oeste, terminando, por assim dizer, num grande depósito de onde os bens importados são distribuídos e integrados com perfeição na cultura receptora.

Esta visão depara-se com grandes dificuldades. Uma é o princípio da interação: impulso incita contra-impulso, importação, exportação, mesmo que as balanças não estejam igualmente equilibradas. Por volta do século IV e do período helenístico, os gregos mais davam do que recebiam em tais trocas. Na época arcaica, eles estavam muito mais no lado receptor. Ainda assim, temos de perguntar como, para manter a metáfora, eles “pagavam” pela grande variedade de bens culturais que “importavam”. O segundo problema é o processo pelo qual tais “importações” são integradas à cultura receptora. Diversos exemplos sugerem que impulsos externos são transformados e adaptados (por vezes profundamente) às condições que prevalecem na sociedade receptora. O que resulta desse processo de transformação e adaptação diferirá, conseqüentemente (por vezes de maneira substancial), da “matéria-prima” importada de fora. No nível da cultura material, tais diferenças podem ser relativamente pequenas: por exemplo, a arte de fazer tigelas de prata poderia ser aprendida de ferreiros fenícios em migração e aplicada sem muita mudança a objetos gregos. Mas a função de tais objetos poderia ser diferente. Os *kouroi* arcaicos foram obviamente influenciados pela escultura egípcia, mas sua função na sociedade grega diferia grandemente da de seus “modelos” egípcios⁵. No nível dos costumes e instituições sociais ou políticos, tais diferenças eram amplas e fundamentais. Se o tempo o permitisse, poderia demonstrá-lo com os exemplos de perdão de dívidas e de publicação de leis em inscrições⁶. O mesmo é válido para motivos míticos e literários. O mito da sucessão, em Hesíodo, oferece um esplêndido exemplo, mas restrições de tempo forçam-me a colocar o foco sobre Prometeu.

Hesíodo conta a seguinte história⁷: no tempo em que deuses e humanos deixaram de viver juntos (ou seja, presumivelmente, ao fim da Idade de Ouro),

Prometeu enganou Zeus durante um sacrifício em Mecona, convencendo-o a aceitar as maiores (porém, piores) partes do animal do sacrifício. Como castigo, Zeus escondeu o fogo. Prometeu enganou Zeus novamente, roubando o fogo. Em troca, Zeus fez criar Pandora, um mal duradouro para os humanos: ela era a ancestral das mortais, cuja companhia ou ausência é um sofrimento na vida dos homens, e (conforme ficamos sabendo nos *Trabalhos e dias*) trazia os males escondidos em seu famoso jarro. O próprio Prometeu, é claro, foi punido ao ser atado a uma rocha e ter seu fígado comido diariamente pela águia de Zeus. Este mito apresenta um complexo conjunto de etiologias que não me é possível discutir aqui: por que os homens sacrificam, afinal, e por que guardam as melhores partes? Por que os homens são separados dos deuses, e por que não vivem mais numa idade de ouro ou paraíso? E por que o mundo está cheio de males?

Ao longo de toda a história, a relação de Prometeu com a humanidade permanece estranhamente obscura. O que ele, um deus, filho de um Titã, tem que ver com sacrifícios, que, obviamente, são uma obrigação, não de deuses, mas de humanos? Por que Zeus pune a humanidade, quando as duas ofensas (enganá-lo no sacrifício e roubar o fogo) foram cometidas, não por humanos, mas pelo filho de um Titã? A resposta deve ser que Prometeu foi desde muito cedo visto como um patrocinador ou protetor (*promachos*) da humanidade, e que Hesíodo pressupunha essa tradição⁸. Além disso, ao narrar que, em sua cólera pelo engano de Prometeu, Zeus retirou da humanidade a habilidade de fazer, preservar e portar o fogo, o poeta não explica de que modo o fogo era útil aos humanos.

A versão da história que Hesíodo conta em *Trabalhos e dias* (42 ss.) responde a uma questão diferente, a dizer, por que os humanos têm de trabalhar: porque os deuses esconderam deles o seu sustento; como resultado, eles têm de labutar o ano inteiro para produzir alimentos suficientes para sua sobrevivência – o que, de outra forma, teriam adquirido em um único dia, passando o resto descansando. “Mas Zeus escondeu o seu sustento, encolerizado pelo fato de a astúcia trapaceira de Prometeu tê-lo enganado. Por conta disso, tramou terríveis cuidados para a humanidade; ele escondeu o fogo. [Mas Prometeu] o roubou novamente de Zeus para os homens” (47-52). Em outras palavras, Zeus escondeu o fogo junto com o meio de sobrevivência. O fato de Prometeu roubar o fogo é “uma grande calamidade” para todos – devido aos males de Pandora, mas também porque o fogo, indispensável tanto para a sobrevivência quanto para a civilização, está maculado por uma ofensa contra os deuses; ele não é dado pelos deuses, mas roubado deles, não sendo, assim, puro ou sagrado. É verdade que, ao contrário da tragédia, bastante posterior, Hesíodo não fala aqui explicitamente de tecnologia e civilização, mas

parece claro que, por seu próprio ato de garantir o fogo para os humanos, Prometeu os torna capazes de sobreviver e de desenvolver sua cultura. O Prometeu de Hesíodo, portanto, não é apenas um trapaceiro: sua descrição traz consigo pelo menos a essência do herói de cultura.

A sugestão de Stephanie West de que o Prometeu grego é assimilado a uma figura mesopotâmica mais antiga, Enki ou Ea, parece plausível. Ea é o protetor e conselheiro de Ut-napishtim, Enki de Atrahasis. Cada uma dessas duas figuras (os contrapontos de Noé, na Bíblia hebraica, e Deucalião, no mito grego) constrói, segundo um conselho divino, uma arca, preenche-a com todo tipo de seres vivos, sobrevive à grande inundação e assegura a continuação da humanidade e de todos os animais que os deuses haviam desejado destruir. No mito grego, Prometeu desempenha o papel de Ea ou Enki; as primeiras referências a este mito encontram-se, talvez, em Hesíodo, mas certamente na primeira metade do século V. Não há muita dúvida de que este seja um conto em migração, com origem no Oriente⁹. Tudo mais é incerto. Não sabemos se Prometeu alude a este conto ao vangloriar-se, na tragédia, de haver salvo a humanidade do plano de Zeus para destruí-la (*Prometeu acorrentado* 228-33), ou se Prometeu opôs-se a Zeus no concílio dos deuses (como faz Ea no *Gilgamesh*, ao contradizer Enlil). Na épica de Atrahasis, os humanos, criados pelos deuses como seus escravos, proliferam a tal ponto que perturbam o sono do rei dos deuses; este, então, empreende nada menos que três tentativas de destruí-los. A tragédia grega não explica por que Zeus quer eliminar os humanos, mas o público pode ter ficado sabendo o motivo numa peça anterior!

Ora, Enki é o herói de cultura mesopotâmico que, como Prometeu, é responsável pela maior parte das realizações humanas, se não todas, e orgulha-se desse papel. Aqui fica realmente interessante, e precisamos prestar atenção aos detalhes. Enki é um dos deuses mais poderosos e importantes do panteão mesopotâmico¹⁰. Sua personalidade varia de maníaco sexual e beberrão a sábio conselheiro e solucionador de problemas. É um deus criador; o cosmo é, em grande parte, sua obra. Ele controla o *me*, as forças e regras misteriosas que mantêm a ordem do mundo em movimento; é o deus das águas que dão vida e da fertilidade. Também é considerado o deus dos artesãos, artistas e escribas, mas este aspecto parece bastante secundário. Dois mitos parecem especialmente esclarecedores¹¹.

Enki e Inanna lida com a organização da terra e de seus processos culturais. Encarregado pelos deuses supremos, An e Enlil, Enki percorre seu território e supre as necessidades essenciais dos humanos. Ele preenche os rios com seu sêmen e, assim, confere fertilidade à água e aos campos por ela irrigados. Preenche os ria-

chos de peixes, os pântanos, de plantas; fertiliza os oceanos, evoca nuvens de chuva no horizonte e, para cada uma dessas áreas, aponta um supervisor divino. A irrigação torna possível o cultivo da terra. “Enki treinou o arado, o jugo e a parrelha,/ o grande príncipe Enki forneceu-lhes bois.../ Ele abriu a boca do sulco sagrado,/ fez crescer o grão no campo semeado¹².” Assim, ele supre os campos com todo tipo de grãos e vegetais. Passa então às habilidades e instrumentos para construção de casas (Enki, na verdade, constrói uma sólida casa modelo), às estepes, que cobre de rica vegetação e bandos de animais selvagens, aos animais domésticos, que dota de leite e gordura e protege em estábulos e cercados. Por fim, constrói templos, delinea fronteiras e estabelece as artes da tecelagem e da costura.

Embora os humanos beneficiem-se de diversas maneiras, este mito é dominado pela perspectiva dos deuses e pelo direcionamento a eles. É um mito fundador, louvando as grandes realizações de Enki e, posteriormente, explicando os poderes impressionantes de sua filha, Inanna. Além disso, a preocupação de Enki com o bem-estar dos humanos, os quais, lembramos, são escravos dos deuses e foram criados apenas para esse propósito¹³, serve, em última instância, ao propósito mais elevado de aumentar o bem-estar dos deuses: gordos cordeiros fazem gordos sacrifícios. Enki “preencheu de luxo os salões de banquetes dos deuses.../ o Ekur, a casa de Enlil, ele atulhou de bens. / Com Enki Enlil regozijou-se, Nippur exultou[...]”¹⁴. Por fim, o longo catálogo das dádivas de Enki à terra e à humanidade não parece conter qualquer coisa que aponte para além do nível de subsistência de uma comunidade rural; o deus não presta qualquer atenção aos valores e qualidades que fazem a vida em comunidade possível num nível mais elevado de cultura. Isso é notável, uma vez que, no começo, Enki é louvado como senhor de sabedoria que abençoa cidades, dá início a decisões e ordens, tem experiência em adivinhação, supervisiona o calendário, conhece o número das estrelas, designa às pessoas seus locais para viver, faz que sigam seus líderes, encerra as armas em arsenais, garantindo a segurança do povo, e realiza a justiça¹⁵.

O que é importante aqui fica ainda mais claramente visível em outro conto, *Inanna e Enki*, que trata da transferência da quantidade de fatores culturais de uma cidade (Eridu) a outra (Uruk), explicando, assim, por que uma cidade suméria ascendeu ao poder e à predominância às custas de outra¹⁶. Esta história pressupõe que, há tempos imemoriais, havia uma vasta lista de fatores, valores, habilidades, poderes, obrigações, regras e normas que diziam respeito ao cosmo e seus componentes, aos deuses e humanos, às cidades e países, e a todos os aspectos da vida civilizada, e que garantiam suas relações e funcionamento. Os deuses supremos

confiaram a Enki a administração desses “fatores”, chamados *me*¹⁷. Ele os guardou em seu templo aquático, em Eridu. Na história, a protetora de Uruk, Inanna, visita seu pai, Enki. Ao fim de uma longa festa com muita bebida, Inanna convence Enki a entregar todos esses *me* a ela. Ela os defende dos diversos esforços de Enki para consegui-los de volta, trazendo-os triunfalmente a sua própria cidade, Uruk. Não fica claro, embora seja provável, se Enki conseguiu, por fim, reavê-los.

Em não menos que quatro ocasiões, esses fatores, em torno de 100 no total e divididos em várias categorias, são recitados. Eles abarcam, em primeiro lugar, insígnias, habilidades, comportamentos e emoções que pertencem ao domínio real e sacerdotal, e têm que ver, em sua maioria, com a própria Inanna. Alguns pertencem à esfera da família e da vida rural, mas apenas um grupo relaciona-se a ofícios ou habilidades técnicas: as artes do carpinteiro, caldeireiro, escriba, ferreiro, curtidor, tintureiro, construtor etc. Este catálogo não parece refletir as características da civilização urbana ou os elementos que *nós* consideraríamos cruciais para a formação de sociedades complexas e níveis mais elevados de civilização. Além disso, de modo mais importante, esse conjunto fixo de bens é guardado, perdido e negociado pelos deuses, independentemente dos humanos que são afetados por tais maquinações.

Voltamo-nos agora para a tragédia, *Prometeu acorrentado*. Ela foi transmitida sob o nome de Ésquilo, mas sua autenticidade é muito debatida¹⁸. De modo único entre as tragédias gregas supérstites, sua ação desdobra-se primordialmente entre deuses e fora do mundo habitado. Prometeu, acorrentado a uma rocha pelos ajudantes de Zeus, conversa com vários visitantes sobre seu conflito com o novo rei dos deuses e suas causas, e acena a seu inevitável estabelecimento por meio de concessões. O próprio Zeus, representado sensacionalmente, aqui, como um tirano, não aparece em cena. Depois de ascender ao poder, ficamos sabendo (229-39), Zeus distribuiu seus privilégios entre os deuses, mas ignorou a raça humana; ele chegou mesmo a planejar eliminá-la e criar uma nova. Ninguém teve coragem de se opor a ele. Apenas Prometeu ousou salvar a humanidade da destruição. Por isso ele agora sofre um amargo castigo. Na verdade, ao fim e ao cabo, ele fez mais do que isso: agiu expressamente contra as ordens de Zeus e dotou a humanidade não apenas do fogo, mas dos ingredientes de cultura.

Portanto, as contribuições de Prometeu para o desenvolvimento cultural da humanidade não são importantes em si mesmas; elas meramente ilustram a extensão de sua rebelião contra as ordens tirânicas de Zeus. Pelo fato de o conflito entre Zeus e seu oponente ser central para a peça, o poeta amplia a importância de

Prometeu; em vez de primo de Zeus, é seu tio, em vez de filho de um Titã insignificante, é um descendente direto de Gaia, uma das deusas primordiais, cuja sabedoria e conhecimento do futuro ele compartilha; isso lhe permite servir a Zeus como seu conselheiro, cuja sagacidade ajuda Zeus a derrotar os Titãs e de cuja vidência depende Zeus se quer manter seu domínio¹⁹.

Enumerando as realizações culturais que afirma ter dado aos humanos (450-506), Prometeu menciona “casas de tijolos e aquecidas pelo sol,” a carpintaria, a distinção das estações por meio da observação do céu, o uso de números e da escrita, a domesticação de animais selvagens e seu uso para agricultura e transporte, a navegação, a medicina, a profecia e a interpretação de presságios, e a exploração de tesouros da terra, sobretudo metais. A verdade simples é que “todas as habilidades chegaram aos humanos por meio de Prometeu” (505-6). Esta afirmação geral é obviamente exagerada, mas isso realmente não importa. Considero mais importante o que Prometeu diz ao coro um pouco antes (248-53): “Fiz que os homens deixassem de prever seu destino.” Mas como? “Eu plantei firmemente em seus corações a cega esperança.” (Pensamos aqui em Hesíodo, cuja Pandora permite que todos os males escapem de seu jarro, mas mantém presa a esperança²⁰.) Isso, comenta o coro, é de fato um grande benefício. Ademais, diz Prometeu, eu lhes dei o fogo. Com este, todos concordam, “os mortais... aprenderão muitas habilidades (*technai*).” Por essa dupla ofensa Prometeu sofre castigo (260). Um pouco mais adiante: ele dotou os humanos, que eram ingênuos como crianças, de razão e inteligência. Anteriormente, “eles tinham olhos, mas a visão não tinha sentido; escutavam sons, mas não eram capazes de ouvir; toda a duração de suas vidas eles passavam como formas em sonhos, confusas e despropositadas” (443-50). Agora agem com discernimento e compreensão (*gnômê*, 454-58).

Mais do que isso: o poeta descreve a arte da escrita, inventada por Prometeu, como uma “habilidade de lembrar de tudo, mãe de muitas artes” (459-61). Em outras palavras, a escrita possibilita fixar a memória e é a fundação de todas as artes. Isso significa que Prometeu não dá aos humanos todas as artes, mas lhes ensina a habilidade básica da qual estas dependem. Também não lhes dá riqueza, mas ensina-os a domesticar animais que, postos sob o jugo ou atrelados à carroça, oferecem-lhes alívio e simbolizam a riqueza (462-6). Isso é crucial: o que Prometeu dá à humanidade não é um saco cheio de elementos pré-fabricados que ele mesmo dispersa sobre a terra, mas perícia e habilidades elementares, razão e inteligência, que os ajudam a se tornarem humanos, apenas *agora* no sentido pleno da palavra, e a desenvolverem, eles mesmos, sua civilização. Ele ajuda os humanos a se ajuda-

rem: as palavras que o poeta usa (*technai, mêchanêmata, poroi*) designam meios necessários para a realização. Prometeu não é um distribuidor, mas um professor e educador. A ênfase que o poeta coloca sobre o aprendizado é ilustrada pelo fato de que, nesta peça, mesmo Zeus terá de aprender e mudar²¹. Ademais, ele retira o conhecimento do destino, incluindo o medo da morte, e dá esperança aos humanos, ou seja, otimismo, confiança – para o futuro e, presumivelmente, em si mesmos. Isso possibilita a iniciativa, o desenvolvimento, o progresso, isso resulta em cultura. Neste sentido, Prometeu está certo: todas as habilidades, em última instância, procedem de suas dádivas!

Por que tudo isso é tão aborrecedor para os deuses e, sobretudo, para Zeus? Penso que é porque, desse modo, os humanos receberam o potencial de transcender suas limitações humanas. Esta interpretação recebe apoio dos aspectos que Prometeu menciona ao fim de sua lista: remédios para doenças, que significam a habilidade de preservar e prolongar a vida; profecia, ou seja, a habilidade de ver e antecipar o futuro; e a exploração de minerais, que é equivalente ao potencial para avanço tecnológico (478-504). O que está faltando, no entanto, é um fator crucial que tanto Sófocles, em sua “Ode ao Homem”, em *Antígona*, como Protágoras, em seu famoso mito, enfatizam: a habilidade de viverem em conjunto, de serem sociais. Os estudiosos presumem, com plausibilidade, que o poeta do *Prometeu* não omitiu, simplesmente, essas qualidades, mas que elas foram conferidas à humanidade na grande reconciliação entre Zeus e Prometeu que deve ter acontecido na seqüência, numa peça posterior²².

Apesar de todas as liberdades que o poeta trágico toma em relação à história tradicional contada por Hesíodo, ele constantemente pressupõe essa tradição e brinca com ela. Em Hesíodo, a trapaça de Prometeu no sacrifício em Mecona e o subsequente roubo do fogo estão embutidos num contexto específico de evolução humana: o fim da Idade de Ouro. No *Prometeu acorrentado*, Zeus vai além de seu antecedente em Hesíodo: a humanidade não apenas é expulsa, por assim dizer, do Paraíso e obrigada a trabalhar para poder sobreviver, mas ameaçada de aniquilação completa. E Prometeu, aqui, não apenas os ajuda a superar essa ameaça, mas lhes dá o potencial de diminuir a distância em relação aos deuses novamente. Isso é realmente perigoso e perturbador, e o seria ainda mais se as características de excesso e teimosia no caráter de Prometeu pudessem ser presumidas como típicas também dos humanos²³. A cólera de Zeus é perfeitamente compreensível dessa perspectiva, diferentemente de sua disposição tirânica, e nisso mesmo seus críticos divinos concordam.

Além disso, o poeta trágico coloca seu bisturi exatamente onde Hesíodo, que, por seus próprios motivos, pretendia enfatizar o máximo possível a justiça de Zeus, cobrira um espaço impuro e perturbador. O problema, que não posso discutir em detalhe aqui, é como chegamos de Zeus, o violento usurpador da *Teogonia*, o qual, ao menos em seu começo, parece pouco melhor do que seu pai, Cronos, a Zeus, o justo senhor dos deuses e do mundo que é apoiado por todos os deuses²⁴? Zeus, o tirano, oculta-se nas alas do palco de Hesíodo, mas foi trancado num armário. O poeta trágico, com grande determinação, coloca o foco precisamente sobre este potencial tirânico.

Quase não é preciso enfatizar quão longe isso está de quaisquer possíveis modelos mesopotâmicos de pensamento e interpretação.

Ora, a tragédia, na antiga Atenas, não era teatro desinteressado e elitista; ela estava profundamente arraigada na sociedade. Com freqüência os poetas representavam em cena problemas e conflitos que eram de grande interesse para seus concidadãos. Ao fazê-lo, ajudavam a comunidade a ganhar uma compreensão mais profunda de tais conflitos. Os aspectos cruciais podiam ser realçados de uma maneira que não podia deixar de atrair a atenção do público²⁵. Assim também no *Prometeu acorrentado*: quer já existissem ou não modelos, foi uma ousada inovação aplicar todas as características de um tirano, com as quais o público estava completamente familiarizado, a Zeus, que era mais conhecido como protetor da justiça, e envolvê-lo numa luta pela sobrevivência com Prometeu, que foi elevado apenas para tal propósito de um rival inferior a um igual. Tal como Prometeu prevê, esse conflito deve ter sido resolvido, e Zeus deve ter mudado, numa peça perdida, de tirano a governante sábio. No entanto, a caracterização incomum de Zeus na peça supérstite deve ter deixado claro para o público que questões da maior importância para ele estavam em jogo aqui. Este tanto eu considero certo. Infelizmente, quais podem ter sido tais questões permanece incerto, sobretudo porque a data e a autoria da peça são tão discutidas.

Seja-me permitido sugerir, no entanto, que, nas *Eumênides*, Ésquilo também dramatizara um conflito entre os deuses e permitira que os novos (Apolo, Atena, Zeus) fossem criticados pelos antigos (as Fúrias) como usurpadores e violadores da lei e da tradição. Já aqui o papel de Zeus tirano estava bem preparado, e o poeta do *Prometeu acorrentado* apenas deu um passo lógico, porém decisivo, a mais nessa direção. Sabemos a data e o contexto político das *Eumênides*: 458, quatro anos após reformas cruciais que selaram o avanço da democracia em Atenas, mas incitaram forte descontentamento e pesar coletivo. Nesta situação, fazia

total sentido representar em cena um conflito profundamente inquietante e potencialmente letal entre uma antiga e uma nova ordem, que só poderia ser resolvido com a integração da antiga à nova²⁶. Algo do tipo pode muito bem estar por trás da trama de *Prometeu acorrentado*, mas, como disse, não podemos saber com certeza.

De qualquer forma, parece insuficiente postular que o poeta do *Prometeu acorrentado* dependia, direta ou indiretamente, de modelos orientais em traços essenciais de seu retrato de Zeus e Prometeu e em sua teoria da evolução cultural. Quaisquer que fossem seus modelos, este poeta, tal como Hesíodo muito antes, sem dúvida usou muitas idéias que encontrou em outra parte, inclusive algumas do Oriente Próximo, mas o que fez com elas, baseado em concepções gregas e servindo às necessidades e preocupações da época e da sociedade em que viveu, era algo novo e diferente.

Como disse anteriormente, é importante saber que motivos migraram e foram importados, bem como identificá-los. É igualmente importante analisar como tais “matérias-primas” foram transformadas no processo de integração cultural. O passo seguinte seria ainda mais fascinante: perguntar que valores e visões de mundo fizeram que idéias idênticas fossem interpretadas de modo tão diferente em diferentes culturas. O que isso nos ensina acerca de estruturas sociais, hierarquias, relações, pressões, aberturas e falta das mesmas? Antes que possamos responder a estas questões, no entanto, precisamos buscar muitos casos do tipo aqui apresentado. Seus resultados construirão uma fundação para uma análise comparativa abrangente que ajudará a superar os modelos insatisfatórios de influência e importação unilaterais de bens culturais.

NOTAS

* Prof. Dr. do Department of Classics da Brown University, David Healihy University; Professor and Professor of Classics and History, Program in Ancient Studies, Royce Family Professor in Teaching Excellence.

1 R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 2 vols. (Geneva 1964).

2 S. West, “Prometheus Orientalized,” *Museum Helveticum* 51 (1994) 129-49. Ver o anterior J. Duchemin, *Prométhée. Le mythe et ses origines* (Paris 1974).

3 Mito das Idades: Hesíodo, *Trabalhos e dias* 106-201; Mito da Sucessão: *Teogonia* 116-210, 453-506, a ser comparado com o mito de Kumarbi, do Ásia Ocidental; ver também, por exemplo, os paralelos entre o mito do monstro Tifeu (*Teog.* 820-80) e o do gigante

- de pedra Ulikummi: M. L. West, *Hesiod, Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford 1966); A. Hoffner, Jr., *Hittite Myths* (Atlanta 1990); V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion. Handbook of Oriental Studies*, vol. 15 (Leiden 1994).
- 4 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, tr. M. E. Pinder & W. Burkert (Cambridge Mass. 1992); id., *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture* (Cambridge Mass. 2004); M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford 1997).
 - 5 Ver, por exemplo, R. Osborne, *Archaic and Classical Greek Art* (Oxford 1998) 75-85.
 - 6 K. Raaflaub, "Influence, Adaptation, and Interaction: Near Eastern and Early Greek Political Thought," in S. Aro and R. M. Whiting (eds.), *The Heirs of Assyria* (Helsinki 2000), 51-64, at 54-58.
 - 7 O mito de Prometeu em Hesíodo, *Teog.* 507-616; *Trabalhos e dias* 42-105.
 - 8 M. Griffith, *Aeschylus, Prometheus Bound* (Cambridge 1983) 2 n. 6.
 - 9 Sobre Ea e Ut-napishtim, ver tabuleta XI do épico de Gilgamesh, in J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3rd ed. (Princeton 1969) 93-97; sobre Enki e Atrahasis, ver W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Old Flood* (Winona Lake, Indiana, 1999). Noé: *Genesis* 6:5-9:17; Deucalião, filho de Prometeu: Hes. *Frgms.* 2-4 in R. Merkelbach and M. L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodica* (Oxford 1967); Epicarmo fr. 113 in R. Kassel and C. Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci I* (Berlin 2001); Pind. *Ol.* 9.49ff.; ver também *Ov. Met.* 1.336ff.; *Der Neue Pauly* 3 (1997) 468-70. Em geral: G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen* (Göttingen 1986); A Dundes (ed.), *The Flood Myth* (Berkeley 1988); F. García Martínez and G. P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the Flood* (Leiden 1998).
 - 10 Sobre Enki, ver *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 2 (1938) 374-79; J. Bottéro, "Intelligence and the Technical Function of Power: Enki/Ea," in id., *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, tr. Z. Bahrani and M. Van De Mierop (Chicago 1992) 232-50.
 - 11 Para traduções dos mitos acerca de Enki e Inanna, ver S. N. Kramer and J. Maier, *Myths of Enki, the Crafty God* (New York und Oxford 1989). Os deuses supremos são An(u) e Enlil. Sobre os me, ver n. 17, abaixo.
 - 12 Versos 317 ss.: Kramer and Maier (nota anterior) 50.
 - 13 Ver o início do épico de Atrahasis (Lambert and Millard [n. 9] 43-67) ou de *Enki and Ninmah* (Kramer and Maier [n. 11] capítulo 2) ou tabuleta VI.1-38 do épico de criação, *Enuma Elish* (B. R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, vol. I [Bethesda, Maryland, 1993] 384-85; S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* [Oxford 1989] 260-61).
 - 14 Versos 365-68: Kramer and Maier (n. 11) 52.
 - 15 Versos 1-51, 61-80 (Kramer and Maier 39-41).
 - 16 Kramer and Maier (n. 11) capítulo 4.

- 17 Sobre os me, ver *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 7 pt. 7-8 (1990) 610-13; J. A. Black and A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (Austin, Texas, 1992) 130.
- 18 Sobre a autenticidade do *Prometeu acorrentado*, ver M. Griffith, *The Authenticity of 'Prometheus Bound'* (Cambridge 1977); id. (como na n. 8) 31-35; R. Bees, *Zur Datierung des Prometheus Desmotes* (Stuttgart 1993). Sobre fontes e interpretações mais recentes E. Lefèvre, *Studien zu den Quellen und zum Verständnis des Prometheus Desmotes* (Göttingen 2003).
- 19 Conselheiro: 199-223, 304-5, 439-40. Zeus dependente de Prometeu: 167-77, 186-92, 517-25, 755-70, 907-63.
- 20 Hesíodo, *Trabalhos e dias* 96-99. Concordo aqui com Griffith (como na n. 8) 133-34 (em *Prom.* 250) contra M. L. West, *Hesiod, Works and Days* (Oxford 1978) 169-70 (em *Trabalhos e dias* 96).
- 21 C. Meier, *The Political Art of Greek Tragedy* (Baltimore 1993) 149-50.
- 22 Sóf. *Ant.* 332 ss.; Platão, *Prot.* 320c ss., esp. 322c-d; Meier (nota anterior) 152; Griffith (como na n. 8) 167-68.
- 23 Arrogância e teimosia de Prometeu: *Prom. acorrentado* 178-80, 318-19, 964-65, 1034-35.
- 24 Ver sobretudo Hes. *Teog.* 490 ss. (Zeus depõe Cronos violentamente) e 886-900 (Zeus engole sua primeira esposa, Métis, para impedir o nascimento de um filho que possa ameaçar seu domínio). Esses atos não parecem muito diferentes dos de Cronos, que depôs Urano numa violenta usurpação (209-10) e engoliu seus próprios filhos para impedir outra usurpação (453 ss.). Hesíodo, no entanto, tem dificuldades para distinguir claramente entre as ações de Cronos, que são caracterizadas negativamente (*atasthalie*, remetendo a *tisis*; *ankylometes*), e as medidas de Zeus, que são valorizadas positivamente. Apoio dos demais deuses: 881-85. Ver F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (New York 1949; repr. Ithaca 1995) 3-75; N. O. Brown, *Hesiod, Theogony* (Indianapolis 1953) 7-50; J. S. Clay, *Hesiod's Cosmos* (Cambridge 2003), e meu artigo mencionado na n. 1.
- 25 Meier, *The Political Art* (n. 20); S. Saïd, "Tragedy and Politics," in D. Boedeker and K. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, Mass. 1998) 275-95, 410-15; D. Boedeker and K. Raaflaub, "Tragedy and City," in R. Bushnell (ed.), *A Companion to Tragedy* (Malden MA and Oxford, 2005) 109-27 (com bibliografia).
- 26 Sobre as interpretações políticas do *Prometeu acorrentado* e um conflito similar entre os deuses nas *Eumênides*, ver C. Meier, *The Greek Discovery of Politics* (Cambridge MA 1990) 82-139; *The Political Art* (n. 20) 97-159.

AGRADIMENTOS E INFORME

Agradeço a Marcos Martinho dos Santos (FFLCH/USP) por possibilitar a tradução deste ensaio. Uma discussão ampliada e mais detalhada, sob o título "Zeus

und Prometheus. Zur griechischen Interpretation vorderasiatischer Mythen”, será publicada num volume em homenagem a Christian Meier, editado por Wolfgang Nippel e Aloys Winterling. Ao embarcar na história cultural comparativa, inevitavelmente invado campos em que não tive treinamento formal. Peço aos colegas dos Estudos Asiáticos do antigo Oriente compreensão paciência e crítica construtiva.

RAAFLAUB, Kurt A. *Enki and Prometheus: the culture hero in Mesopotamian and Greek myth and thought.*

ABSTRACT: *This paper aims at examining the relationship of Prometheus to possible models in ancient West Asian mythology; it also re-examines the suggestions by Stephanie West that Prometheus' character as a trickster and culture hero was only one of many imports typical of the "orientalizing period" in archaic Greece.*

KEY WORDS: *Prometheus; West Asian mythology; "orientalizing period".*

Tradução de
ADRIANO SCATOLIN
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo