

A CONSTRUÇÃO DA FIGURA HEROICA GREGA: passados micênico e arcaico

BRENO COLTRO DA COSTA

Graduando em História (IFCH/ Unicamp)

b164953@dac.unicamp.br

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (Unicamp)

RESUMO

Este artigo discutirá a organização social e os valores culturais do mundo grego que os heróis habitavam. Para isso, usam-se como fontes primárias a *Ilíada* e a *Odisseia*, das quais receberão especial atenção as figuras de Ajax e de Odisseu. Outras fontes servirão de apoio, como algumas tragédias atenienses. Discute-se a recepção desse substrato mitológico no período Clássico a fim de compreender sua presença no cotidiano e, através deles, permanências do ideal heroico. Este artigo também se ocupa de trazer de forma breve a *Questão Homérica*, o debate sobre a delimitação temporal dos épicos a fim de estipular a relevância do uso das fontes cotejadas.

PALAVRAS-CHAVE

Era Micênica; Grécia Arcaica; Grécia Clássica; cultura; heróis

ABSTRACT

This article discusses the social organization and the cultural values of the Greek world in which the heroes inhabited. To accomplish my aim, it will be used as the core of the analysis the *Iliad* and the *Odyssey*, both Ajax and Odysseus receiving special attention. Beyond that, other documents are to be used, such as tragedies from Classical Athens. It is discussed at which point the mythical heroes of Troy are still present in the daily life of the Classic Greeks and, thus, how much from the heroic ideal is still part of their culture. Last, but not least, this article briefly situates the so-called *Homeric Question* about the time within the consolidation of the epics, in order to establish the meaningfulness of the scope aimed here.

KEYWORDS

Mycenean Age; Archaic Greece; Classical Greece; culture; heroes

INTRODUÇÃO – “O MUNDO DE ODISSEU”

Odisseu está entre os heróis da mitologia grega mais populares que já existiram. Sua história está vinculada ao Ciclo Épico da Guerra de Troia e, embora no épico mais famoso desse Ciclo, a *Ilíada*¹, não conste entre os heróis mais louvados, ele tem para si um épico próprio: a *Odisseia*², pela qual seu protagonismo alça-se além dos feitos de Aquiles³. Sua presença nas tragédias gregas suscita um caráter dúbio, poucas vezes exemplar⁴; contudo, isso não mina sua constância no imaginário popular, como a grande presença de cenas de suas façanhas na cerâmica grega atesta (ANDERSON, 2009, p.58; p.60-64; MALKIN, 1998, p.39-44)⁵.

O mundo de Odisseu é o nome pelo qual Finley, em sua obra homônima (2002), chama a realidade político-social do épico homérico *Odisseia*. Ele fixa temporalmente o objeto de seu estudo entre os séculos X e IX a.C., quando então Micenas já é passado e a geopolítica da Grécia Arcaica ainda não estava estabelecida. *O mundo de Odisseu*, portanto, pertence à época em que os núcleos urbanos se dissolvem e, junto deles, a organização social até então vigente; a cultura material se retrai, pequenas comunidades compõem o cenário típico da Grécia e relações familiares – e não cívicas –, constituem os laços estabelecidos dentro e fora das comunidades. E é sobre esse mundo que se discorrerá agora, antes de lançar-se ao estudo do comportamento social heroico.

Para Finley (2002, p.48), há uma grande linha horizontal que divide a sociedade grega desse período: a que separa os *áristoi* da *dêmos*, que, em suas palavras, separa os **heróis** dos **comuns**. Estes englobam homens livres e não livres, com ou sem terras, agricultores ou artesãos, além de sua elite, os *demioergoi*, aqueles que oferecem trabalhos especiais à comunidade, como os médicos, os videntes e os ferreiros. Tais pessoas estavam sujeitas à influência das famílias aristocráticas e não podiam se desvencilhar delas, uma vez que o poder político, econômico e militar gravitava ao seu redor. Por isso, ainda que não subordinados, o exercício de suas atividades profissionais estava atrelado ao bom relacionamento com as famílias aristocráticas locais: o *oikos*.

The authoritarian household, the *oikos*, was the center around which life was organized, from which flowed not only the satisfaction of material needs, including security, but ethical norms and values, duties, obligations and responsibilities, social relationships, and relations

1 Tradução de Haroldo de Campos, 2010. Aqui, referenciada por *Il.* quando abreviada.

2 Tradução de Trajano Vieira, 2014. Aqui, referenciada por *Od.* quando abreviada.

3 De acordo com Nagy (1979, p.35), enquanto Odisseu não disputa o título *áristos Akhaiôn* (“o melhor dos aqueus”) na *Ilíada*, na *Odisseia* ele é o único que pleiteia tal posto, visto Aquiles, epítome dessa caracterização, ter *kléos* (glória), mas não *nóstos* (retorno), e Odisseu ter os dois.

4 *Aias*, *Filoctetes*, *Hécuba* e *Troianas* serão abordadas adiante e retomarão este ponto.

5 O catálogo de Boardman (1998), em sua obra *Early Greek vase painting*, demonstra isso. De todas as temáticas, as referentes a Odisseu são as mais comuns de todo o levantamento feito.

with the gods. The *oikos* was not merely the family, it was all the people of the household together with its land and its goods; (FINLEY, 2002, p. 55)

Diversas instâncias estavam associadas diretamente à organização e ao funcionamento da família aristocrática. Sua centralidade na vida comunitária criava laços profundos verticais e horizontais, que alimentavam uma cultura que realizava seu próprio papel na sociedade.

Os saques constituíam a prática belicosa mais comum e visavam o ganho de toda riqueza acumulável possível. Na *Odisseia* (9.39-44), após sua partida de Ílion, Odisseu e seus homens pararam na terra dos cíconos, onde saquearam Ismaro e, após matar todos os homens, de lá levaram as mulheres e grande butim. A prática de guerrear por mulheres apresenta paralelo em diversas sociedades ao redor do globo, seja guerrear para mostrar-se digno da mão amada, seja para sequestrá-las e adquirir esposas/concubinas (GOTTSCHALL, 2008, p.51-55).

Embora não dê detalhes do que constituía o grande butim de Odisseu, rebanhos bem poderiam sê-lo, como pôde ser aferido a partir da passagem em que o herói, ao retornar e passar a primeira noite ao lado de Penélope, lhe diz que reporá as cabeças perdidas nos banquetes dos pretendentes através de pilhagens e de presentes que receberá de outros aqueus (*Od.* 23.356-359). O mesmo pôde ser observado quando Agamêmnon se pergunta o porquê dos pretendentes estarem mortos, se por naufrágio, se por raptar bois e ovelhas em país hostil, ou se por lutar por uma cidadela e suas mulheres (*Od.* 24.105-113).

O gado constituía o valor simbólico básico da troca⁶, denotando a importância da atividade pastoril no *mundo de Odisseu*, o que leva o autor a defender que a principal função das terras era servir de pasto, enquanto que a agricultura viria a desempenhar um papel de centralidade apenas a partir do período Arcaico (FINLEY, 2002, p.56-57). O gado tinha papel alimentar, ritualístico (sacrifícios), de transporte e de derivar produtos, sejam eles, de novo, alimentares, como o leite e o queijo, ou não, como o couro.

As escravas constituíam parte da força de trabalho do *oikos*, aliadas aos *thêtes*, trabalhadores livres sem terras e sem vínculos com nenhuma dessas células básicas que constituíam a sociedade grega. Por isso, eram marginalizados e se sujeitavam a trabalhos sem garantia de receberem pagamento, como Posêidon e Apolo que, pela vontade de Zeus, serviram a Laomedonte por um ano e, ao término, foram expulsos sob ameaça de serem vendidos como escravos para ilhas distantes (*Il.* 21.435-460)⁷; ou como quando Odisseu, mendigo hospedado em sua própria casa, recebe a proposta de trabalhar para Eurímaco, que com ironia afirma que o pagará (*Od.* 18.357-361). Finley ressalta que, para Aquiles, a condição de ser um *thês* era a pior possível, visto seu discurso a Odisseu no submundo não mencionar a de escravo (*Od.* 11.489-

6 Vide a troca de armas entre Glauco e Diomedes. A do herói da Lícia era de ouro, equivalente a cem bois; a do herói argivo, de bronze e equivalente a nove (*Il.* 6.232-236).

7 Aqui vale ressaltar o paralelo do longo relato da infância de Eumeu até seu rapto em *Od.* 15.402-475. Embora filho da aristocracia, a singularidade da sua condição escrava reforça a maioria ser do

91). Contudo, como acima ficou evidente, o destino usual de um homem na guerra não era o cativo, e sim o Hades⁸.

Das outras riquezas acumuláveis, vestes e “tesouros” integravam um único *corpus* no vocabulário grego homérico: *keimelion*, que abarcava as finas roupas dadas de presente⁹, trípodes, caldeirões, cálices, jarras e outros não metálicos. Não teriam uso cotidiano, mas, sim, a maioria permaneceria estocada para troca entre as famílias (FINLEY, 2002, p. 57).

A aquisição de metais era outro motivo para o contato com o estrangeiro. Eles dispunham de grande uso prático, conforme se pode entrever no discurso de Aquiles, que ofereceu o grande peso de ferro como prêmio nos Jogos Funéreos de Pátroclo, servindo as necessidades dos agricultores e pastores anos a fio, dispensando-os de mercadejar (*Il.* 23.826-835). É claro que essas duas profissões não correspondem à função primordial dos *áristoi*: a guerra. Entretanto, não se está implicada nenhuma relação de subordinação entre eles (agricultores e pastores) e os heróis, público e participantes dos Jogos na *Ilíada*. A conclusão é esse trecho ser uma pequena fresta que expõe a influência que as famílias aristocráticas¹⁰ exerciam dentro de suas respectivas comunidades, relacionando-se com o *dêmos* através da troca de serviços, criando redes de clientelas que faziam parte integral de seu poder.

PASSADOS MICÊNICO E ARCAICO

De acordo com Gottschall (2008, p.23), após a queda de Micenas, a maioria das comunidades gregas possuía algumas centenas de habitantes. As estradas que conectavam os centros urbanos foram abandonadas e as maiores cidades poderiam contar apenas com até 1.000 ou 2.000 pessoas. A fragmentação e o isolamento levou à insegurança. Concordando com Finley (2002, p.98-101), o primeiro autor ressalta também que o relacionamento usual entre duas comunidades era a de hostilidade; a quantidade expressiva de saques e invasões repentinas levava a se desconfiar de estranhos (GOTTSCHALL, p.35-38).

A civilização micênica enquadrava-se no cenário mais amplo das **sociedades palacianas** do Oriente Próximo: centralizadas, hierarquizadas e dispendo de meios

corpo feminino, ainda que Odisseu, em uma das suas *personas*, relate tentativas semelhantes em *Od.* 14.286-297 e *Od.* 14.334-359.

8 O diálogo de Aquiles com Licáon pode ser exemplar. Aquiles vê si mesmo como alguém generoso, pois antes lhe agradava capturar os troianos e vendê-los como escravos antes de matá-los em combate, disposição que não tem mais após a morte de Pátroclo (*Il.* 21.99-113). Frisar sua conduta passada pode servir como a exceção que confirma a regra: a morte e o puro roubo das armas bastaria como espólio, antes do cativo.

9 *E.g.*, o resgate de Príamo do corpo de Heitor, onde, dentre os presentes, estão finas vestes (*Il.* 24.229-236), ou as riquezas que Alcínoo, rei dos feácios, ordena que sejam acumuladas na nau que escoltará Odisseu até Ítaca (*Od.* 13.1-15).

10 Finley (2002, p.115) iguala “guerreiro” e “herói”, não havendo distinção alguma entre eles, tampouco entre essas duas categorias e *aristos* e *basileus*, nomes-comuns pelos quais os pretendentes de Penélope também são chamados; *i.e.*, apesar de serem categorias diferentes, as mesmas pessoas as ocupam, possibilitando a sinonímia de acordo com a ocasião.

burocráticos para exercer o controle. Os tabletes micênicos escritos em Linear B demonstram a funcionalidade dessa sua razão de ser, assim como a própria evolução das escritas autóctones anteriores também corroboram com essa visão (FINKE-LBERG, 2006, p.58-62). A ritualística sagrada de guerra desenvolvida por essas sociedades, que vão da Grécia continental até a Síria e cercanias do Egito, também apresenta similitudes. As solenidades para se invocar auxílio divino nas batalhas, as punições que se prescrevem para os perjuros e a glorificação dos massacres de oponentes estão no rol das semelhanças (KITTS, 2005, p.189-199; p.205-206).

Se Creta era o centro irradiador da cultura dominante até meados do segundo milênio a.C., a Grécia continental passa a sê-lo a partir de *circa* 1450 a.C. O Mar Egeu apresenta uma uniformidade cultural sob a égide de Micenas e a reconstrução linguística da ocupação geográfica dos dialetos gregos possibilita entrever uma população bem assentada, cuja produção material não apresenta rupturas. Pequenas gradações levam os dialetos de um lado do espectro ao outro, do Peloponeso ao Épiro e à Tessália, perfazendo um círculo de afinidades. Esse quadro se altera próximo de 1200 a.C., quando surgem os primeiros sinais da fragmentação desse mundo. Nesse período, as primeiras ondas migratórias de população micênica são atestadas em regiões menos populosas e tidas como mais seguras, próximas como a Acaia e a Ática, distantes como a Cilícia e o Chipre (FINKELBERG, 2006, p.127; p.144-145).

Ainda de acordo com a autora, até *circa* 1050 a.C., entretanto, populações micênicas ocupavam o Peloponeso imperturbadas, apesar de sinais de devastações esporádicas. Apresentavam uma produção material próxima da tradição do Bronze, que se altera radicalmente dessa época em diante. Antigos edifícios deixam de ser utilizados, zonas são abandonadas e, na Idade Arcaica, o continente apresenta uma distribuição linguística pouco natural, com dialetos não vizinhos ocupando as mesmas terras.

Finley (2002, p.164-165) sumariza sua defesa de os séculos X e IX a.C. pertencerem ao mundo homérico em quatro pontos: i) o destaque de trípodes e caldeirões nos épicos são uma reminiscência da Era do Bronze, uma vez que, nela mesma, tais objetos não gozavam de tanto valor como na posteridade; ii) a arquitetura domiciliar descrita nos poemas encontra paralelo na arqueologia da datação proposta; iii) a hegemonia mercantil fenícia é contestada a partir do século VIII a.C.¹¹; e iv) os micênicos enterravam seus mortos (como a **Tumba de Agamêmnon** próxima de Micenas), enquanto que, na *Ilíada*, a regra é a cremação. Apesar de ser um trabalho anterior ao exposto e concluído por Finkelberg (2006), os dois estão sintonizados quanto à fratura social (e cultural) que toma lugar a partir de fins do XI a.C. e que poderia se expressar a “pulmões cheios” no século décimo.

Pela magnitude da *Ilíada* e da *Odisseia*, elas estão entre as principais fontes referentes aos séculos X e IX a.C.; contudo, fazem parte de uma tradição épica maior da Guerra de Troia. A *Cípria*, a *Etiópida* e a *Iliou Persis* constituem esse Ciclo e am-

11 Malkin (1998, p.86-87) discorre sobre a presença de navegantes gregos nos mares Jônico e Adriático já nos séculos IX e VIII a.C., no que o autor denomina de *protocolonização*. Essas viagens jamais tiveram como objetivo o não-retorno. Isso vem a acontecer quando da fundação de colônias de fins do VIII a.C. em diante, mas em especial, VII a.C.

bientam-se no mesmo cenário, porém sobrevivem apenas por fragmentos e citações indiretas. A *Ilíada* e a *Odisseia* não são a única versão dos episódios que elas mesmas narram, i.e., existem divergências na tradição no que concerne aos épicos do Ciclo Troiano, sobretudo quando comparadas as tradições escrita e iconográfica (ANDERSON, 2009, p.42-45; p.60-64; MALKIN, 1998, p.39-44).

Não há unanimidade quanto à data exata da consolidação dos épicos homéricos como o conhecemos hoje, mas a maioria dos estudiosos atribuem a segunda metade do século VIII a.C. como o período mais provável, ainda que alguns proponham o século VII ou outros (OLIVEIRA, 2013, p.128-129).

Para Finley (2002, p.39), o Catálogo das Naus é um retrato fiel da herança micênica nos séculos X e IX a.C. da Grécia. Contudo, embora concorde que centros micênicos de relevância constem no Catálogo e sejam atestados por sítios arqueológicos, Finkelberg (2006, p.170-171) demonstra ainda que algumas regiões de notória importância dessa época, como Amiclas e Tirinto, são suprimidas, e outros espaços são deixados vazios em prol dos centros da nova geopolítica da Idade Arcaica¹².

Isso ressalta a existência de camadas ao longo da composição, conflitante dualidade entre ater-se à tradição e adaptar-se ao meio. Contudo, apesar da oralidade de **cantar o épico**, tradicionalmente a profissão de *aedo* é passada de pais para filhos, ao mesmo tempo criando e preservando uma tradição. O zelo no ensino da técnica de recitação e improvisação de epopeias faz com que se possa inferir, através dos épicos homéricos, sobre a denominada Idade das Trevas grega.

A fundação de colônias nas regiões da atual Itália em fins da Grécia Arcaica demonstra a mobilização dos *nóstoi* no cotidiano grego. *Nóstos/nóstoi* (s./pl.) é, ao mesmo tempo, o herói que retorna da guerra e a canção sobre o seu retorno – e o retorno malfadado na mitologia de muitos heróis aqueus às suas terras natais, levando-os a popular novos espaços, é consequência da destruição da civilização micênica que precede os épicos. Porém, esses mesmos heróis possuem versões conflitantes. Entretanto, isso não ofusca sua autoridade, visto que, célebres, retêm sua glória, independente dos conflitos narrativos locais. Por esse motivo, eram evocados pelas colônias gregas como os seus fundadores em detrimento da memória de suas metrópoles. Sua influência era tanta que populações autóctones também se apropriaram do discurso mitológico para justificar sua ancestralidade naquelas terras, criando um canal de comunicação entre os povos de culturas distintas (MALKIN, 1998, p.211-214).

Não bastasse, ainda na Grécia Clássica encontra-se ressonância dos valores heroicos do Ciclo Épico na cultura grega. Atenas é um exemplo: a profusão de tragédias gregas relacionadas à guerra e ao seu desfecho evidencia a importância dessa tradição, assim como, na iconografia, abunda a representação de heróis que participam desses épicos. Ainda que sob novas lentes, há permanências do ideal comportamental heroico e das instituições que o regem, marciais ou não, assim como

12 A Argos de Diomedes e a Esparta de Menelau são dois exemplos. O vácuo que existe entre as terras de Menelau e as de Nestor em Pilos também indicam a ausência de centros de algum destaque quando do feitio dos épicos (FINKELBERG, 2006, p.172).

há apropriações de figuras populares dos mitos e lhes é conferido novo tom¹³. A representação, na cerâmica ática, de **rituais de passagem**, como o **armamento** do guerreiro, o **duelo** que o consagra guerreiro e o **retorno** (do corpo, no estudo de caso) do guerreiro, atestam a perseverança desses valores antigos nos séculos VI e V a.C. e de como a tradição era mobilizada a fim de educar os cidadãos (GRILLO, 2010, p.41-42). Por isso, o espectro possível de ser estudado a partir do Ciclo é enorme pela amplitude de sua reverberação.

OS *ARISTOI*: bases sociais

Uma vez caracterizada a tradição épica e discorrido sobre a satisfação das necessidades materiais do *oîkos* que, por sua vez, serve de base para todo o poder que este pode angariar¹⁴, centrar-se-á agora sobre as relações traçadas entre seus membros a partir dos personagens icônicos dos épicos.

A *philótēs* constituía o vínculo básico das interações sociais. Ela costuma ser traduzida em termos de “amizade”; não obstante, o impacto que essa relação tem na sociabilidade grega não pode ser mensurado através da nossa palavra. Por conseguinte, será demonstrado como ela se estabelecia e os compromissos que a acompanhavam.

O meio mais comum de estabelecê-la era através da *xénia*, princípio personificado na figura de *Zeus Xénios*, uma de suas facetas, patrono da hospitalidade e dos suplicantes. O acolhimento de um estranho era mandatário quando este lhe pedia abrigo ou proteção, invocando os deuses em suas súplicas e prostrado sob os seus joelhos¹⁵. Assim, se constitui um dever aceitar as primeiras súplicas de alguém, como Aquiles aceita a primeira de Licáon, poupando-o da morte em seu primeiro encontro (Il. 21.74-96; KITTS, 2005, p.62-65; p.162-164). A isso segue-se o **comensalismo**, pois toda a sacralidade da relação é formalizada sobre a **mesa** (*stricto sensu* “refeição sobre a mesa”). Evocado por Licáon, após ser suplicante de Zeus, é comensal de Aquiles por ter dividido com ele do grão de Deméter¹⁶ e, com base nesse vínculo, insta-o a

13 Como o Odisseu de *Filoctetes*, evocação da imagem do político demagogo, um alguém sem escrúpulos que age conforme os interesses próprios e da “maioria”, não se importando com a justiça nem com o bem, escorando-se nos princípios divinos para agir mau e, através da falácia, enganar.

14 Aqui vale lembrar dos pretendentes que dilapidam as posses de Telêmaco na *Odisseia* (*Od.* 1.243-251) enquanto este não dá a mãe em casamento e ela mesma tampouco escolhe um noivo, afligindo-o imaginar-se despossuído de seus antigos bens, agora consumidos. A demora de Penélope em contrair um novo matrimônio apenas torna-se possível pelo poderio do *oîkos* em que pertence. Caso dispusesse de menos recursos, se veria obrigada a tomar a decisão mais cedo.

15 Odisseu aos pés de Arete, rainha dos feácios, suplicando proteção enquanto segura-lhe os joelhos pode ser um bom exemplo (*Od.* 7.144-152). Ainda que a evocação dos deuses se dê para dar a ela benesses (e não a si), a evocação da esfera divina interfere na realidade e sanciona a relação sagrada estabelecida pelo próprio ato da súplica. Também em *Od.* 14.389-390, onde Eumeu, após a narrativa da *persona* de Odisseu, diz: “Te hospedo (“te trato/recebo como um amigo” pelo uso de *φιλήσω* / *philēsō*) porque temo a Zeus e sou piedoso, / e não por dar ouvido a pseudo-história.”

16 Margo Kitts (2005, p.57) aprofunda-se em seu livro sobre a encarnação dos valores comunitá-

atendê-lo em sua nova súplica. Na corte de Alcínoo, após suplicar a Arete proteção, Equeneu, um ancião da corte, já considera Odisseu um “hóspede” (*xéñon*, *Il.* 7.160). Então, após a serva trazer uma bacia de água para lavar as mãos do forasteiro e deste comer pão e carne e de ter bebido, o rei liba Zeus, “que zela pelo suplicante” (*Od.* 7.158-181). A semelhança não é fortuita.

As cenas descritas são típicas da consolidação da *phília* através do ritual da *xénia*, “hospitalidade” ou “*guest-friendship*”. Vale observar que, até a consagração desse laço sagrado, não se inquiri o hóspede sobre sua procedência e suas intenções (FINLEY, 2002, p.128)¹⁷. Isso é atestado em outros mitos gregos, como a Argonáutica, quando o rei Aetes, após saber de Jasão e sua missão, ameaça só não matar o bando por já terem libado os deuses juntos na **mesa**, restando-lhe a opção de expulsão (*Ap. Rhod. Argon*, v.3, v.299-381)¹⁸. Esse momento **comensal** é denominado *daís*, que significa “festim”, “banquete”, cuja origem do termo remete à “divisão”, “compartilhamento”, e está sempre associado à presença de um sacrifício-oferenda aos deuses, mormente Zeus *Xénios* (NAGY, 1979, p.128-133).

O que se seguia então era a troca de presentes, como quando Alcínoo cumula Odisseu pela sua estadia (*Od.* 13.1-15), ou quando então Menelau deseja cumular Telêmaco em sua visita a Esparta (*Od.* 4.589-621). Laerte também lamenta os presentes gastos em vão da *persona* de Odisseu quando este lhe narra os dotes que havia dado ao seu filho, desperdiçados por ele, morto, não poder lhe retribuir enquanto anfitrião (*Od.* 24.284-288).

Depois de performada essa ritualística, estava assegurada a *philótēs* entre ambas as partes, que incluía uma série de compromissos sociais. Para citar alguns, *a*) o acolhimento e suporte no estrangeiro, como se pode observar no caso de Orestes, que é criado por um *xénos* até a idade adulta (Pind. *Pythian* 11, v.17-37; para FINLEY, 2002, p.102-103, a *xénia* era a substituição do *oikos* no exterior); *b*) a possibilidade de união matrimonial entre as famílias; *c*) ajuda econômica e *d*) aliança militar.

Sendo ritual, *horkia* é o termo empregado que designa o pacto-juramento estabelecido pelo processo, e todo retorno de um *phílos* à casa de um *xénos* demanda a repetição desses passos e um novo presente, reinstaurando a ordem vigente e confirmando o vínculo que os une¹⁹ (KITTS, 2005, p.87-88). Por esse motivo, mesmo enquanto cativo, Licáon suplica a Aquiles que não o mate, evocando o vínculo sagra-

rios na figura de Deméter, que extrapola as funções usuais de deusa da agricultura. Por isso sua menção nessa passagem, pois é um apelo direto à Aquiles de respeito pelas convenções sociais, todas negadas em sua *hýbris* (a desmedida de seu furor).

17 Na *Odisseia* também há passagem semelhante: quando Telêmaco recebe a *persona* de Mentis (Atena), rei dos táfios, lhe diz que apenas poderá falar o que o trouxe ali após ter saciado a fome (*Od.* 1.120-124).

18 Ao narrar sua genealogia, Glauco conta a história de Belerofonte. Ao ser enviado de Argos para a Lícia para que fosse morto, o rei, tendo-o recebido como *xenos* antes de saber do encargo que lhe imbuía o genro, envia Belerofonte a diversas missões suicidas, uma vez que ele não poderia matá-lo com as próprias mãos (*Il.* 6.155-195).

19 Assim a *persona* de Odisseu relata a Penélope que, se Odisseu quisesse, já poderia estar em casa, mas preferiu delongar a vinda para recolher mais riquezas, presumivelmente de amigos (*phíloi*) sob a condição de hóspede (*xénos*), conforme paralelos trazidos neste artigo (*Od.* 19.282-285).

do que já os uniu e que deveria manter-se inviolado. Contudo, o herói rompe com essa tradição (*Il.* 21.34-135). Em *Hécuba* (Eurípides, v.239-253; v.271-278), a rainha troiana, reduzida à escravidão, implora a Odisseu que este não tome sua filha para sacrificá-la em honra de Aquiles. Para isso evoca o princípio de reciprocidade que os une, pois, quando flagrado espionando Troia, ela o libera de volta para o acampamento aqueu por ter suplicado a ela prostrado sob seus joelhos. Relembrando esse episódio, cobra dele que aja com justiça e piedade, conforme os preceitos divinos ordenam. Outra vez, o laço é rompido, visto que “Muitos discursos inventei de sorte a não morrer” (v.250) e nada além disso.

Não é o mesmo entre Diomedes e Glauco que, uma vez cientes da *philótēs* que unia ambas famílias, reencenam no campo de batalha a troca de presentes, vigorando o vínculo de gerações que os unem (*Il.* 6.232-236). A mesma ritualística é encenada por Heitor e Ájax ao fim do duelo, quando então trocam armas e, assim, consagram-se *phíloi* (*Il.* 7.299-305).

O uso da memória também é uma ferramenta utilizada para assegurar que o compromisso estabelecido seja honrado. Relembrando o outro da *philía* que os une, se mobiliza o discurso do vexame, envergonhando aquele que se esqueceu de honrar o laço e desafiando-o, em última instância, a manter a fidelidade da palavra (MARTIN, 1992, p.80). É assim que Glauco mobiliza o apoio militar de Heitor para defender o corpo de Sarpédon, recém-tombado (*Il.* 16.538-40).

Portanto, a importância de se ter uma vasta rede de *phíloi* no mundo hostil grego era a de minimizar o número possível de agressores/invasores, aumentar a rede de apoio pessoal, promover a circulação de bens através da troca de presentes – aumentando o poder e o prestígio de acordo com as famílias associadas²⁰ – e obter toda sorte de amparo, como para vingar-se de alguma ofensa. Neste último caso, era fundamental a rede composta pelos *phíloi*, visto a execução da justiça concernir ao âmbito privado da parte lesada (FINLEY, 2002, p.110-111).

A *philótēs* também ia além do pragmatismo, uma vez que era inerente à sua concepção o desenvolvimento de sentimentos profundos de afeto entre seus membros, de confiança, de convivência e de emulação, para citar alguns (NUSSBAUM, 2009, p.308-315)²¹, como o uso de *phílos hetaíroi* (caro companheiro de armas) na *Ilíada* atesta. Os inúmeros combates travados no épico em ajuda/resgate do corpo de um amigo/hóspede demonstram a profundidade dessa relação e, por conseguinte, a preciosidade no ordenamento social (KITTS, 2005, p.173). Deste modo, a necessidade de assegurar fontes confiáveis que proovessem ao *oikos* segurança e estabilidade

20 Finley (2002, p.123) traz uma contribuição muito interessante nesse quesito ao ressaltar que o valor dos objetos oferecidos como *prêmios* ou *presentes* derivava em parte do valor intrínseco a ele e, em parte, pela história pessoal do objeto, *i.e.*, maior o prestígio do objeto quanto maior o *status* de seus donos antecessores, como o cetro de Agamêmnon forjado por Hefesto, dado a Zeus e que atravessa gerações até alcançá-lo; ou, mais palpável, a armadura de Heitor, mais valiosa que a de um troiano qualquer.

21 Pátroclo e Aquiles são os maiores exemplos, todavia, a cena da Embaixada pode ser muito elucidativa, na medida em que um dos motivos da indignação de Ájax com Aquiles é sua equivocada interpretação de que este sente mais *philía* por Briseida do que por ele e seus companheiros aqueus (*Il.* 9.624-642).

encontrou na *philótēs* e em sua ritualização os meios de garanti-las ao obrigar a honra do laço, inviolável pela observância religiosa sob a pena de sanção divina.

Hécuba, em sua peça homônima de Eurípides, sofre com a perda da filha Polixena sacrificada, mas o que desestabiliza a protagonista é ver o cadáver de seu filho Polidoro, confiado, junto do que sobrou dos tesouros de Troia, ao rei trácio Poliméstor, amigo e hóspede da casa priâmea. Sua traição é o golpe final que leva Hécuba à loucura. Rompendo o vínculo mais básico grego, assim como Odisseu há pouco também fizera, Poliméstor é o agente destrutivo da concepção de mundo da rainha, aniquilando totalmente seu *nómos*, o ordenamento cósmico, as leis comuns, a tradição. Isso é o suficiente para jogá-la no abismo, uma vez que a única certeza que tinha, de que seu filho estava a salvo sob os cuidados de um *xénos*, mostra-se equivocada (NUSSBAUM, 2009, p.357-360). A gravidade do rompimento desse vínculo propagada pela tragédia é demonstração da longevidade da instituição da *xénia* desde os tempos homéricos, pois caso fosse antiquado, não seria compreensível a profundidade da traição. Ao mesmo tempo, o exemplo de desconsideração da relação de um *xénos* pelo cinismo insuportável de Poliméstor deve indicar a fragilização dessa mesma instituição na Atenas Clássica, como o Odisseu de *Filoctetes* (Soph, v.79-85; v.108-111; v.989-992) expressa a preocupação com a preeminência da política sobre as outras esferas da vida, sujeitando-as à razão de Estado.

■ **DISTINÇÃO:** *característica(s) heroica(s)*

Se fosse eleger uma palavra para definir o que é ser um herói grego, esta seria **distinção**. **Distinção** pois os épicos são repletos de caracterizações que ressaltam a singularidade deste ou daquele personagem, como na célebre descrição de Helena dos heróis aqueus para Príamo (Il. 3.161-242).

Ser um herói é destacar-se do comum. Como vimos, todo aristocrata tende a ser guerreiro e, o sendo, é herói (FINLEY, 2002, p.48; p.115). Entretanto, embora no plano sociológico possa estar afinado, não é o que a construção poética demonstra. O exército aqueu é composto pela *dêmos* e pelos *áristoi*, porém, dentre os últimos, uma pequena parcela apenas é dignificada com a atribuição de um nome e com a atenção do poeta-narrador para os seus feitos²².

A beleza é um distintivo. A de Heitor pode enfim ser observada pelos aqueus antes de mutilarem o seu corpo (Il. 22.368-375); Príamo nunca viu alguém tão belo e de tão nobre porte como Agamêmnon (Il. 3.166-170); Ájax é o mais belo entre os *dânaos*, atrás apenas de Aquiles (Od. 24.16-18). Gottschall (2008, p.117) enfatiza a concorrência de exímia habilidade marcial e notável beleza. Quão mais forte e habilidoso, mais bonito. Odisseu, que na *Ilíada* não tem sua beleza posta em evidência, nas muitas transfigurações de seu corpo efetuadas por Atena na *Odisseia*, entra nesse

22 Antenor é um ancião troiano de destaque. Contudo, seus dois filhos Ifidamante e Cóon aparecem brevemente em Il. 11.117-269 apenas para morrerem pelas mãos e para a glória de Agamêmnon. Eram *áristoi*, mas não podem ser considerados heróis.

rol (Od. 8.18-20), e Tersites, o anti-herói, é o mais feio, deformado (Il. 2.212-223). A exceção? Páris e o louro Menelau, ícones de beleza, mas lutadores medianos.

A machaira, uma larga faca cerimonial utilizada apenas nos rituais para sacrifícios, sempre é carregada por Agamêmnon, presa ao seu cinto, e ninguém mais na Ilíada a possui. Ela denota a relevância social daquele que a porta, pois sem a autoridade e sem o conhecimento litúrgico necessários, seu uso torna-se decorativo. Isso a torna um distintivo social, pois faz de Agamêmnon o único capaz de presidir os rituais mais importantes do épico: os de reconciliação dos cantos 3 e 9 da Ilíada (a trégua entre aqueus e troianos e o reatamento dos laços entre Aquiles e o exército), que são minuciosamente descritos. A força de sua sacralidade, expressa nos termos do juramento e nas minúcias observadas, restaura a harmonia do corpo social enquanto não violada. E esse papel fundamental cabe só a Agamêmnon, o maior rei dentre os reis (KITTS, 2005, p.138-139). No final da guerra, após o saque de Troia, cabe a Neoptólemo conduzir e presidir o sacrifício em honra a seu pai, Aquiles, e aqueles que o acompanharão no cortejo, o escol aqueu. Dentre eles está Odisseu, o arauto da peça (Eur. Hec., v.222-224).

Ájax, Diomedes e Agamêmnon são os três únicos que recebem o título *áristos Akhaiôn*, “o melhor dos aqueus”, ao vivenciarem suas respectivas gestas, exceto Ájax, reconhecido patentemente como o melhor uma vez que Aquiles tenha se retirado (Il. 2.768-769). No duelo contra Heitor, Menelau aceita a proposta para evitar o vexame da recusa geral; é salvo por Agamêmnon, que o impede de lutar (Il. 7.104-123). Não obstante, o Atrida não pega em armas sem antes atacar os dânaos chamando-os de covardes (Il. 7.92-103). Adiante, na escolha dos voluntários, um soldado anônimo roga que Ájax, ou Diomedes, ou Agamêmnon sejam os sorteados para o duelo, confirmando que são dignos do título *áristos Akhaiôn* (Il. 7.179-181; NAGY, 1979, p.30)²³.

A honra (*timê*) é uma característica heroica que perpassa diversas esferas da vida. No banquete (o *daís* tratado acima), cada comensal tem direito ao devido *gêras*, porção honorífica que lhe cabe. Pelo grande feito, após duelar com Heitor, Ájax recebe a maior porção de Agamêmnon, que preside o ritual (Il. 7.313-322). Na tradição épica, *éris* (discórdia) e *neîkos* (disputa, briga) sempre estão presentes, pois a precedência denota importância, e fácil o desentendimento extrapola para a subestimação do valor de alguém, ofertando-lhe um *gêras* incondizente com sua categoria (NAGY, 1979, p.128-133)²⁴. Tal é a reclamação de Ájax em *Aias* (Soph, p.34-36), onde diz que, após ter recebido o prêmio de Heitor (sua espada dada em sinal de amizade, quando

23 Dentre a exaltação marcial do herói, compará-lo a desastres naturais ou a predadores selvagens está entre os tópicos comuns da *Ilíada*. Leões ou cães que avançam sobre a presa, boi ou ovelha, e a comparação com rios e tormentas são alguns exemplos (e.g. Il. 11.492-98: Ájax símile de um rio bravo que devasta por onde passa, carregando consigo inúmeros troncos; Il. 14.392-401: a batalha supera a violência das ondas do mar empurradas pelo vento de Bóreas; Il. 17:61-69: símile de Menelau a um leão que destroça uma novilha; Il. 17:281-287: símile de Ájax a um javali da montanha) (KITTS, 2005, p.54-55).

24 Aqui, Gottschall (2008, p.81-84) advoga que o motor da trama homérica é sempre o esforço por prestígio e para superar os outros nessa acirrada disputa. Honra e glória, ganho material (espólio) e mulheres constituíam os três pilares do prestígio de um herói, e elas, ao mesmo, seu maior objetivo. Quanto mais de cada um dos três puder ostentar, maior seu *status*.

ele cede seu cinturão; *Il.* 7.299-305), nunca mais os gregos o trataram com o devido valor. Mesma é a dor de Aquiles que sua mãe narra a Zeus: Agamêmnon tomou de seu filho seu *gêras* (neste caso específico, Briseida; *Il.* 1.506-507).

Ser honrado tampouco é apenas ter uma conduta nobre ou honrar a palavra. Ser honrado é, antes de tudo, o tratamento que se recebe. O *gêras* dá dimensão disso: os deuses são honrados em todos os banquetes; liba-se a eles e se oferece-lhes uma parte do animal sacrificado (o *gêras* divina). Outro está presente em *Troianas* (Eurípides, v.740; grifo meu), quando Andrômaca lamenta que Astíanax, “mui amado, **extraordinariamente honrado** filho”, morrerá, não sem antes lamentar que, sem o pai, seria enxotado dos banquetes, implicando na ausência de honra pela ausência de *gêras*. E, sendo criança de colo, como poderia ser **extraordinariamente honrado** se não pelo tratamento e reverência que recebia como filho de Heitor, uma vez que ainda não age por si só e não conhece o que é virtuoso?

A genealogia é fundamental para os heróis. De acordo com a mãe de Astíanax, este será morto pelo sangue nobre de seu próprio pai, pois sua morte é a salvação dos gregos, uma vez que ele não viverá a tempo da bravura do pai vir a ele. Odisseu é quem convence a assembleia de “... que não nutrissem o filho de um excelente pai...” (Eurípides, *Hécuba*, v.740-744; v.719-725)²⁵.

Na mitologia do mundo heroico, os filhos herdam as características dos pais. Assim é Atena em relação a Zeus e assim seria Astíanax em relação a Heitor; as crias emulam os genitores. Por isso em *Aias* (Soph, p.23-26), Ájax não pode retornar para o pai, uma vez que este recebera muita glória e realizara prodígios, e ele, ao contrário, fora humilhado pelos aqueus. Era seu dever igualar-se ao pai ou superá-lo. Porém, ao mesmo tempo é indesejável e perigoso um filho melhor ou mais forte que o pai. Profundas mudanças no Cosmos ocorrem, como quando Cronos destronou Urano e Zeus, Cronos. Por esse motivo a mão de Tétis é dada para um mortal, pois caso se casasse com Zeus ou Posêidon, seu filho seria mais forte que ambos (Apollod. *Bibl.*, v.3, p.195).

Tal lógica embasa-se na própria organização social. O *oikos* é o núcleo-base da sociedade grega e as relações familiares são as mais vitais para o funcionamento desse sistema. Por isso, espera-se semelhança entre pais e filhos e na honra dos pactos selados pelos progenitores. Seria natural o filho de Heitor vingar-se da morte do pai e da destruição de sua cidade, da qual um dia talvez fosse rei. Do mesmo modo, a maldição que recai sobre uma família, recai sobre todas as suas gerações e, sendo a comunidade sua extensão, sobre esta também. A esse preceito obedece a maldição do pacto selado entre Agamêmnon e os troianos na trégua, que a todos envolve (*Il.* 3.295-301; KITTS, 2005, p.75; p.205-206).

Dentre os motivos que leva o herói ao combate está a ambição de se ganhar *kléos*, comumente compreendido como “glória”, o que, *stricto sensu*, significa “aquilo que se é ouvido”, derivado de *klúō*, “ouvir”. Fama ou glória, *kléos* é o renome e o reconhecimento amplo do valor daquele que a porta. Enquanto *timé* (honra) implica no

25 Aquiles gaba-se ser filho da deusa Tétis e de descender de Peleu e de Éaco; Glauco, de Belefonte; Sarpédon, de Zeus; Eneias, de Afrodite; Agamêmnon, de Pélops; e Ájax, filho de Télamon, apenas possui a força que tem por dom de Zeus (Pind. *Isthm V*, v.37-56).

tratamento diferenciado daqueles que o cercam, a *kléos* expande o horizonte social ao garantir tratamento privilegiado fora do círculo em que se encontra. Numa sociedade que se fia tanto à palavra, ser bem falado é vital (NAGY, 1979, p.16)²⁶.

As benesses da *kléos* não se restringiam apenas ao herói. Sua família distinguia-se através dele. É assim com Telêmaco e é assim com Astíanax, ambos revestidos de uma aura incomum pela excepcionalidade de seus pais. De acordo com Grillo (2010, p.40), o ideal heroico implica uma sociedade em que o indivíduo existe apenas em função do outro, e por isso, a busca da glória era o objetivo último dos guerreiros, que encontram nela a superação da morte²⁷. Também é preciso enfatizar que a *kléos* é incorporada no *status* do combatente. Por este motivo, quanto maior seu reconhecimento público, maior sua autoridade e seu direito sobre o mundo. Por isso, apesar de tantas vezes os heróis serem obstinados em sua busca, ela não é o fim em si mesma (GOTTSCHELL, 2008, p.87-88).

Cabe aos heróis o espaço da fala. Não é coincidência os mais ilustres terem os maiores discursos diretos, como Agamêmnon e Aquiles. O gênero mais comum das falas na *Ilíada* é o *mýthos*, que bem poderia ser traduzido como “discurso”. Enquanto performance pública, está sujeita à aprovação ou não da audiência – e este é o palco de disputa entre os heróis fora do combate. É através dos *mýthoi* que se re-preendem, exaltam, tecem alianças ou afirmam inimizades. Na disputa entre Aquiles e Agamêmnon, todas as investidas são *mýthoi*. Quando Odisseu humilha Tersites e bate em outros membros do exército a fim de restaurar a ordem na tropa dispersa (Il. 2.188-282), o faz por ser superior aos demais e usa *mýthoi*²⁸ (MARTIN, 1992, p.12; p.22-23; p.37).

A aplicação da justiça é outro componente fundamental do comportamento heroico. Uma vez inexistente um fórum público para a solução de litígios, cabe à parte lesada recorrer à ajuda de outros a fim de punir o infrator, *i.e.*, a família prejudicada deve acionar sua rede de contatos para poder reparar o dano. Finley (2002, p.110-111) destaca três maneiras de se resolver conflitos: recorrer à *ágora*, ou assembleia, a fim do júri exprimir uma sentença; exigir um juramento sagrado (uma vez jurado em falso, o perjuro amaldiçoa a si mesmo); e desafiar para um combate armado²⁹.

26 Vale saber que na *Segunda Nemea* de Píndaro (v.13-14), Heitor ouve e sabe de Ájax antes mesmo da guerra.

27 Vide Aquiles em Il. 9.410-416, que pondera entre a vida longa e tranquila e a breve, porém imortal (através da glória eterna). Se fosse trivial, não se daria o luxo de considerar qual das duas mais valia.

28 O Olimpo é um espelho dessa realidade: Zeus é quem mais profere *mýthos*, seguido respectivamente por Hera e por Posêidon. Atena, deusa icônica, recorre à autoridade superior de Hera para advertir o comportamento insensato de Aquiles ao querer assassinar o basileu na frente de todos, denotando a dependência da deusa menor (Il. 1.206-214; MARTIN, 1992, p.47-50).

29 No escudo de Aquiles, dois litigantes buscam a resolução de seu conflito na *ágora* ouvindo as sentenças propostas pelos mais velhos, portadores de cetros (Il. 18.427-435). Nos Jogos Funéreos, Menelau, também de cetro em mãos, pede aos aqueus que julguem com isenção o comportamento de Antíloco, desonesto ou não na corrida de bigas (Il. 23.564-577). Em seguida, muda de ideia e propõe que jure por Posêidon sua conduta idônea (Il. 23.578-585). Sem saída, este cede a égua (o prêmio) e confessa não poder jurar por não querer ser ímpio (Il. 23.595-593). Pouco antes, Aquiles deseja conceder o mesmo prêmio a Êumelo, que teve o desastre de ter a biga destruída durante a

Intrínseca à ordem e à harmonia divinas, cabe aos reis, chefes e líderes, zelarem por ela. Em sintonia com os desígnios sagrados de algumas das funções heroicas aqui aludidas, zelar pela manutenção do nómos, da ordem cósmica, está dentre as responsabilidades embutidas no cetro e em quem o porta. Por isso, *basileis* (reis, chefes, líderes), arautos e sacerdotes os carregam e têm, como símbolo simultâneo de sua autoridade e legitimidade, o cetro (NAGY, 1979, p.102).

Desta maneira, quando Agamêmnon escorraça Crises, contrariando a ação justa, Apolo intervém e dissemina a peste pelo acampamento aqueu (*Il.* 1.10-56). O mesmo vale para Odisseu em *Hécuba*: uma vez que Hécuba suplica a Odisseu que poupe sua filha em vista da **justiça**, negar sua súplica é torná-lo imediatamente injusto e ímpio (Eurípides, v.271-278).

Contudo, das possibilidades entrevistadas por Finley (2002, p.110-111), ele não contou entre elas o assassinato do perpetrador do crime. Télamon e Peleu fogem por matarem o meio-irmão Foco e, no exterior, passam por um ritual de purificação (Apollod. *Bibl.*, v.3, p.190-191). Teoclímene também foge de sua cidade ao matar um homem e, buscando escapar da morte, opta pelo exílio (*Od.* 15.271-279). Ájax, na Embaixada, reclama que Aquiles é implacável por, com dotes extraordinários, recusar reconciliar-se com o exército, quando até o irmão ou o pai livra o assassino da morte quando este lhes paga a devida dívida (*Il.* 9.624-642). Pagar a morte com a vida integra o código de ética heroico.

Por fim, as armas do herói. Sendo o herói fundamentalmente um guerreiro, elas adquirem um valor excepcional para suas vidas. A descrição detalhada das armas carregadas pelos diversos personagens da *Ilíada* não é gratuita: denotam a importância na concepção de si e no apresentar-se à sociedade. As armas do herói adquirem sua identidade e se tornam uma extensão de si (GRILLO, 2010, p.37). Isso pode ser visto na troca de presentes, quando os objetos adquirem sua própria genealogia, perpetuando o nome de seus antigos donos (FINLEY, 2002, p.123). Por isso, tomar o elmo ou a armadura de um inimigo é um troféu, pois é ter consigo um totem do morto – e possuir objetos de gente valorosa é aumentar sua estima (GOTTSCHELL, 2008, p.89-92).

Após a morte de Aquiles, Ájax, “o melhor dos aqueus”, carrega seu corpo de volta ao campo aqueu. Depois de Pátroclo, era esperado que Ájax fosse o mais bem-querido por Aquiles, assim como este o era para aquele³⁰. Sabendo do valor prático e

corrida. Indignado, Antíloco desafia todos a enfrentarem-no caso queiram tomá-la de si (*Il.* 23.551-552).

30 Finley (2002, p.132) ressalta a proposição de Aristóteles em *Ética a Nicômaco* em que quando a *philia* envolve duas partes desiguais, é natural a parte mais valorosa receber maior afeto e consternação do que a menor. Por isso Ájax fica exasperado na cena da Embaixada (*Il.* 9.624-642), enquanto Aquiles mantém-se tranquilo em sua passividade. Porém, uma vez Pátroclo morto (*therápōn* de Aquiles, seu *substituto* ritual, portanto, seu *igual*), aquele que mais se aproxima de sua magnitude é o segundo do exército, Ájax (em *Il.* 2.768-769 e *Il.* 17.279-280), na mesma cena reconhecido como um dos mais caros a Aquiles, ao lado de Fênix (Odisseu não está incluído na saudação dual em grego) (NAGY, 1979, p.52-55). Além disso, na iconografia são populares a cena do resgate do corpo de Aquiles por Ájax e a dos dois jogando dados juntos enquanto ainda vivos (ausente na *Ilíada*) (ANDERSON, 2009, p.42-45).

simbólico que a armadura carrega numa sociedade guerreira, não era trivial o destino das armas de Aquiles. Era esperado, com toda naturalidade, que fossem dadas a Ajax. Contudo, são dadas a outrem. Em *Aias* (Soph, p.7-14; p.24-25), isso é o cúmulo para Ajax, concebendo o gesto como traição, visto que os Atridas, os juízes, delegaram o prêmio a Odisseu, antônimo e odioso para o falecido³¹.

Sente-se humilhado, pois o erro de julgamento rompe com o código heroico que dirige seu mundo e que segue tão ferrenhamente. Esse desfeito priva-lhe da honra que lhe cabe e priva-lhe do reconhecimento de melhor guerreiro. Pior, priva-lhe das armas, negação total da essência do herói: o belicismo, a marcialidade. Negando-o em sua integridade, rejeitando-o por completo, resta a Ajax cobrar sua vingança.

CONCLUSÃO

Neste artigo demonstrou-se a amplidão temática que se pode extrair dos épicos homéricos para a compreensão da sociedade grega antiga e a extensão temporal que se pode abordar através deles, assim como o uso de outras fontes, embora mais recentes, é justificável pela continuidade de muitos dos valores culturais veiculados pelo Ciclo Épico. As influências da Idade Arcaica sobre a produção dos épicos são sentidas e reflexos de seu tempo estão espelhados na narrativa. Contudo, é possível discernir com razoável segurança as influências de cada época.

A partir do século VIII a.C., é notável a permanência da temática épica no mundo cultural grego, servindo a diversos propósitos sua apropriação. Na Atenas Clássica, vê-se a reverberação dos valores heroicos através de sua proeminência nas tragédias e na produção cerâmica.

Voltando-se para os épicos, os valores culturais que ditam a conduta e o comportamento heroico estão sintonizados com a estrutura social no qual estão inseridos e como existem de maneira a reforçá-la, numa **retroalimentação** que retém o estatuto heroico em alta no momento em que essa estrutura social privilegia aquele que se comporta conforme o código. Porém, no período Clássico é possível perceber a fragilização desses valores pela forma contundente pelos quais são atacados nos enredos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao auxílio prestado pelo PIBIC/CNPq pela bolsa concedida ao longo dos doze meses correntes de pesquisa e à orientação do Pedro Paulo Abreu Funari. Foram fundamentais os incentivos para o desenvolvimento desta pesquisa.

31 *Ekthtrós* (detestável, odioso, inimigo) é o termo empregado em grego para definir a figura de Odisseu para Aquiles na cena da Embaixada (NAGY, 1979, p.52)

ÍNDICE DE ABREVIACÕES

Ap. Rhod. Argon. – *Appollonius Rhodius, Argonautica* (Apolônio, Argonáutica)

Apollod. Bibl. – *Apollodorus mythographus, Bibliotheca* (Apolodoro, Biblioteca mitológica)

Eur. Hec. – *Euripides, Hecuba* (Eurípides, Hécuba)

Il. – *Iliad* (a *Ilíada* de Homero)

Od. – *Odyssey* (a *Odisseia* de Homero)

Pind. Isthm. – *Pindar, Isthmian Odes* (Píndaro, Ístmicas)

Pind. Pyth. – *Pindar, Pythian* (Píndaro, Pítica)

Soph. – Sophocles (Sófocles)

FONTES

APOLODORO. *Biblioteca mitológica*. Trad. Julia García Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

APOLÔNIO. *Argonáutica*. Trad. R. C. Seaton. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas*. Coautoria de Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004;

HOMERO. *Iliada de Homero*. Tradução de Haroldo de Campos. Organização de Trajano Vieira. São Paulo: Benvirá, 2010.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Viera. São Paulo: Editora34, 2014.

PÍNDARO. *Odas: Olímpicas ; Píticas ; Nemeas ; Ístmicas*. Coautoria de Ruben Bonifaz Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005

SÓFOCLES. *Aias*. Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo, SP: Iluminuras, 2008.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Coautoria de Jose Ribeiro Ferreira. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian JNICT, 1997.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, M. J. *Heroes: mortals and myths in ancient Greece*. Edição de Sabine Albersmeier. Baltimore, MD; New Haven: Walters Art Museum: Distributed by Yale University Press, c2009.

BOARDMAN, J. *Early Greek vase painting: 11th-6th centuries BC, a handbook*. New York, Thames and Hudson, 1998.

FINKELBERG, M. *Greeks and pre-Greeks: Aegean prehistory and Greek heroic tradition*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2006.

FINLEY, M. I. *The world of Odysseus*. New York: New York Review Books, c2002.

GOTTSCHALL, J. *The rape of Troy: evolution, violence, and the world of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GRILLO, J. G. C. A Guerra de Troia no imaginário ateniense: sua representação nos vasos áticos dos séculos VI-V a.C. In: *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 16, n.1, p. 32-49, 2010.

KITTS, M. *Sanctified violence in Homeric society: oath-making rituals and narratives in the Iliad*. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2005.

MALKIN, I. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, c1998.

MARTIN, R. P. *The language of heroes: speech and performance in the Iliad*. Ithaca; London: Cornell University Press; 1992.

NAGY, G. *The best of the Achaeans: concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

NUSSBAUM, M C. Tragédia: fragilidade e ambição; A vulnerabilidade da boa vida humana: bens relacionais; A traição da convenção: uma leitura da Hécuba de Eurípidés. In: _____. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; Revisão de Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, G. Histórias de Homero: um Balanço das Propostas de Datação dos Poemas Homéricos. In: *História e Cultura*, v. 1, n. 2, p. 126-147, 2013.