

A IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO COMUM (“NO MEIO”) NA ASSEMBLEIA DOS AQUEUS EM *ILÍADA* XIX*

Teodoro Rennó Assunção**

À memória de Marcel Detienne

Resumo: Este breve artigo propõe apresentar e comentar a expressão “no meio” como signo do espaço comum ou público em três exemplos (versos 77, 173 e 249) da assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada*, para nuançar a hipótese de Marcel Detienne (no capítulo 5 de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*) de um modelo político espacial circular no qual toda a comunidade guerreira teria, já em Homero, um igual ou semelhante direito de participação (como se pré-democrático), e restringir esse direito, de fato, a apenas uma aristocracia guerreira dos reis ou chefes mais valentes e poderosos (como, aliás, o próprio Detienne o reconhece discretamente aí mesmo), destacando, nesse contexto pré-político, o protagonismo positivo de Odisseu.

Palavras-chave: espaço comum; “no meio”; assembleia; Aqueus; *Iliada* XIX.

L'IMPORTANCE DEL'ESPACE COMMUN (“AU MILIEU”) DANS L'ASSEMBLÉE DES ACHÉENS AU CHANT XIX DE L'*ILIADE*

Résumé: La proposition de ce bref article est de présenter et commenter l'expression “au milieu” comme signe de l'espace commun ou publique dans trois exemples (vers 77, 173 et 249) de l'assemblée des Achéens au chant XIX de l'*Iliade*, pour nuancer l'hypothèse de Marcel Detienne (au chapitre 5 de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*) d'un modèle politique spatial circulaire dans lequel toute la communauté guerrière aurait déjàchez Homère un droit égal ou semblable (comme si pré-démocratique)

* Recebido em: 28/12/2018 e aprovado em: 11/02/2019.

** Professor associado de Língua e Literatura Grega Antiga da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor e pós-doutor em “História e civilizações” pela École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris.

de participation, et restreindre ce droit, en fait, seulement à une aristocratie guerrière des rois ou chefs plus vaillants ou puissants (comme, d'ailleurs, Detienne lui-même le reconnaît discrètement), soulignant dans ce contexte pré-politique le rôle de protagoniste positif d'Ulysse.

Mots-clés: *espace commun; “au milieu”; assemblée; Achéens; chant XIX de l'Iliade.*

O título deste breve artigo já traz a suposição de uma equivalência – entre o “espaço comum” e a posição “no meio” (com três ocorrências na assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada*) – que poderia não só causar estranhamento ao leitor mais avisado, mas também fazê-lo se lembrar de uma proposição de Marcel Detienne que se tornou bem conhecida quando reformulada no capítulo V (“Le procès de laïcisation”) de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (DETIENNE, 1967, p. 81-103), a partir do artigo “En Grèce archaïque: géométrie, politique et société” (DETIENNE, 1965, p. 425-441). Reconhecendo obviamente a inteira pertinência e agudeza da proposição de Detienne, minha intenção (e, espero, realização) aqui é apenas a de deslocar um pouco a ênfase de Detienne na antecipação em Homero (e, particularmente, na *Iliada*) de um modelo público do “espaço” político ou da *pólis*, e chamar a atenção para a evidente limitação desse “espaço” em Homero a uma aristocracia guerreira, como, aliás, o próprio Detienne o reconhece de modo mais atenuado (aí mesmo).

Apenas para lembrar resumidamente, essa proposição está situada no quadro de uma laicização da palavra (a “palavra diálogo” em oposição à “palavra mágico-religiosa”) já presente em uma instituição própria ao meio guerreiro homérico, a assembleia, cujo modelo seria análogo ao de outras duas instituições desse mesmo meio – a partilha do butim e os jogos funerários – e que constituiria uma espécie de esboço (ou modelo prévio) do que seria desenvolvido, mais tarde, na instituição da assembleia deliberativa democrática da cidade grega arcaica ou clássica.

Deixemos, então, ao próprio Marcel Detienne nos dar um primeiro resumo desse pré-modelo:

No jogo das diversas instituições: assembleias deliberativas, partilha do butim e jogos funerários, um mesmo modelo espacial se impõe: um espaço circular e centrado, onde idealmente cada um está, quanto aos outros, em uma relação recíproca e reversível.

Desde a epopeia, esta representação do espaço é solidária de duas noções complementares: a noção de publicidade e a de comunidade. O mēson é o ponto comum a todos os homens dispostos em círculo. Todos os bens colocados neste ponto central são coisas comuns, ksynēia; eles se opõem aos ktēmata, que são objeto de uma apropriação individual; as falas que aí se pronunciam são do mesmo tipo: elas concernem os interesses comuns. (DETIENNE, 1967, p. 91) (Tradução minha)

Ora, tendo em vista a importância da assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada* não só para a demonstração de Detienne, mas também para a intriga central do poema, ou seja, a da *mēnis* (“cólera”) de Aquiles, o meu objetivo prático aqui será apenas o de retomar o modo como a expressão “no meio” (*en méssoisin, es méssen agorén, en mēssei agorēi*) é usada (substantiva ou adjetivamente) em três situações dessa assembleia, tentando ver o quanto, nestas três ocorrências básicas (versos 77, 173 e 249), as noções conexas de publicidade e de comunidade também estariam presentes, e, a partir daí, ver, ainda, até que ponto seria justificável na *Iliada* (ou em Homero) esse pré-modelo espacial e político traçado com argúcia e (talvez demasiada) clareza por Detienne.

Para enquadrar sucintamente essa assembleia na intriga central da *mēnis* (“cólera”) de Aquiles contra Agamêmnon, seria preciso dizer que é Tétis, quando vai levar as armas feitas por Hefesto para seu filho (em substituição às dadas a Pátroclo e tomadas por Heitor após matar este último, fato decisivo na cessação da “cólera”), quem sabiamente se aproveita da determinação de vingança de Aquiles (movida antes pelo luto avassalador por Pátroclo, mas com um efeito positivo de volta à comunidade guerreira) para sugeri-la a seu filho, e assim consagrar publicamente a sua renúncia à cólera contra Agamêmnon (cf. *Il. XIX*, vv. 34-35), em um movimento geral que, passando desgraçadamente pela morte de Pátroclo, vai da *mēnis* (“cólera”) em direção a seu oposto, a *philótes* (“amizade”), como bem notaram Dale Sinos, na monografia *Achilles, Patroklos, and the meaning of philos* (SINOS, 1980), e Leonard Muellner, no capítulo 5 (“The *Mēnis* of Achilles and its Iliadic Teleology”) de *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic* (MUELLNER, 1996, p. 133-175).

Começarei, então, pelas duas últimas e encadeadas ocorrências de “no meio” (v. 173: *es méssen agorén*, e v. 249: *en mēssei agorēi*) na assembleia

ou reunião (*agoré*, do mesmo radical de *ageiro*, “reunir”) dos Aqueus no canto XIX, qualificada por seu ponto mediano ou central: literal e estranhamente “pra ou na mediana assembleia”, pois elas dizem respeito a um evento central nessa assembleia e também na história da *mênis* (“cólera”) de Aquiles: a sugestão ou ordem de Odisseu de que os dons (*dôra*) compensatórios (à retomada de Briseida) por Agamêmnon para Aquiles, propostos já na cena da “Embaixada” no canto IX (ou seja: sete trípodes, vinte caldeirões, doze cavalos, sete mulheres e Briseida, e dez talentos de ouro, cf. *Il.* XIX, vv. 243-247), sejam colocados “no meio”, assim como deve também Agamêmnon, “levantando-se entre os Argivos” (ou seja: na posição de quem fala na assembleia), jurar que nunca se uniu na cama com Briseida (cf. *Il.* XIX, vv. 175-176), e enfim dar reparação a Aquiles com um “banquete abundante” (ou “partilha gorda”, *daiti pieirei*) já não na assembleia, mas em sua (de Agamêmnon) barraca (cf. *Il.* XIX, vv. 179-180). Eis como é formulada a primeira dessas três ordens (após a primeiríssima e mais urgente ordem prática de mandar Aquiles preparar uma refeição, para que os guerreiros não lutem em jejum, já que ele mesmo, em signo enfático de luto, insiste em não comer):

*Vá, dispersa o exército, e uma refeição manda
preparar; e que o senhor de machos Agamêmnon os presentes
traga **pro meio da assembleia, pra que todos os Aqueus
os vejam com os olhos, e no teu senso tu sejas alegrado.**
(*Il.* XIX, vv. 171-174. Negritos e sublinhados meus)*

Antes de comentar a função pública desse ato de Agamêmnon, já seria possível dizer que a ocorrência seguinte de “no meio” nessa (ou “dessa”) assembleia dos Aqueus no canto XIX também tem Odisseu como agente, mas, desta vez, não como quem apenas ordena, mas sim como quem executa (a partir de um acordo do chefe ou “senhor dos machos”, Agamêmnon, que também executará, logo após, nessa mesma assembleia, o ato ritual conciliatório, sugerido por Odisseu, de um juramento sobre o testemunho de nunca haver se deitado com Briseida) a tarefa prática de buscar os múltiplos dons compensatórios, propostos por Agamêmnon, em sua barraca, juntamente com sete rapazes ou jovens (*koúretes*) que colocará “no meio da assembleia”, da qual serão depois (de dissolvida a assembleia) retirados pelos Mirmidões e levados para a barraca de Aquiles (cf. *Il.* XIX, vv. 278-279). Após nomear os sete “jovens” (*koúretes*) que acompanham Odisseu e indicar a sua ida conjunta até a barraca de Agamêmnon, o narrador

homérico enumera sucintamente os presentes (*dôra*) que são levados por eles: “sete trípodes”, “vinte caldeirões resplendentes”, “doze cavalos”, “sete mulheres sabedoras de trabalhos irrepreensíveis” e “Briseida de-bela-face” (cf. *Il. XIX*, vv. 238-246), e finaliza assim:

*E, tendo pesado dez pratos (de balança) inteiros de ouro, Odisseu
foi à frente, e com ele os outros jovens dos Aqueus levaram os presentes.
E os colocaram no meio da assembleia, e Agamêmnon se levantou.
(Il. XIX, vv. 247-249)*

O que poderíamos primeiro dizer é que, com a aceitação por Aquiles dos presentes compensatórios de Agamêmnon colocados “no meio da assembleia” (já que são levados para a sua barraca pelos Mirmidões) – ainda que ele tenha antes manifestado desconsideração por eles face à necessidade imediata de voltar ao combate, como sabemos, para vingar a morte de Pátroclo (cf. *Il. XIX*, vv. 147-150) –, assim como com o juramento solene de Agamêmnon, sucedido pelo sacrifício total de um porco morto e lançado ao mar (cf. *Il. XIX*, vv. 250-268), é efetivado aqui publicamente algo como uma formalização pré-jurídica do restabelecimento de um equilíbrio comunitário básico (ou “justiça”, *dike*). Equilíbrio esse rompido por uma afronta (a tomada do *gêras*, parte de honra do butim, de Aquiles, isto é: Briseida) por Agamêmnon, que, na posição de repartidor do butim, em princípio ou a partir de agora, deveria proceder de modo “mais justo” (*dikaióteros*), como diz Odisseu (cf. *Il. XIX*, v. 181).

Parece assim justificada a ideia básica de Detienne – retomada, por exemplo, por Leonard Muellner, em *The Anger of Achilles* (MUELLNER, 1996, p. 141-142), e David Bouvier, na “conclusão” de *Le sceptre et la lyre* (BOUVIER, 2002, p. 415-436, 422-423) –, de que, se os presentes compensatórios fossem dados diretamente da mão de Agamêmnon para a mão de Aquiles (sobretudo nessa profusão), eles criariam uma incômoda obrigação pessoal de Aquiles para com Agamêmnon, enquanto que, colocados “no meio da assembleia” (e daí retirados pelos Mirmidões), eles se tornam, de algum modo, bens comuns (*ksynéia*), que cabem de direito – como os valiosos prêmios dos jogos atléticos – àqueles que, como Aquiles, demonstraram sua excelência em *performances* guerreiras. Tanto Muellner quanto Bouvier citam a seguinte frase conclusiva da interpretação de Detienne: “O procedimento preconizado por Ulisses permite, portanto, recriar as condições de uma partilha” (DETIENNE, 1967, p. 88. Tradução minha).

Mas se nos perguntarmos um momento sobre quais seriam, na *Iliada*, as condições iniciais dessa partilha de um butim de guerra, a única coisa que podemos saber é que negativamente, segundo uma fala de Aquiles, seria impossível aos Aqueus darem um outro *gêras* (“parte de honra do butim”) para Agamêmnon, pois “os muitos e expostos bens comuns” (*ksynéia keimena pollá*) não estão mais visíveis, e os que eles pilharam das cidades “já foram divididos” (*tà dédastai*), não convindo ao exército reuni-los de volta (cf. *Il.* I, vv. 123-126), sendo que, numa partilha anterior, coubera a Agamêmnon, como *gêras* (“parte de honra do butim”), Criseida, e a Aquiles, Briseida, que, no entanto, lhe foi injustamente tomada. Mas estamos aqui na esfera da divisão de uma parte especial do butim (os *géra*) para os melhores (ou mais poderosos) guerreiros e nada podemos saber sobre como o resto dos “bens comuns” (*ksynéia*) teria sido dividido, senão o que diz Aquiles de Agamêmnon (enquanto, como chefe, receptor dos despojos comuns, apesar de pouco corajoso como guerreiro) em um momento de raiva: “recebendo, ele distribuía poucos, mas retinha muitos” (*Il.* IX, v. 333). Imaginar que, além dos *géra* (parte especial), o resto dos “bens comuns”, como o faz Detienne, fosse pego, sob os olhos de todos, a cada vez por um guerreiro designado pela sorte, é algo que, como admite o próprio Detienne numa nota de pé de página, não é “diretamente atestado” na *Iliada* (cf. nota 26 do capítulo V de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*).

Ainda que possa não ser tão imediata aqui a suspeita de alguma projeção retrospectiva do procedimento democrático do sorteio, entre os cidadãos (hoplitas em potencial), de um cargo de poder como a magistratura, sentimo-nos quase obrigados a lembrar que, objetivamente, a prática do sorteio na *Iliada* ocorre apenas duas vezes, ambas em situações preliminares de duelos formais. Na primeira, as “sortes” (ou pequenos objetos marcando-as, *klérou*) são agitadas [por Heitor] “dentro de um capacete de bronze”, para saber “qual dos dois [Menelau ou Páris] lançaria primeiro a lança de bronze” (*Il.* III, vv. 316-317), sendo que, após as preces dos dois exércitos, “rapidamente saltou pra fora a sorte de Páris” (*Il.* III, v. 325). Na segunda, a partir de uma sugestão de Nestor, dez grandes guerreiros aqueus (que se apresentam para o desafio de Heitor) irão marcar suas sortes e jogá-las dentro do capacete de Agamêmnon, sendo que, após uma prece do exército aqueu, Nestor tendo-as agitado, “saltou pra fora do capacete a sorte – que eles então queriam –/ de Ájax” (*Il.* VII, vv. 182-183). Ora, nessas duas ocorrências, o sorteio não envolve o(s) conjunto(s) da(s) comunidade(s) guerreira(s), mas

apenas alguns poucos nobres e reconhecidos guerreiros, ainda que entre esses poucos qualquer um, em princípio, possa ser o sorteado.

E também não podemos supor plausível que, na partilha homérica do butim de guerra, cada guerreiro do exército, mesmo não sendo um chefe ou um grande realizador de feitos heroicos, pudesse ter um direito mínimo de ir até os “bens comuns” dispostos “no meio da assembleia” e pegar uma parte qualquer do butim de guerra, devido a um suposto princípio de “igualdade” ou “semelhança” entre eles (como se em uma posição idealmente reversível e recíproca de ocupação temporária desse centro). Quando Detienne menciona, em apoio a esse suposto princípio de “igualdade” (na nota 53 desse mesmo capítulo, cf. DETIENNE, 1967, p. 93), a instituição militar do “banquete ou partilha igual” (*daïs eîse*), as duas ocorrências da *Iliada* que ele cita são de banquetes especiais dos chefes (tanto o oferecido por Agamêmnon a Ajax em honra à sua vitória no duelo contra Heitor, cf. *Il.* VII, v. 320, quanto o oferecido por Aquiles aos embaixadores de Agamêmnon, cf. *Il.* IX, v. 225). A observação de Detienne, em apoio ao suposto princípio de “semelhança”, de que Aquiles se diz o *homoîos* (“semelhante”) de Agamêmnon (*Il.* XVI, v. 53 e ss.; cf. DETIENNE, 1967, p. 93, n. 54), parece não levar em conta que a “semelhança” aí não se estende a todo e qualquer guerreiro do exército, mas apenas a dois grandes chefes, cada qual liderando o seu contingente de guerreiros. Ou seja: os “iguais” ou “semelhantes” entre si são apenas os chefes (eu seria tentado a dizer, provocativamente: “mais iguais ou semelhantes do que a massa do exército”), mas, mesmo entre eles, como o prova a história da *mênis* (“cólera”) de Aquiles, existem desigualdades e injustiças.

E que nos seja permitido dizer, antes de comentar a primeira ocorrência de “no meio” na assembleia dos Aqueus no canto XIX, que, de modo análogo, a ênfase na publicidade dos jogos e a distinção feita por Detienne, a partir do artigo “Jeux et droit (Remarques sur le XXIIIe chant de l’*Iliade*)” de Louis Gernet (GERNET, 1948, p. 177-188), entre os prêmios que, ganhos pela melhor *performance* atestada por todos, podem ser pegos “no meio” da assembleia (ou *agón*), e os que são dados pessoal e diretamente pelas mãos de Aquiles e recebidos pelas do donatário, ambas, a publicidade dos jogos e dos prêmios e a distinção entre esses dois tipos de prêmio, parecem confirmadas como modo institucional guerreiro no canto XXIII da *Iliada*. Mas seria preciso lembrar que tanto a proposição das várias disputas atléticas e de seus prêmios quanto o fundo material

do qual vêm esses prêmios e a decisão de sua atribuição aos concorrentes são de inteira responsabilidade e iniciativa de Aquiles, que, embora tente agir de modo justo e generoso (e sempre em público e sujeito a alguma contestação, como no caso de Antíloco na atribuição dos prêmios na corrida de carros), às vezes tem iniciativas injustificáveis (e como se caprichosas) que quebram o código dos prêmios estabelecido por ele mesmo. Como exemplo, quando ele decide dar o segundo prêmio na corrida de carros a quem potencialmente era o melhor, mas acabou ficando em último e quinto lugar, Eumelo, o que desperta a reação de Antíloco, que ficou em segundo lugar e não quer abrir mão de seu prêmio (uma égua), sugerindo que Aquiles dê então um presente suplementar valioso a Eumelo, o que ele faz (escolhendo uma couraça de bronze), assim como também dá o último prêmio que ficou sobrando (uma urna de dupla asa) a Nestor, que nem competiu e nem pode competir por causa de sua velhice (ver, para toda essa primeira disputa, o longo trecho da *Iliada* XXIII, do verso 262 até o 625).

Ou, outro exemplo, quando, para evitar que Odisseu e Ájax Telamônio se machuquem em uma luta de corpo inteiro (*palaismosýnē*) que está muito dura e sem solução (eles dois já caídos e imundos de pó), Aquiles declara que a vitória é dos dois e que eles peguem prêmios equivalentes, que não sabemos quais são, já que a trípole prometida ao vencedor é três vezes mais valiosa (doze bois) do que a “mulher sabedora-de-trabalhos” prometida ao vencido (quatro bois) [ver, para essa disputa, que parece antecipar a fatídica disputa posterior pelas armas de Aquiles, o trecho da *Iliada* XXIII, do verso 700 até o 739]. Enfim, se acreditarmos na hipótese interpretativa de Nicholas Richardson (que, em parte, é também a de Walter Leaf) de que na última disputa, a de atiradores de dardos, a “lança de-longa-sombra” é o segundo prêmio e o “caldeirão intocado pelo fogo e cinzelado com flores (no valor de um boi)”, o primeiro (ver, retrospectivamente, os comentários de Richardson – 1993, p. 269 – e Leaf – 1956, p. 573), parece ainda mais arbitrária (ou ironicamente magnânima) a decisão de Aquiles de dar o primeiro a Agamêmnon, sem este nem ter competido (como se não devesse mostrar-se inferior a alguém menos poderoso). Contrariamente ao que Aquiles diz, a expectativa mais plausível era a de que o mais jovem Meríones vencesse; esse foi, portanto, um último presente pessoal de Aquiles para Agamêmnon, que continuará a ser seu devedor.

Depois desse esboço, voltemos enfim à primeira ocorrência de “no meio” na assembleia dos Aqueus no canto XIX (v. 77: *en méssoisin*, “no

meio deles”, literalmente “entre os medianos”), pois ela permite ver a terceira instância institucional guerreira citada por Detienne em seu pré-modelo homérico: a assembleia deliberativa (e da “palavra-diálogo”), na qual “o meio”, juntamente com o cetro, que autoriza a palavra de quem o toma, poderia, em princípio, ser ocupado por qualquer guerreiro que fizesse parte do círculo e que estaria idealmente a uma igual distância do seu centro (prenunciando a *isegoria* de que fala, por exemplo, Heródoto). Detienne, ao comentar essa ocorrência, tem razão em sublinhar que a posição tradicional de quem ocupa o meio da assembleia para falar é “em pé” e não “sentado”, como o faz (ou poderia estar fazendo) aqui Agamêmnon, que, como os outros dois guerreiros que estão feridos e se sentam (Diomedes e Odisseu), também está ferido, e – o que é mais excepcional – prefere (segundo o narrador homérico) falar (possivelmente sentado) do lugar de onde está e não ocupar o centro, reconhecendo “modestamente” que “é belo ouvir quem está de pé e não convém/interrompê-lo (*Il. XIX*, vv. 79-80)” (justamente quando pronuncia o seu grande discurso sobre a *Áte*, eximindo-se da responsabilidade pela apropriação indébita de Briseida, mas oferecendo concretamente, como reparação, os dons que tinha prometido quando da “Embaixada”, cf. *Il. XIX*, vv. 78-144), e isso logo após a descrição da alegria dos Aqueus ao ouvir Aquiles renunciando à *mênis* (“cólera”):

E a estes também dirigiu a palavra o senhor-de-machos Agamêmnon, do próprio lugar do assento, e não tendo-se levantado no meio deles: (Il. XIX, vv. 76-77)

Um detalhe menor, que mereceria ao menos uma observação, é o fato de que, nessa assembleia, nem Aquiles, nem Odisseu (sobre o qual não somos informados de onde fala e nem se em pé ou sentado), nem Agamêmnon são descritos como empunhando o cetro, o que sabemos acontecer apenas na assembleia do canto I, quando Aquiles por ele jura (narrando uma história genérica desse objeto precioso, cf. *Il. I*, vv. 233-239) e depois o atira ao chão, após insultar Agamêmnon, voltando a se sentar (cf. *Il. I*, vv. 245-246), ou na assembleia dos Aqueus, no canto II, primeiramente por Agamêmnon, quando se levanta, segurando-o, e, apoiado nele, fala para os Argivos (cf. *Il. II*, vv. 100-101 e 109, com um intervalo em que o narrador homérico conta a história desse cetro pessoal divino e real), e, em segundo lugar, por Odisseu, que recebe o cetro paterno de Agamêmnon, sendo que com ele em mãos não só “refreava com palavras suaves um rei ou guerreiro

preeminente (*éksokhon ándra*)” (*Il. II*, vv. 188-189), como também se “via um guerreiro do povo (*démou ándra*) e o encontrava gritando,/com o cetro batia nele e o reprendia veementemente com a palavra” (*Il. II*, vv. 198-199). Ora, este último uso físico e violento do cetro por Odisseu contra guerreiros do povo será especificado no caso de Tersites, que não só é veemente e verbalmente repreendido, como leva bordoadas de cetro nas costas e nos ombros, o que causa o seu choro e um inchaço ensanguentado em suas costas, enquanto faz os outros rirem (cf. *Il. II*, vv. 265-270), antes de, levantando-se e segurando o cetro, se dirigir à assembleia (cf. *Il. II*, vv. 178-279 e 283).

Sem que precisemos entrar aqui na questão da possível razoabilidade do conteúdo do discurso de Tersites criticando Agamêmnon (cf. *Il. II*, vv. 225-235), e ecoando visivelmente o do de Aquiles no canto I (cf. *Il. I*, vv. 161-171), nem na da marca ideológica fortemente aristocrática e monarquista do discurso de Odisseu criticando Tersites (cf. *Il. II*, vv. 246-256), que coincidiria, em princípio, com a do próprio narrador que desqualifica este último por sua palavra desmedida e também fisicamente pela feiura, deformidades e calvície (cf. *Il. II*, vv. 212-222), deveríamos lembrar, obviamente, que esse discurso de Tersites é o único na *Iliada* de um provável “guerreiro do povo”. Em todas as outras ocasiões (incluindo as de assembleias de Troianos) de reuniões maiores do exército, apenas os nobres ou qualificados sacramente (como os adivinhos) e os chefes (como Aquiles, Agamêmnon, Nestor, Diomedes e Odisseu) assumem a palavra, para não falar do Conselho pré-deliberativo dos “Anciãos” (ou dos chefes mais importantes politicamente), no qual os “guerreiros do povo” nem chegam a estar presentes. Mas o (ainda que excepcional) simples fato de que Tersites tenha assumido a palavra numa assembleia dos guerreiros aqueus já seria signo da existência então dessa possibilidade, mesmo que ela seja problematizada pelo conjunto da narrativa.

Assim, portanto, como o próprio Detienne o reconhece depois nesse mesmo capítulo, seria inexato e equivocado (apesar de demasiado claro e didático) dizer genericamente (como se partindo de Homero) que

nas assembleias guerreiras, a palavra é um bem comum, um koinón colocado “no meio”, [e que] cada um se apropria dela em seu momento de fala com o acordo de seus iguais: em pé no centro da assembleia, o orador se encontra a igual distância daqueles que o escutam, e cada um se encontra em relação a ele, ao menos ideal-

mente, em uma situação de igualdade e reciprocidade. (DETIENNE, 1967, p. 93. Tradução minha)

Aqui também, se pensarmos nas assembleias de guerreiros aqueus na *Iliada*, só seria possível falarmos de alguma igualdade – e mesmo isso talvez não fosse de todo preciso (pois aí também podem existir diferenças de poder e alguma hierarquia) – no que concerne aos grandes chefes entre si, vários dos quais são muito ativos nas assembleias maiores (nas quais “os guerreiros do povo” podem quando muito aprovar ou desaprovar uma fala), e no chamado Conselho dos Anciãos (do qual “os guerreiros do povo” estão, em princípio, excluídos).

Mas que me seja permitido aqui, dada a sua importância para a dimensão do “político” em Homero, desdobrar um pouco o penúltimo parêntese sobre a participação dos “guerreiros do povo” nas assembleias da *Iliada*. Talvez fosse útil, primeiramente, lembrar a relativa obviedade de que estas últimas (para dizer como M. I. Finley em *O mundo de Ulisses*) nem votavam nem tomavam decisões, sendo convocadas, em princípio, ao bel-prazer dos chefes ou reis (como Agamêmnon ou Aquiles). No entanto, os “guerreiros do povo” (ou a eventual maioria numérica de uma assembleia guerreira) podiam manifestar sua opinião – ainda que por um mero rumor de aprovação ou desaprovação – sobre uma fala ou uma proposição de um chefe, mesmo que estes não tivessem qualquer obrigação formal de considerá-la ou levá-la em conta. Mas pensar, a partir daí, em uma total indiferença do chefe em relação à opinião do “povo” (*dêmos*) ou da “massa” (*plethýs*) seria também muito pouco plausível, pois se, para o chefe ou rei que convocava a assembleia, bastasse a opinião dos outros chefes ou reis mais poderosos, não seria preciso convocar uma assembleia de todo o exército, bastando, para tanto, chamar os que compunham o “Conselho dos Anciãos”. Ou seja: aí também já seria possível reconhecer alguma importância da dimensão pública (ou visibilidade) para certas decisões mais graves dos chefes envolvendo o conjunto da comunidade guerreira.

Caberia, enfim, uma última observação sobre um tema que atravessa essa assembleia do canto XIX (enquanto momento de preparação para o combate): o da comida (com, no verso 225, a conhecida única ocorrência de *gastér* na *Iliada*), que aqui se choca com o tema do luto de Aquiles por Pátroclo (curiosamente, o motivo primeiro – ou seja, para vingar a morte do amigo – do imperioso desejo de Aquiles de retornar a combater). Na

primeira intervenção de Odisseu, chamando a atenção de Aquiles para a primária necessidade de os Aqueus se alimentarem antes de combater, ele não só ordena que Aquiles mande “preparar uma refeição” (supostamente para os Mirmidões), como também que Agamêmnon dê reparação a Aquiles com um “banquete abundante” (ou, literalmente, “partilha gorda”, *daití pieîrei*) em sua (de Agamêmnon) barraca (cf. *Il. XIX*, vv. 179-180), no que – podemos imaginar – será uma “partilha” de comida apenas entre os iguais, que são os chefes costumeiros do Conselho dos Anciãos. Ainda que pudéssemos nos perguntar (como o faz D. Bouvier numa nota) sobre a relação entre essa refeição mais genérica e esse proposto “banquete abundante” na barraca de Agamêmnon, o fato é que este último nem chega a acontecer, dada a insistência de Aquiles em permanecer em jejum até o fim do dia (cf. *Il. XIX*, vv. 305-308), e os chefes que ficam em sua barraca (Agamêmnon, Menelau, Odisseu, Nestor, Idomeneu e Fênix) não fazem outra coisa do que inutilmente tentar consolá-lo.

Ora, nem mesmo da refeição mais genérica dos Mirmidões irá Aquiles participar, o que acaba por colocá-lo em uma situação excepcional que transcende um limite humano elementar, já que, sem se alimentar e ainda assim poder combater, será necessário que, a partir de uma ordem de Zeus, Atena instile néctar e ambrosia no seu peito (cf. *Il. XIX*, vv. 305-308), divinizando-o temporariamente. Mas, dada também a sociabilidade básica implicada no modo homérico de comer e beber (que jamais é de todo solitário), evidente em uma tradução literal de *daís*, *daitós* como “partilha” (e não “banquete”), a recusa por Aquiles de participar dessa refeição parece sinalizar o seu isolamento e uma ainda não integral reintegração à comunidade guerreira dos Aqueus. Se a morte de Pátroclo é o que, cessando sua “cólera” contra Agamêmnon, faz Aquiles perceber as razões comunitárias (já apresentadas quando da “Embaixada”) para o seu retorno ao combate, assim como os danos causados por sua ausência, essa morte também, ao suscitar um luto intransigente por seu amigo, parece lançá-lo numa determinação unívoca de matar Troianos e especialmente Heitor (o que, no seu caso, acarretará também, como ele mesmo já sabe por Tétis, a sua própria morte em Troia), situando-o, por ora, inteiramente no domínio da morte e no do desprezo a qualquer preocupação pela continuidade da vida. Assim, portanto, se a partilha do butim, a reunião para os jogos atléticos e a assembleia (deliberativa) instauram um “espaço comum”, também a refeição ou o banquete homérico (sempre compartilhado) instaura uma espécie de “espaço comum”, de que Aquiles é o único a não participar.

Inversamente, o propositos de ambas as refeições a serem partilhadas (antes da volta ao combate) é o mesmo propositos e “mestre de cerimônias” bem atento ao caráter público não somente dos presentes de Agamêmnon, oferecidos (desde a “Embaixada”) como reparação à tomada indevida de Briseida, então devolvida (como se refazendo, assim, a partilha inicial do butim que atribuíra essa mulher como “parte de honra”, *gêras*, a Aquiles), como também do juramento de Agamêmnon de que não tinha se deitado com ela (juramento que será sacramentado pela também visível oferta inteiramente sacrificial aos deuses de um grande porco). Ou seja: Odisseu, que parece corresponder melhor a um ideal de sabedoria política de um “rei” (*basileús*) numa pequena comunidade de “reis” (*basilêes*) que lhe são semelhantes (numa quase internamente igualitária aristocracia guerreira) funciona – como Nestor na assembleia dos Aqueus no canto I da *Iliada* – como um mediador que se coloca entre o “rei” mais poderoso (Agamêmnon) e o mais “excelente guerreiro” (Aquiles) ainda em tensão (depois de um áspero conflito aberto), como se prefigurando a importância, nesse espaço público e comum (pré-político), da função do “negociador” político (como depois o será também, a seu modo, um Sólon), cujo saber eminentemente prático vem da experiência.

Ainda que, a princípio, a serviço da autoridade máxima de Agamêmnon – cuja legitimidade ele, no entanto, critica por sua pusilanimidade em duas proposições de fuga (começos dos cantos IX e XIV) no contexto mais restrito do “Conselho dos Anciãos” –, Odisseu é uma espécie de mediador (religioso/político) tanto na recondução de Criseida para Crises e na oferta de uma hecatombe para Apolo (cf. *Iliada* I, vv. 430-486), quanto na transmissão da proposta de reparação de Agamêmnon (com a sábia omissão de sua conclusão insolente) a Aquiles quando da “Embaixada” (cf. *Iliada* IX, vv. 430-486). Odisseu também é o primeiro assessor (o único a tomar a iniciativa de fazê-lo) do “chefe” do exército aqueu (empunhando, inclusive, o seu cetro), corrigindo a sua falsa proposição de fuga na assembleia maior, quando da debandada da maioria do exército, assim como o corretor (em palavras e gestos) de Tersites, que insiste em apoiar essa fuga e criticar abertamente Agamêmnon (ou seja: no conjunto, uma espécie de “mediador político” entre líder e liderados; ver, para tanto, a primeira metade do canto II).

A posição estratégica de Odisseu reconhece a necessidade maior de uma unidade interna do exército aqueu (e o benefício, para o inimigo

troiano, de um conflito e divisão interna entre chefes ou entre um chefe e seus subordinados), a partir de um princípio hierárquico de autoridade monárquica (cf. *Iliada* II, vv. 204-206), que seria, no presente caso, exercida (funcionalmente) por Agamêmnon, ainda que este precise ser corrigido (inclusive pelo próprio Odisseu) quando – por pusilanimidade ou arrogância – não se mostra à altura dessa importante função. Mas isso faz ver também (no contexto da intriga central da “cólera” de Aquiles) o quanto está sempre presente a possibilidade de um conflito pelo poder político e de uma divisão interna da comunidade, e, por outro lado, o quanto a unidade (ou a concórdia interna) pressupõe a presença ameaçadora de um inimigo externo ou, ainda, a possibilidade constante da guerra.

Ora, não será mera coincidência espacial que a posição da nau de Odisseu (e, conseqüentemente, das suas barracas) esteja no ponto mais central (“no meíssimo”, *en messátoi*, *Il.* VIII, v. 223) desse exército aqueu disposto em linha ao longo da praia, entre, nos pontos mais extremos (*éskhata*, *Il.* VIII, v. 225), as naus e barracas dos dois mais valentes guerreiros aqueus: Ájax filho-de-Télamon e Aquiles (cuja indisputável excelência guerreira não é a mais importante característica de Odisseu, segundo ele mesmo, cf. *Il.* XIX, vv. 217-219), ponto medianíssimo apto e favorável (por definição) à publicidade de uma exortação (e súplica) de Agamêmnon que diz respeito a toda a comunidade guerreira aqueia num momento de triunfo dos Troianos, no canto VIII (cf. *Il.* VIII, vv. 222-246, e abaixo 222-226):

*e se postou junto à nau negra grande-cetáceo de Odisseu,
que estava **no meíssimo** pra ser ouvido de ambos os lados,
tanto junto às barracas de Ájax, filho-de-Télamon,
quanto às de Aquiles, que pros **pontos mais extremos** naus iguais
empurraram, confiados na **virilidade** e no **poder dos braços**.
(*Il.* VIII, vv. 222-226)*

Documentação escrita

BERNABÉ PAJARES, Alberto (ed.). *Fragmentos de Épica griega arcaica*. Introducción, traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.

HOMERI. *Ilias*. Ed. Helmut van Thiel. Hildesheim: Olms, 1996.

_____. *Ilias*, volume prius: rhapsodiae I-XII. Ed. Martin L. West. Leipzig: Teubner, 1998.

_____. *Ilias*, volumen alterum: rhapsodiae XIII-XXIV. Ed. Martin L. West. Leipzig: Teubner, 2000.

_____. *Opera: Ilias*. Eds. Thomas W. Allen e David B. Monro. Oxford: Oxford University Press, 1902; Seventh impression: 1989. T. I-II.

_____. *Opera: Hymni, Cyclum, Fragmenta*. Eds. Thomas W. Allen e David M. Monro. Oxford: Oxford University Press, 1912, Twelfth impression: 1986. T. V.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011 (1. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962).

_____. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001. V. I.

_____. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002. V. II.

_____. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

WEST, Martin L. (ed.). *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*. Edited and translated by Martin L. West. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, T. R. Le mythe iliadique de Bellérophon. *Gaïa: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, Grenoble, v. 1-2, p. 41-66, 1997.

_____. Diomède et la détresse de Nestor. *PHAOS*, Campinas, v. 4, p. 5-38, 2004.

_____. Luto e comida no último canto da *Iliada*. *Clássica*, São Paulo, v. 17/18, n. 17/18, p. 49-58, 2004/2005.

_____. Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Iliada* XII 310-328). *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 1, p. 1-17, 2008.

BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: l'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

CAIRNS, D. The first Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the ideology of kingship. *Gaïa: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, Grenoble, v. 18, p. 51-66, 2015.

CHANTRAINE, P. À propos de Thersite. *L'Antiquité Classique*, Louvain, v. 32, p. 18-27, 1963.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas.

In: _____; GAUCHET, M.; ADLER, A.; LIZOT, J. *Guerra, religião, poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 9-47 (1. ed. em francês: *Libre I*. Paris: Payot, 1977).

CORAY, M.; MILLIS, B.; STRACK, S.; BIERL, A.; LATA CZ, J. (eds.). *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XIX*. Berlin: De Gruyter, 2016. V. XIX.

DETIENNE, M. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, v. 20, n. 3, p. 425-441, 1965.

_____. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.

EDWARDS, M. W. *The Iliad: a commentary: books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. V. V.

FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Trad. W. Barcellos e S. Bedran, revisão de N. Theml. Rio de Janeiro: Graal, 1988 (1. ed. do original em inglês: 1973).

_____. La liberté du citoyen dans le monde grec. In: _____. *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*. Trad. J. Carlier e Y. Llavador. Paris: Flammarion, 1981, p. 63-88.

_____. La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà. In: _____. *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*. Trad. J. Carlier e Y. Llavador. Paris: Flammarion, 1981, p. 89-120.

_____. *O mundo de Ulisses*. Trad. Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982. Edição original em inglês: *The world of Odysseus* (revised edition). New York: Penguin, 1985 (1. ed.: 1956).

FLORES JÚNIOR, O. Cinismo e retórica: o caso Tersites. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M. (eds.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 227-250.

FRAME, D. *The myth of return in early Greek epic*. New Haven: Yale University Press, 1978.

GERNET, L. Sur le symbolisme politique: le Foyer commun. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 279-305 (1. ed. *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, n. 11, p. 21-43, 1951).

_____. Les nobles dans la Grèce antique. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 215-228 (1. ed. *Annales d'Histoire économique et sociale*, Paris, p. 36-43, 1938).

_____. Droit et ville dans l'Antiquité grecque. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 265-278 (1. ed. *Recueils de la Société Jean Bodin*, Paris, t. VIII, *La ville*, 3ème partie, p. 45-57, 1957).

_____. Les bases de la cité classique. In: _____. *Les Grecs sans miracle: textes 1903-1960 réunis par Riccardo di Donato*. Paris: La découverte/Maspero, 1983, p. 66-69.

_____. La notion de démocratie chez les Grecs. In: _____. *Les Grecs sans miracle: textes 1903-1960 réunis par Riccardo di Donato*. Paris: La découverte/Maspero, 1983, p. 272-279.

_____. Jeux et droit (Remarques sur le XXIII^e chant de l'*Iliade*). *Revue historique du droit français et étranger*, Paris, v. 25, p. 177-188, 1948 (2. ed. em livro). In: *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris: Sirey, 1955, p. 9-18; resumo da comunicação oral de base: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 91-4, p. 572-574, 1947).

HAMMER, D. The politics of the *Iliad*. *The Classical Journal*, Monmouth, v. 94, n. 1, p. 1-30, 1998.

_____. *The Iliad as politics*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.

_____. The cultural construction of chance in the *Iliad*. *Arethusa*, Baltimore, v. 31, p. 125-148, 1998a.

_____. Homer, Tyranny, and Democracy. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Durham US, v. 39, p. 331-360, 1998b.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KIRK, G. S. *The Iliad: a commentary: books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. V. I.

LEAF, W. General and grammatical introductions, notes, and appendices. In: _____. *The Iliad of Homer*. London: Macmillan & Co Ltd, 1956 (1. ed.: 1902). V. II.

LORAU, N. Solon au milieu de la lice. In: *Aux origines de l'hellénisme*. Mélanges Henri Van Effanterre. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984, p. 199-214.

_____. *La cité divisé: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

MARKS, J. The ongoing *neikos*: Thersites, Odysseus and Achilles. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 126, n. 1, p. 1-31, 2005.

MARTIN, R. *The language of heroes: speech and performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. Hesiod, Odysseus, and the instruction of princes. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 114, p. 29-48, 1984.

- MUELLNER, L. *The anger of Achilles: mēnis* in Greek epic. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- POSTLETHWHITE, N. Thersites in the *Iliad*. *Greece & Rome*, Cambridge, Second Series, v. 35, n. 2, p. 123-136, 1988.
- PUCCI, P. *Odysseus polutropos: intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- RICHARDSON, N. *The Iliad: a commentary: books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. v. VI.
- ROSE, P. W. Thersites and the plural voices of Homer. *Arethusa*, Baltimore, v. 21, n. 1, p. 5-25 e 17-19, 1988.
- SCHOFIELD, M. *Euboulia* in the *Iliad*. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 36 (i), p. 6-31, 1986.
- SCULLY, S. *Homer and the sacred city*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- SINOS, D. Achilles, Patroklos, and the meaning of *philos*. *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Innsbruck, Band 29, 1980.
- THALMANN, W. G. Thersites: comedy, scapegoats and heroic ideology in the *Iliad*. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 118, 1988, p. 1-28.
- TRABULSI, J. A. D. *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar? Coimbra: Drácio Editor, 2018 (1. ed. em francês: *Participation directe et démocratie grecque: une histoire exemplaire?* Besançon: PUFC, 2006).
- _____. A democracia ateniense e nós. *e-hum Revista Científica da Área de História, Letras e Serviço Social do Centro Universitário*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 8-31, ago./dez. 2016.
- _____. *Ensaio sobre mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- VERNANT, J.-P. Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque. *La Pensée*, Paris, v. 109, p. 82-92, 1963.
- _____. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- VLASTOS, G. *Isonomia*. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 74, n. 4, p. 337-366, 1953.

VON FRITZ, K. *Noos and noein in the homeric poems. Classical Philology*, Chicago, v. 38, n. 2, p. 79-93, 1943.

Notas

¹ M. Detienne reconhece, neste seu artigo, a sua dívida para com o artigo “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, de Jean-Pierre Vernant (1963, p. 82-92) e os dois últimos capítulos de *Les origines de la pensée grecque*, também de J.-P. Vernant (1962, p. 114 e seguintes), aos quais poderíamos acrescentar o capítulo IV “L’univers spirituel de la polis” (1962, p. 56-76). Mas poderíamos também lembrar, como seus antecessores (ainda que não citados diretamente por Detienne), alguns dos ensaios de Louis Gernet (1951, p. 36-43), como, por exemplo, primeiramente “Sur le symbolisme politique: le Foyer commun”, mas também, ainda que indiretamente, “Les nobles dans la Grèce antique” (GERNET, 1938, p. 36-43) e “Droit et ville dans l’Antiquité grecque” (GERNET, 1957, p. 45-57).

² Para a questão do que poderíamos chamar de dimensão pré-política na *Iliada* (de um ponto de vista historiográfico), ver o artigo “The Politics of the *Iliad*”, de Dean Hammer (1998, p. 1-30), assim como o seu livro *The Iliad as Politics* (HAMMER, 2002), ambos com uma ampla bibliografia que não retomarei aqui. Destacarei apenas, para pensar literalmente a questão da polis (e não a do “político”) em Homero (e mais particularmente na *Iliada*), o livro esclarecedor *Homer and the sacred city*, de Stephen Scully (1990). Aproveito esta nota também para informar que na transliteração do grego adotei a prática de sublinhar os “e”s e “o”s longos (étas e ômegas) para diferenciá-los dos “e”s e “o”s breves (épsilon e ômicrons).

³ Quero agradecer aqui a generosa intervenção de José Antônio Dabdab Trabulsi logo após a minha apresentação no Colóquio em sua homenagem (“Formas da política na Antiguidade: por um elogio à democracia”, FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 11 e 12/04/2018) que está na base deste dossiê da revista *Phoïnix*, uma vez que, no texto inicial, a dimensão de crítica talvez estivesse demasiado saliente, dando margem a possíveis mal-entendidos.

⁴ Todas as traduções das passagens citadas da *Iliada* são minhas, assim como os negritos e os sublinhados. Apesar de estar mantendo a unidade básica do verso, não procurei, nas minhas traduções, nenhum esquema rítmico análogo, em português, ao hexâmetro dactílico homérico, mas apenas uma básica precisão semântica vocabular e sintática. Adoto aqui o texto grego da edição de Thomas W. Allen e David B. Monro (HOMERI. *Opera: Ilias*; ALLEN; MONRO [eds.], 1989). Foram cotejadas as edições do texto grego de Helmut van Thiel (HOMERI. *Ilias*; VAN THIEL

[ed.], 1996) e de Martin L. West (HOMERI. *Ilias, volumen prius; volumen alterum*; WEST [ed.], 1998; 2000). Foram consultadas, para cotejo, as traduções da *Iliada* para o português de Carlos Alberto Nunes (NUNES, 2011), de Haroldo de Campos (2001-2002) e de Frederico Lourenço (2005).

⁵ Mas talvez possamos nos perguntar se os presentes compensatórios oferecidos por Agamêmnon quando da “Embaixada” (além dos prometidos, como a mão de uma de suas filhas e sete cidades suas, caso eles saqueiem Troia), por não terem sido ofertados para serem colocados “no meio da assembleia”, perderiam em oficialidade e seriam somente pessoais (e não do chefe maior do exército), visando ostensivamente apenas demonstrar a riqueza e o poder do doador e a inferioridade do donatário, como se num *potlach* (cf. MUELLNER, 1996, p. 141).

⁶ “Sem dúvida as partes de honra eram antecipadamente retiradas para tal ou qual personagem importante. É o resto que era submetido ao sorteio. Mesmo que este procedimento não seja diretamente atestado, pode-se crer que ele fosse usual.” (DETIENNE, 1967, p. 87, nota 26. Tradução minha).

⁷ Para a questão do sorteio na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “Sorteio/eleição” do capítulo 3, “Mecânica política”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 93-136 e 110-117).

⁸ Mas é de se notar aqui também que, precedendo esses dois sorteios, as preces parecem sinalizar o quanto o que nós denominaríamos (de maneira laica) de “sorte” estava associado, nessa mentalidade, à intervenção divina ou, mais precisamente, de Zeus. Ver, para essa questão, o ensaio (nem sempre de todo convincente) de Dean C. Hammer “The cultural construction of chance in the *Iliad*” (1998a, p. 125-148, em particular p. 131-132). Para uma consideração mais marcadamente religiosa do que na *Iliada* é percebido (pelas personagens mortais) como intervenção divina e não como “sorte” ou “acaso” (ou, em grego, *túkhe*), permito-me aqui remeter para dois artigos meus: “Le mythe iliadique de Bellérophon” (ASSUNÇÃO, 1997, p. 41-66) e “Diomède et la détresse de Nestor” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 5-38).

⁹ Para a questão da igualdade na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “Igualdade” do capítulo 2, “Aspectos conceituais”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 45-91, p. 51-56). Para pensar mais genericamente a questão da definição do poder e dos modos de participação na democracia antiga e na moderna, ver o primeiro ensaio, “Líderes e liderados”, de *Democracia antiga e moderna* de Moses I. Finley (1988, p. 17-53). Ver ainda, do mesmo Moses I. Finley, os ensaios “La liberté du citoyen dans le monde grec” e “La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà” de *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé* (FINLEY, 1981, retrospectivamente p. 63-88 e p. 89-120). Para um material tematicamente conexo

de Louis Gernet, mas inédito (ou relativamente marginal) até 1983, ver os ensaios “Les bases de la cité classique” e “La notion de démocratie chez les Grecs” em *Les Grecs sans miracle* (GERNET, 1983, retrospectivamente p. 66-69 e 272-279).

¹⁰ Este artigo, que foi retomado no livro *Droit et société dans la Grèce ancienne* (GERNET, 1955, p. 9-18), tem uma versão resumida (a partir de uma comunicação oral) no periódico *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (GERNET, 1947, p. 572-574).

¹¹ Para a questão da *isegoria* na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “*Isegoria*” do capítulo 2, “Aspectos conceituais”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 45-91, p. 51-56). Ver, também, o artigo conexo “*Isonomia*”, de Gregory Vlastos (1953, p. 337-366), que mostra como o direito cidadão de participar nas decisões da cidade é, a princípio, igual apenas entre nobres (certamente guerreiros). E para as limitações desse direito nas democracias modernas (se comparadas com a participação direta na democracia grega), ver o artigo “A democracia ateniense e nós”, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2016, p. 8-31). Ver, também, os ensaios de Moses I. Finley citados na nota anterior.

¹² Detienne apenas diz (citando a tradução de Paul Mazon) que “Agamêmnon responde ‘de seu lugar, sem se levantar no meio da assembleia’.” (DETIENNE, 1967, p. 90. Tradução minha), o que acaba sugerindo que Agamêmnon não só não estivesse “no meio da assembleia”, mas também estivesse “sem se levantar”, ou seja: “sentado”. Mark W. Edwards lembra, em seu comentário, não só que Zenódoto desconsiderava o verso 77, mas que, para Alexandre de Cotiaecium, o verso 77 “tinha sido inserido por Aristarco porque ele tinha entendido mal *hestaótos* ([“o que está de pé”] v. 79) e pensado que Agamêmnon permaneceu sentado” (EDWARDS, 1991, p. 243. Tradução minha). M. W. Edwards enumera três possíveis interpretações (dadas pelos eruditos) do verso 77 e de *hestaótos* ([“o que está de pé”] v. 79): “(a) que ele [*i.e.* Agamêmnon] fala sem se levantar de seu assento, por causa da dor de sua ferida”; “(b) que ele fala sem se levantar, por causa de sua humildade diante de Aquiles (...) ou de modo que suas humildes palavras não devam ser ouvidas”; “(c) que ele se levanta, mas não avança, como é usual, até o centro da assembleia para falar”, sendo que “o último ponto de vista é agora comumente aceito, por exemplo, por Willcock, Erbse (...), van Leeuwen, Ameis-Hentze (...) e ‘como um último recurso’ por Leaf” (EDWARDS, 1991, p. 243. Tradução minha). Walter Leaf, com efeito, diz do verso 77: “‘de onde ele estava, de seu assento, e não indo e permanecendo no meio’; *i.e.*, ele se levantou e falou de onde ele tinha estado sentado, se não avançou para frente pro meio da assembleia” (LEAF, 1956, p. 468. Tradução minha). Mas o próprio M. W. Edwards, lembrando a técnica homérica de primeiro usar um motivo num sentido direto e depois repeti-lo de modo mais

elaborado, considera (pensando na posição sentada de Diomedes e Odisseu) que Agamêmnon falou sentado: “Homens feridos sentam; e (o verso) 77 enfatiza duas vezes o fato de que Agamêmnon não somente se assenta como os outros dois, mas permanece sentado durante sua fala” (EDWARDS, 1991, p. 244. Tradução minha) e, curiosamente, propõe que “com esta interpretação, o poeta está usando o motivo ‘homens feridos se assentam’ para permitir que Agamêmnon escarneça de Aquiles: Agamêmnon sofreu um ferimento particularmente doloroso (11, 267-272) quando lutava valorosamente, enquanto Aquiles conservou suas energias, a salvo em sua morada” (EDWARDS, 1991, p. 244. Tradução minha). Já Joachim Latacz (et alii), em seu grande e mais recente comentário sobre a *Iliada*, depois de reconhecer que a posição de Agamêmnon é objeto de discussão (ou se levantando, mas perto de seu assento e sem ir até o centro da assembleia, ou se assentando) e que três razões são apresentadas para o fato de ele falar assentado (por causa do seu ferimento; porque ele está falando apenas para Aquiles e o pequeno círculo de líderes; e como signo de sua desconsideração por Aquiles ou mesmo como um reproche dirigido a Aquiles), acha as duas primeiras dessas razões improváveis, dado o caráter público dessa reconciliação, e pensa que a primeira posição possível de Agamêmnon é a mais plausível neste contexto (cf. CORAY; MILLIS; STRACK; BIERL; LATA CZ, 2016, p. 46-47).

¹³ Como na nota anterior, a interpretação de M. W. Edwards deixa bem claro que a pretensa “modéstia” ou “humildade” de Agamêmnon pode ou deve ser colocada entre aspas, pois ele poderia muito bem estar escarnecendo de Aquiles, que não precisa se assentar por causa de um ferimento, uma vez que ele se retirou do campo de batalha, estando a salvo e com a energia conservada.

¹⁴ A necessidade de modalizar as minhas posições interpretativas quanto a Tersites vem da dificuldade e variedade de interpretações possíveis dessa personagem na *Iliada*. Que Tersites seja “desmedido-em-palavras” (*ametroepés*, *Il. II*, v. 212), o que de algum modo é confirmado enfaticamente no verso seguinte (*Il. II*, 213), quando suas “palavras” (*épea*) são caracterizadas como *ákosma* (“desordenadas” e/ou “sem propósito”) e *pollá* (“muitas”), é algo que, se o seu conteúdo pode eventualmente dar a pensar em uma espécie de desmentido, do ponto de vista formal (ou seja, da alta proporção das “anomalias” ou “adaptações” métricas da sua fala), seria ainda uma vez confirmado pelo compositor do poema, como bem o demonstrou Richard Martin (1989, p. 112-113) em *The language of heroes*. Enfim, o nome próprio significante em grego homérico poderia estar se referindo, pejorativamente, não à “coragem”, *thrásos*, mas à “temeridade” ou “arrogância”, *thrásos*, eólico *thrésos*, mais o sufixo *-ites*, definindo o que é característico de algo, como bem viu Pierre Chantraine no artigo “À propos de Thersite” (CHANTRAINE, 1963, p. 18-27). Já as suas características físicas, em princípio inegavelmente negativas, não necessariamente seriam signo de baixa moral e/ou social, pois na *Iliada* um guerreiro

“belíssimo” como Nireu é dito também “privado de força” (cf. *Il. II*, vv. 673 e 675), e um guerreiro cuja aparência física é comparada à de deuses, como Agamêmnon (cf. *Il. II*, 478-481), mostra-se muito pouco razoável ou sensato como chefe do exército em todo o início da história da “cólera” (*mênis*) de Aquiles, como bem o viu Peter W. Rose no artigo “Thersites and the plural voices of Homer” (ROSE, 1988, p. 17-19), o que, de algum modo, também é sugerido por William G. Thalmann no artigo “Thersites: Comedy, Scapegoats and Heroic Ideology in the *Iliad*” (1988, p. 14-16). Aproveito também para agradecer aqui a intervenção de Olimar Flores Júnior na discussão que teve lugar após a minha apresentação no Colóquio em homenagem a José Antônio Dabdab Trabulsi que está na base deste dossiê da revista *Phoînix*, intervenção à qual devo, em parte, a modalização do meu texto e o conteúdo da presente nota e da seguinte.

¹⁵ Como já indicado na nota anterior, não caberia aqui (ou seja, em um artigo mais genérico) reabrir o hoje vasto dossiê interpretativo sobre o Tersites da *Iliada*, mas seria prudente lembrar que na *Iliada*, apesar da ausência de qualquer indicação genealógica que é de praxe para personagens nobres, não há de fato nenhuma explicitação do seu pertencimento ao “povo” ou à “massa”, mas tampouco poderíamos considerar que o fato de que ele mesmo diga, em sua fala, que capturou e levou para o acampamento aqueu um guerreiro troiano (cf. *Il. II*, v. 231) seja signo inequívoco de que ele combatia na primeira linha e, portanto, de sua nobreza, como o quer G. S. Kirk em seu comentário (cf. KIRK, 1985, p. 138-139) ou também Olimar Flores Júnior no artigo “Cinismo e retórica: o caso Tersites” (FLORES-JÚNIOR, 2010, p. 241). Ver também o artigo de N. Postlethwhite “Thersites in the *Iliad*” (1988, p. 123-136), que propõe que a fala de Tersites não pode ser considerada uma mera paródia da fala de Aquiles contra Agamêmnon no canto I, pois não necessariamente ele estaria informando “fatos” a seu próprio respeito, sobretudo se levarmos em conta a descrição dele como um “falastrão” pelo próprio narrador do poema. Já Jim Marks, no artigo “The ongoing *neikos*: Thersites, Odysseus and Achilleus” (2005, p. 1-31), irá propor que se considere, para a caracterização de Tersites como um igual de Aquiles e Odisseu na *Iliada*, a sua figura como um nobre (primo de Diomedes) que insulta Aquiles pela paixão deste por Pentésilieia, sendo morto por este e causando um conflito maior no exército aqueu, tal como relata o resumo de Proclo do poema cíclico troiano *Etiópida* (cf. WEST, 2003, p. 110-113), o que obviamente não pode ser demonstrado textualmente apenas a partir da *Iliada*. Para uma espécie de metacrítica das diversas posições interpretativas sobre Tersites, ver o artigo de Peter Rose citado na nota anterior.

¹⁶ Agradeço aqui o sagaz comentário oral de José Antônio Dabdab Trabulsi, feito no Colóquio em homenagem a ele que é o ponto de partida deste dossiê da revista *Phoînix*. Para uma posição de conjunto sua (um pouco mais antiga) a respeito das assembleias em Homero, ver o capítulo 1, “A mobilização política no alto arcaísmo:

contestação e disputas no mundo homérico”, de *Ensaio sobre mobilização política na Grécia antiga* (TRABULSI, 2001, p. 17-45).

¹⁷ “No grupo dos guerreiros profissionais, a palavra-diálogo com seus traços específicos permanece, no entanto, um privilégio, o dos ‘melhores’, dos *áristoi* do *laós*. A esta elite se opõe a ‘massa’ (*plethýs*), o *démos*, que designa a circunscrição territorial, e depois o conjunto das pessoas que a habitam. O *démos* (segundo H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 45) “não ordena, não julga e não delibera... Ele não é ainda nem o povo nem o Estado”. O homem do *démos* é Tersites, e a maneira como Ulisses o trata marca os limites da palavra igualitária” (DETIENNE, 1967, p. 99. Tradução minha).

¹⁸ “A assembleia nem votava nem tomava decisões” (FINLEY, 1982, p. 77). Mas Finley continua assim (justificando, em parte, o que propomos na imediata sequência): “A sua função era dupla: confrontar os argumentos pró ou contra e exprimir ao rei ou ao comandante do campo a opinião predominante. A aclamação representava o único meio de avaliar a opinião (...). O rei era livre de tomar ou não em conta os sentimentos expressos e de atuar consoante a sua própria opinião” (FINLEY, 1982, p. 77).

¹⁹ “A assembleia era em geral convocada pelo rei, segundo a sua vontade, sem aviso prévio. (...) Nem em tempo de paz nem em tempo de guerra eram fixadas as datas de reunião ou o número de sessões” (FINLEY, 1982, p. 76).

²⁰ Seria possível pensar em uma forma weberiana de participação plebiscitária dos “guerreiros do povo” nessas assembleias guerreiras, se levarmos em conta a definição mais ampla (de plebiscito) proposta por Dean Hammer no artigo “Homer, Tyranny, and Democracy”: “Plebiscitary politics, as described by Weber, can be conceived of more generally as one in which the decisions of leaders derive at least part of their legitimacy from the acclaim, or perceived acclaim, of the people.” (HAMMER, 1998b, p. 335).

²¹ “The people, through the assembly, do not vote nor do they make binding decisions. But neither are they compliant, inert, absent, or silenced. We see decisions ‘enacted’ in a public space. These enactments may take a variety of forms: consultation with the people before a decision is made, the appeal by a leader for approval of a decision, and even debates between leaders before the people. The term ‘enacted’ is useful because it draws attention to the public aspects of the activity without, in turn, claiming that a formalized or democratic process is in place” (HAMMER, 1998b, p. 337).

²² Para esta questão e a única ocorrência de *gastér* na *Iliada*, ver o capítulo 15, “Being Mindful of Food: Being Forgetful of Grievs”, de *Odysseus polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, de Pietro Pucci (1987, p. 165-172). Para a questão de conjunto do jejum de Aquí-

les (e seu desfecho), ver também o meu ensaio “Luto e comida no último canto da *Iliada*” (ASSUNÇÃO, 2004/2005, p. 49-58). Para uma visão não convencional das relações entre boa comida/bebida, mortalidade e a ética guerreira na *Iliada*, ver o meu ensaio “Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Il. XII*, vv. 310-328)” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 1-17).

²³ “Pode-se interrogar sobre o exato desenrolar deste procedimento proposto por Ulisses. Em um primeiro tempo, o convite para preparar uma refeição foi feito a Aquiles; em um segundo tempo, cabe a Agamêmnon oferecer esta refeição. Pode-se perguntar como é preciso compreender a relação entre estas duas refeições” (BOUVIER, 2002, p. 423, nota 21. Tradução minha).

²⁴ Sobre este tipo de “rei” mais político na *Iliada*, ver o artigo de Douglas Cairns “The First Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the ideology of kingship” (2015, p. 53-60, com as referências na nota 16 ao tratado *Sobre o bom rei segundo Homero* de Filodemo). Sobre Odisseu e Nestor como exemplos positivos da função política de “conselheiro” ou “deliberador” (que complementa a da coragem e força física do “guerreiro”), ver também o artigo de Michael Schofield “*Euboulia* in the *Iliad*” (1986, p. 6-31). Para um discurso (por Odisseu-mendigo) de educação política de um futuro “rei” na *Odisseia*, ver o artigo de Richard Martin “Hesiod, Odysseus, and the instruction of princes” (1984, p. 29-48).

²⁵ Ainda que existam obviamente muitas diferenças, pois no Sólon poeta o contexto da *pólis* arcaica (com seus dois polos sociais num conflito insolúvel) é muito mais explícito do que em Homero. Ver, para tanto, o artigo de Nicole Loraux “Solon au milieu de la lice” (1984, p. 199-214).

²⁶ Os dois tipos de competência (o “guerreiro” e o “político”) de Aquiles e de Odisseu, e a definição de um tipo de saber (o “político”) baseado na experiência estão presentes, de maneira clara, no começo da segunda fala de Odisseu para Aquiles no canto XIX da *Iliada*: “és não pouco mais forte e mais valente do que eu/ na lança, mas eu a ti em argúcia posso sobrepujar/ muito, pois nasci primeiro e sei mais coisas” (*Il. XIX*, vv. 217-219. Tradução minha). O que traduzimos por “em argúcia” (*noémati*) aqui diz respeito, sobretudo, ao primeiro sentido de “argúcia” (e não apenas “raciocínio” [F. Lourenço], ou “conselhos” [C. A. Nunes], mas talvez “engenho” [H. de Campos]) em português, segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*: “1 senso aguçado de observação, agudeza de espírito, sagacidade” (que, diríamos, é de ordem prática e não abstrata) e – no caso do que será o argumento a seguir sobre o *gastér* (“estômago”) – mais atenuadamente o segundo sentido (“sutileza e engenho de raciocínio, de argumento”) e quase não o possivelmente negativo terceiro sentido (“argumento capcioso, ardiloso, matreiro”) (HOUAISS, 2001, p. 285). Sobre o *noós* e o *noeîn* em Homero, ver o artigo de Kurt von Fritz

“*Noos* and *noein* in the homeric poems” (1943, p. 79-93). Para a conexão morfo-semântica de *nóos* (“argúcia”) e *nóstos* (“retorno”), caracterizando heróis de inteligência prática e senso político que conseguem retornar vivos e salvos da guerra de Troia (ou seja, sobreviver), como o emblemático Nestor (em cujo nome, além do sufixo de agente em *-tor*, o radical *nes-* seria o étimo para o radical variante *nos-* de *nóstos*, “retorno”) e o astuto Odisseu (e, de algum modo, Diomedes), ver o livro de Douglas Frame *The Myth of Return in Early Greek Epic* (1978).

²⁷ Ver o subcapítulo “Du *mésou* et de ses modes d’occupation” do capítulo IV (“Le lien de la division”) de *La cité divisée: L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, de Nicole Loraux (LORAUX, 1997, retrospectivamente p. 96-101 e 90-120).

²⁸ Ver os subcapítulos “Le conflit en suspens” e “L’harmonie d’Arès” do acima citado capítulo IV (“Le lien de la division”) de *La cité divisée: L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, de Nicole Loraux (1997, retrospectivamente p. 109-114 e 114-118). Para uma concepção (sabidamente, pelo autor) semelhante da necessidade periódica da guerra nos meios bem diferenciados dos índios Yanomami e/ou Nambikuara, ver o artigo “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, de Pierre Clastres (1980, p. 9-47).