

A DESTRUIÇÃO DO MURO AQUEU NO CANTO XII DA *ILÍADA*: QUESTÕES E INTERPRETAÇÕES¹

Antonio Orlando Dourado-Lopes*
* Faculdade de Letras
da Universidade
Federal de Minas
Gerais.

RESUMO: Examinando o debate tradicional sobre o sentido e a autenticidade de *Iliada*, XII, 1-33, que conta em prolepse externa a destruição do muro aqueu por Apolo e Posêidon, reconsidero as semelhanças com a petrificação da nau dos feácios, anunciada em *Odisseia*, VIII, 564-71 e descrita em XIII, 125-87, e com a referência de Hesíodo a uma estirpe dos heróis nos *Trabalhos e dias*, 156-73. Defendendo que o emprego do termo *hēmítbeoi* em *Iliada* XII agride o principal critério de distinção entre homens e deuses em Homero, a oposição entre mortalidade e imortalidade, ofereço mais um argumento para a suspeição de que o início do canto XII foi um acréscimo posterior à maior parte da obra.

PALAVRAS-CHAVE: *Iliada* XII; muro aqueu; semideuses; heróis.

THE DESTRUCTION OF THE ACHAEAN WALL IN ILIAD'S BOOK 12: QUESTIONS AND INTERPRETATIONS

ABSTRACT: Examining the traditional debate about the meaning and the authenticity of *Iliad* 12.1-33, which tell in external prolepsis the Achaean wall's destruction by Apollo and Poseidon, I reconsider the resemblances with the petrification of the Phaeacians' ship, announced in *Odyssey* 8.564-71 and described in 13.125-87, and with Hesiod's reference to a lineage of heroes in the *Works and Days*, 156-73. Proposing that the usage of *hemitbeoi* in *Iliad*'s book 12 contradicts the main criterion

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no “XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos / I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos”, em Brasília, ocorrido de 8 a 12 de julho de 2013.

Agradeço a Christian Werner, Jim Marks, Teodoro R. Assunção e ao público da apresentação pelos valiosos comentários, e agradeço também a este último e à Tatiana Oliveira Ribeiro, pela cuidadosa revisão e às valiosas sugestões para o aprimoramento deste estudo, em particular nas questões relativas à língua grega. Por fim, agradeço ainda a Pura Nieto e a David Konstan pelas importantes sugestões e pela generosa acolhida junto à Brown University, no contexto do estágio pós-doutoral em que boa parte da pesquisa aqui apresentada foi desenvolvida.

of distinction between men and gods in the poem, *viz.* the opposition between mortality and immortality, I offer one more argument in support of the suspicion that the beginning of book XII was a later addition to the greatest part of the poem.

KEYWORDS: *Iliad* XII; Achaean wall; demigods; heroes.

1. OS MUROS TROIANOS E O MURO AQUEU NA *ILÍADA*

A *Iliada* se refere a dois muros troianos, construídos no passado com finalidades distintas, mas úteis no presente da narrativa, para a cidade resistir durante os dez anos em que durará o cerco dos aqueus. Estes, por sua vez, também serão obrigados a construir urgentemente um muro para a sua defesa, embora, dadas as condições, necessariamente menor. Assim, o poema menciona ao todo quatro muros, sendo os dois de Troia mais antigos e justificados por histórias envolvendo deuses e heróis de gerações anteriores. O terceiro muro é aqueu e diretamente relacionado com os combates e a mortalidade dos guerreiros do presente: dando-lhe uma referência espacial, ele concretiza o presente.²

O muro troiano mais antigo teria sido construído por Posêidon e por Apolo, sendo mencionado quando o deus do mar se irrita ao ver que os aqueus também haviam construído um muro de proteção sem ter antes sacrificado em sua homenagem:

Assim laboravam aqueus ostentando cabeleiras,
enquanto os deuses, ao lado de Zeus fulminador, sentados,
contemplavam a grande obra de aqueus de brônzeas túnicas.
Começou falando-lhes Posêidon treme-terra:
“Zeus pai, haverá sobre a terra ilimitada
alguém que ainda reprovará aos imortais sua intenção e astúcia?
Não vês que de novo aqueus ostentando cabeleiras
um muro construíram em prol das naus,
lançando em torno fosso, sem aos deuses darem gloriosas hecatombes?
Dele há de ser tanta glória quanto espalha-se a aurora;
por ele vão esquecer-se do que eu próprio e Febo Apolo
para o herói Laomedonte erigimos em provação.
Muito transtornado disse-lhe Zeus agrega-nuvens:
“Que horror, treme-terra de ampla força! O que falaste?
Um outro dos deuses se assustaria diante deste pensamento,
um muito mais débil nas mãos e no ímpeto!

² Para a importância da descrição espacial de cidades que efetivamente existiram em Homero, veja-se de Jong, 2012, em particular p. 37-8: “What is relevant, however, is that most localities mentioned in the main stories of *Iliad* and *Odyssey* are really existing ones (Ithaca, Pylos, Mycenae, and, most would now agree, Troy), even though quite a few of these cities had lost their grandeur and importance in the time of the narrator and narratees (which, though specified nowhere, is later than the time of the story).”

Mas tua glória há de ser tanta quanto espalha-se a aurora!
 Então, ataca... quando novamente os aqueus ostentando cabeleiras
 moverem-se com as naus para a querida pátria terra:
 tendo arruinado o muro despeja-o todo no mar
 e novamente a grande praia com areia cobre,
 anulando o grande muro dos aqueus.”
 Coisas assim conversavam um com o outro.
 Pôs-se o sol, estava acabada a obra dos aqueus.
 (*Iliada*, VII, 442-65)³

Além de configurar mais um episódio de cólera divina, dentre tantos que os poemas homéricos conhecem, essa rápida alusão ao grande trabalho dos aqueus coloca as grandes construções erigidas para a guerra no centro da narrativa. Ao dizer que “estava acabada a obra dos aqueus” (465), o poeta indica tanto que ela estava construída quanto condenada. Expressa-se assim a ambiguidade trágica de um mundo em que, a despeito de todo o esforço despendido, mesmo o que há de mais sólido não resistirá à passagem do tempo.⁴

O muro referido por Posêidon no diálogo com Zeus será mencionado novamente por ele, desta vez no diálogo com Apolo durante a luta entre os grupos de deuses que apoiavam os aqueus e os que apoiavam os troianos (a chamada “*theomakhía*”). Posêidon e Apolo estão prestes a se enfrentar quando aquele recorre à palavra para evitar o confronto:

Então dirigiu-se a Apolo o vigoroso treme-terra:
 “Infantil! Como tens um coração insensato: não te
 lembras de todos os males que sofremos em torno de Ílion,
 apenas nós dois dos deuses, quando, para junto do viril Laomedonte
 da parte de Zeus indo, servimos por um ano
 por um salário acertado que ele, apontando, prometeu?
 Então, em torno da cidade dos troianos construí um muro
 amplo e muito belo, para que a cidade fosse inviolável.
 Febo, tu vacas de cascos recurvos pastoreavas
 nas protuberâncias do Ida silvoso de muitas dobras.
 Mas quando as estações muito aprazíveis o termo do salário

³ Esta e as demais traduções dos textos antigos e modernos são de minha autoria, com exceção das traduções da *Teogonia* e dos *Trabalhos e dias*, de Hesíodo, que são de Werner 2013a e 2013b, respectivamente. Liddell, Scott, Jones, 1996, s.v. lê o verso 453 como “*having contended with him*”, em referência à disputa que se seguiu entre os deuses e o rei de Troia, quando este lhes recusou o pagamento prometido.

⁴ Em *Iliada*, VII, 465, o poeta explora a ambiguidade do verbo τελέω, que significa tanto “realizar, cumprir” quanto “consumar, terminar” (Liddell, Scott, Jones, 1996, s.v.: “*fulfil, accomplish, execute, perform*”; “*bring to an end, finish*”). Imediatamente após a resposta de Zeus, essa dupla possibilidade de sentido confere ao mais-que-perfeito τετέλεστο – em τετέλεστο δὲ ἔργον Ἀχαιῶν – tanto o sentido de “estava concluído” quanto o de “estava acabado”, “estava aniquilado”, exprimindo ao mesmo tempo a sua construção e a sua destruição. O que é determinado por um decreto divino deve ser considerado consumado independentemente de já ter ou não acontecido para os homens. Note-se ainda que, para que a destruição desse muro tenha a grandeza trágica da *Iliada*, é preciso que ele tenha sido construído até o fim.

trouxeram, então negou-nos todo o salário
 o assustador Laomedonte, e com ameaças despachou-nos.
 E ameaçou-nos os pés e as mãos no alto
 atar e vender-nos em ilhas distantes,
 afirmando ainda que de ambos esfolaria as orelhas com bronze.
 Nós então fomos de volta com rancor no coração,
 encolerizados pelo salário que, tendo prometido, não pagou.
 Ao seu povo tu agora favoreces e do nosso lado não
 tentas combater, para que os soberbos troianos pereçam
 de joelhos em suplício com seus filhos e respeitáveis esposas?”
 (*Iliada*, XXI, 440-60)⁵

Contada com mais detalhes, entendemos que a construção do muro troiano se deve a um serviço assalariado prestado ao rei Laomedonte, que não cumpre a palavra e, diante da reclamação dos deuses, ainda os ameaça e expulsa de Troia. A Posêidon teria cabido a construção do muro e a Apolo o pastoreio do gado.⁶

É por ter construído o muro troiano que Posêidon se irritava com a construção do muro aqueu no canto VII. Por sua vez, no canto VIII, após ameaçar Diomedes para desencorajá-lo de atacar (*Iliada*, VIII, 158-66), Heitor receberá um sinal (*sêma*) do apoio de Zeus e desdenhará da resistência oferecida pelo mesmo muro aqueu:

Assim disse; o Tidida ponderava repartido
 entre voltar os cavalos e combater em oposição.
 Três vezes ponderava na inteligência e no ardor,
 três vezes dos montes do Ida percutia o astucioso Zeus,

⁵ *Iliada*, XXI, 335-469 para toda a fala de Posêidon e a resposta de Apolo aceitando a sugestão do tio paterno.

⁶ Kullmann, 1956, p. 18-20, em particular a nota 1 à p. 19, considera as referências iliádicas a esses episódios de servidão divina como ocasiões de afirmação do contraste entre a leveza e a alegria do reinado de Zeus com os tempos precedentes. É preciso observar, contudo, que esse contraste interage de modo complexo com uma narrativa tão tensa quanto a da *Iliada*, durante a qual nem deuses nem homens estão satisfeitos com o desenrolar da guerra, com exceção do próprio Zeus (que, por sua vez, acorda furioso no início do canto XV do sono induzido por Hera no XIV). West, 1997, p. 122-4, considera os episódios de servidão divina disfarces dos deuses para vigiar os mortais, citando como exemplos: *Iliada*, V, 177 e VI, 128; *Odisseia*, VI, 149, XVI, 183 e XVII, 484-7; *Hino homérico a Afrodite*, 92. Como observou Scully, 1990, p. 34-6, Afrodite e Apolo seriam a deusa protetora e o deus protetor fiéis a Troia, com cultos locais na região. Comparavelmente com deusas protetoras de cidades do Oriente Próximo, a Afrodite da *Iliada*, além de padroeira de Helena e de Alexandre, seria ligada à região de Troia e ao Monte Ida, deusa também dos animais selvagens, tal como retratada no hino homérico. Já Apolo, se não da Lícia, seria pelo menos de perto, como sugere sua afinidade com o deus semítico Resep e com o Deus Guardião Hitita, além de conexões do culto de Delos com o culto lício e também do fato de que seus epítetos *smyntheús* e *kbrysáoros* referem-se a rituais que só existem na Ásia Menor: “not surprisingly, only Apollo and Aphrodite protect Hector’s body from Achilles’ ravages (XXIII, 189-191; cf. XXIV, 18-21)” (*op. cit.*, p. 36).

pondo um sinal aos troianos da vitória alternante da guerra.
Heitor chamou os troianos gritando alto:
“Troianos e lícios e dárdanos, combatentes lado a lado,
sois homens, caros, lembrai-vos do vigor impetuoso!
Reconheço que acenou-me Zeus favorável
à vitória e ao grande êxito, e desgraça para os dânaos!
Tolos, pois aprontaram estes muros,
delicadas ninharias; não reterão nosso ímpeto!
Os cavalos saltarão inteiramente sobre os fossos escavados
e quando, afinal, eu chegar às naus côncavas,
que haja lembrança do fogo devastador,
quando eu atear fogo nas naus e matar os próprios
argivos aturdidos junto às naus sob a fumaça.”
(*Iliada*, VIII, 167-83)

Para estimular os troianos a se empenharem na investida contra o acampamento aqueu, Heitor despreza a eficácia do muro e da resistência dos adversários. Mais à frente, a colaboração de ninguém menos que Zeus voltará a tornar a ofensiva troiana irresistível:

Novamente o Olímpio lançou ardor nos troianos;
eles impeliram os aqueus diretamente para o fosso profundo.
(*Iliada*, VIII, 335-6)

Para comovê-lo, Odisseu descreve para Aquiles a voracidade da ofensiva troiana sob o comando de Heitor:

“Com efeito, próximos das naus e do muro puseram tenda
os troianos impetuosos e seus ajudantes de fama distante;
acendendo muitos fogos de vigília pelo exército, não dizem que
ainda virão a deter-se, mas que cairão sobre as negras naus.
Zeus, mostrando-lhes sinais pela direita,
troveja; Heitor, exultando grandemente em sua força,
enlouquece-se assustadoramente, confiante em Zeus, e não honra
homens nem deuses, pois poderosa doideira adentrou-o.”
(*Iliada*, IX, 232-9)

Adiante, Aquiles (em contraposição indireta a Agamêmnon) alerta Odisseu para o perigo de um iminente incêndio sobre as naus, depois que ele partir de volta a Ftia, como planeja:

“Mas, Odisseu, junto a você e aos demais reis,
reflita ele sobre como repelir das naus o fogo devastador.
Com certeza muito laborou longe de mim,
até contruiu um muro, lançando um fosso em volta
amplo e grande, no qual fincou estacas.
Nem mesmo assim é capaz de a força de Heitor assassino

conter; quando eu entre os aqueus guerreava,
 não queria impelir a luta para longe de seu muro Heitor,
 chegando apenas até as portas Ceias e o carvalho.
 Ficava ali somente e fugiu dificilmente do meu ataque”.
 (*Ilíada*, IX, 346-55)

Em todas essas passagens, o muro é uma referência espacial da unidade e da estabilidade do acampamento aqueu, bem como um emblema de sua capacidade de resistir às vicissitudes dos combates. Na medida em que o limite do fosso e do muro for vencido pelos troianos, iniciando a destruição do muro, um passo irreversível será dado na direção da derrota dos aqueus. O ímpeto belicoso de Heitor e os poderosos sinais de Zeus mostram que o êxito de toda a campanha aqueia está ameaçado. O muro e o fosso aqueus voltam ao centro das atenções quando os troianos estiverem na iminência de atravessá-los:

Assim nas tendas o vigoroso filho de Menécio
 curava Eurípilo ferido, enquanto os outros lutavam,
 argivos e troianos em grupos; não mais
 os reteria o fosso dos dánaos nem, depois, o muro
 amplo, que fizeram acima das naus, e em torno um fosso
 lançaram – mas aos deuses não deram célebres hecatombes! –
 para que as ágeis naus e o muito butim
 dentro resguardasse – mas à revelia dos deuses fora construído,
 dos imortais! – e não estaria em pé por muito tempo...
 Quando Heitor estava vivo e enfurecia-se Aquiles,
 também a cidade do soberano Príamo ficava ilesa...
 Mas quando morreram dos troianos quantos eram os melhores,
 e dos argivos muitos foram dominados, outros restavam,
 era saqueada a cidade de Príamo no décimo ano,
 os argivos nas naus para a querida pátria foram-se –
 então concebiam Posêidon e Apolo
 o muro anular induzindo o ímpeto dos rios,
 todos quantos das montanhas do Ida para o mar avançam:
 Reso e Heptáporo e Careso e Ródio
 e Grênico e Esepó divino e Escamandro
 e Simoente, onde muitos escudos bovinos e capacetes de triplo penacho
 caíram na areia e o gênero dos homens semideuses.
 De todos as bocas virou na mesma direção Febo Apolo,
 nove dias para o muro corria o curso; e choveu então Zeus
 continuamente, para mais rápido o muro fazer marítimo...
 O próprio treme-terra tendo nas mãos um tridente
 guiava-os, com as ondas expulsava todos os fundamentos
 de madeiros e pedras, que com esforço puseram os aqueus,
 e nivelou-os à beira do Helesponto de forte curso
 e novamente a grande praia com areia cobriu,

anulando o muro; virou os rios para retornarem
 ao longo do curso, aonde antes lançava-se a água de belo curso.
 Assim novamente Posêidon e Apolo iriam
 colocá-los; luta e gritaria estavam atadas
 ao muro bem construído, rangiam as hastes das torres
 atingidas; argivos, dominados pelo chicote de Zeus,
 reunindo-se nas naus côncavas detinham-se,
 a Heitor temendo, poderoso conselheiro do medo:
 eis que, como antes, combatia tal uma tempestade!
 (*Iliada*, XII, 1-40)⁷

A sombra da destruição do muro pesa sobre os aqueus porque é um elemento decisivo de sua defesa. Quando são gravemente feridos, Nestor reúne Odisseu, Tideu e Agamêmnon para que se retirem para junto das naus,

pois muito à parte da luta as naus haviam sido puxadas
 sobre a praia do mar grisalho; e com efeito as primeiras para o plaino
 puxaram, e então construíram um muro para as proas.
 (*Iliada*, XIV, 30-2)

Anunciada pelo narrador em prolepse externa, a destruição do muro aqueu cria um sentido comparável, no plano coletivo, ao do anúncio antecipado da morte de Aquiles no plano individual: a evanescência, a longo prazo, de todas as conquistas humanas.⁸ Embora nenhum desses dois acontecimentos interfira diretamente no presente da narrativa principal, cujo desfecho antecede tanto a destruição do muro quanto a morte de Aquiles, seu anúncio pelo narrador projeta sobre os heróis a sombra da inutilidade última de todos os empreendimentos humanos.⁹

⁷ West, 2001 e 2011, atetiza os versos 6 e 14. No caso do primeiro, que repete *Iliada*, VII, 450, a exclusão retira a informação sobre a falta de hecatombes em homenagem aos deuses; no do segundo, que parece parcialmente inspirado em *Odisseia*, IV, 495 (embora não seja idêntico), a exclusão retira a informação sobre o desfecho da guerra e o saque de Troia. Ambas as informações podem ser retiradas da passagem sem prejuízo da trama.

⁸ A morte de Aquiles é anunciada como um fato definitivo, embora ainda por vir, em *Iliada*, XVIII, 70-127, particularmente 86-126 (115-6 = XXII, 65-6). Vejam-se, em especial, as palavras de Tétis em XVIII, 95-6: “Um mortal de curto destino (*ókýmōros*), filho, serás para mim, tal qual dizes, / pois logo após Heitor tua queda está pronta (*pótmōs betoímōs*)” (*apud* Rutherford, 1982, p. 156-8). “Prolepse externa” é a narração de um acontecimento que acontecerá não somente depois do ponto da história em que é enunciada, mas também depois dos limites temporais da própria história principal (de Jong, 2012, p. XIII, *s.n.*). Para Slatkin, 1982, p. 119, o muro aqueu que aparece nos cantos VII e XII faz parte do plano de destruição de Zeus.

⁹ Lesky, 1957, p. 100-1: “*Die Stimmung der Aussichtslosigkeit, die Erwartung des Unabwendbaren Untergangs der Stadt durchzieht die ganze Ilias (...). Dieser Fatalismus bezeichnet jedoch nicht nur die Haltung der Troer: auch die Griechen wissen, dass sie das ihnen von den Göttern zugedachte Los trotz allen Nöten und Schmerzen auskosten müssen.*” Cabe lembrar-nos aqui de um dos epítetos de Ares, *áñthlos*, “que torna invisível, aniquilador,

2. MEMÓRIA E TEMPORALIDADE NO ANÚNCIO DA DESTRUIÇÃO DO MURO AQUEU

O conjunto dessas referências ao muro aqueu oferece um excelente subsídio para uma reflexão sobre a memória e a temporalidade na perspectiva da narrativa homérica, tendo atraído a atenção de Tucídides, Aristóteles, Porfírio, Estrabão, os *scholia* bT à *Iliáda* e Eustácio. Com ênfases diferentes, levantaram algumas importantes questões de interpretação dessas passagens, de sua relação com a cidade de Troia tal qual a conheceram ou imaginaram e de sua inserção na narrativa do poema.

Por uma questão de espaço, limitarei minha exposição aos pontos de vista mais pertinentes para a devida compreensão da noção de “semideuses” (*hēmíttheoi*) em *Iliáda*, XII, 23. Começemos pelos *scholia* T à *Iliáda*, XII, 3–35, que se propõem a restituir o ponto de vista do suposto poeta que teria composto uma narrativa de ficção:

T XII, 3-35 Uma vez que ergueu o muro, por isso também o anulou, anulando juntamente a objeção (*ephánisen autó, tòn élenkhon synaphanizôn*). **b(BE3E4)T** Alguém poderia apreender isso na época do poeta, porque não ocorreu muito depois da dos troianos: se fosse possível interpretar (*hyponoeîn*) que ruíu e foi anulado por causa do tempo, assim como havia sido prontamente construído (*autoskhedôs oikodomēménon*), não se teria submetido a essa acusação, porque o próprio Posêidon o anulou – todos os rios do Ida conduz durante nove dias (cf. 19-25), e Zeus chovendo continuamente e Posêidon alavancando para cima as fundações (cf. 19-25) –, não podendo ser cobrado por algum vestígio do que não existe (*ou dynámenos de ikhnos ti apaitethênai tou mē genoménou*). Por causa disso também não contentou-se com a exclusão da construção, mas escondeu o local com areia, e tudo tornou-se costa marítima. **T** E atribuiu a causa disso ao [fato de] eles odiarem os deuses (*mēnísai tous theoús*), não encontrando sacrifícios em função dele [*scil.* do muro], **b(BE3E4)T** assim como em sua construção introduziu [*scil.* o poeta] Posêidon dizendo: “não vês que novamente os aqueus ostentando cabeleiras / um muro construíram [...] e de modo algum aos deuses deram célebres hecatombes?” (*Iliáda*, VII, 448-50).

Procurando restaurar a motivação do poeta para a proporção e a importância exageradas da destruição do muro em relação ao momento em que aparece, esses *scholia* tratam

destruidor” (*LSJ* s.v.), cujo sentido remete justamente à aniquilação total promovida pela atividade guerreira do deus, em oposição à de Atena. Pouco frequente, esse adjetivo é empregado duas vezes como epíteto de Ares em Homero: em *Iliáda*, V, 897, na censura de Zeus a ele por sua sede de sangue, e em *Odisseia*, VIII, 309. Também é significativo de seu sentido de devastação total que ele apareça como epíteto do fogo (apenas na *Iliáda*: II, 455, IX, 436 e XI, 155) e qualifique, na *Odisseia*, “a reunião dos homens pretendentes” de Penélope (ἀνδρῶν μηστήρων ... ἄδηλον ὄμιλον: XVI, 29 e XXIII, 303), já que estes representam o esfacelamento de todos os valores da vida social de Ítaca.

da ficção ao mesmo tempo como um fato indiscutível e como algo que precisa ser escondido da audiência. Assim, a resposta para o exagero e a excentricidade da passagem estaria na busca da verossimilhança em relação ao futuro do local real dos acontecimentos ficcionais da obra, de modo a evitar que a falta de um vestígio (*ikhnos*) anunciado e considerado necessariamente duradouro comprometa, em *flashback*, a ilusão de realidade pretendida da audiência.

Dentre as interpretações modernas, comecemos com a de West (1969), para quem o trecho entre *Ilíada*, VII, 323 e o início do canto XII teria sido concebido posteriormente ao plano geral do poema, mas pelo mesmo poeta ou responsável pela forma final com que nos chegou. Isso explicaria alguma falta de coesão entre toda essa parte e o que vem antes do canto VII e depois do início do XII, embora não haja grande diferença em termos de estilo. Destacando que a preparação da recuperação e da ofensiva troiana já começa em VI, 73, West mostrou que vários acontecimentos entre os cantos VI e X seriam desnecessários para a sequência dos combates no XI:

The end of xi sees the Greeks already in a parlous state, and Patroclus seems on the point of bringing Nestor's urgent and effective appeal to the ears of Achilles. When he reaches Achilles in xvi, his report corresponds to the situation as it was in xi (xvi. 23-27 = xi. 825-6, 659-662); he fails to mention the breach of the wall in xii (which he certainly observed, xv. 395). Achilles in his reply shows awareness of what has happened in xv (60-63), but apparently ignores the embassy in ix (72, 84-86; cf. Page, p. 308).

O próprio responsável pelo plano geral teria expandido o trecho entre os cantos VI e XI com o intuito de intensificar a desgraça dos aqueus e a dramaticidade de toda a história:

(...) Homer decided to expand his story (a) by screwing up the crisis to a higher pitch, with a breach of fortifications and danger of fire at the ships, and (b) by transferring the embassy, which Achilles anticipates in xi. 609, and which would be impossible in the situation now to be described, before the xi battle. This change of plan involved the building of fortifications (vii. 323-end), and a battle in which the Greeks are worsted sufficiently to motivate the embassy (viii). The style of these parts is hurried, because they are not being composed for their own sake but only as preparation; Homer is not very interested in their contents, though he is able to put some brilliant passages into them.¹⁰

Independentemente de aceitarmos ou não a hipótese de West em toda a sua extensão, sua sugestão permite que se compreendam algumas incongruências dessa parte do poema, em particular a descrição proléptica da destruição do muro aqueu por Posêidon, no início do

¹⁰ West, 1969, p. 259. Segundo ele, não há interpolação de todo o trecho sobre a construção do muro no canto VII, apenas de 334-5.

canto XII. Embora não traga propriamente nada de incongruente em relação ao restante do poema, sua falta de vínculos imediatos com os acontecimentos que a antecedem e sucedem gerou entre os intérpretes a suspeita de que seria algum tipo de “interpolação” (empregando-se o termo com o máximo de cuidado). Por um lado, a grande extensão e detalhamento da passagem a tornam única entre as antecipações do poema; por outro lado, o fato de que anuncia a *total* destruição do principal vestígio material do cerco aqueu lhe dá uma função na elaboração da ficcionalidade da narrativa que a alguns pareceu oportuna demais para não ser uma inserção posterior *ad hoc*. Para estes, a tradição homérica de composição oral dificilmente teria dado tanta importância a esse tipo de compatibilização dos acontecimentos narrados com a realidade material da região de Troia, como veremos a seguir.

Em uma importante contribuição ao estudo das referências ao muro aqueu, Scodel (1982) chamou a atenção para os diversos pontos em comum entre *Iliada*, XII, 1-33 e os relatos egípcios e próximo-orientais de dilúvios promovidos pelos deuses para destruir a humanidade: “the *Cypria* preserved the ideia, but in the *Iliad* this un-Hellenic conception is in process of being watered down into Zeus’ more limited intention of gratifying Thetis by avenging Achilles”.¹¹ No *Atrabasis*, os meios empregados para esse fim são a cheia e a fome; no mito da destruição de Tebas, a fome e o incêndio.¹² Na *Iliada*, a mesma função seria desempenhada pela guerra, que todavia é um acontecimento mais corriqueiro no mito e na literatura arcaica e, geralmente, bem mais limitado em seu alcance. Isso daria ao desvio dos oito rios por Posêidon e Apolo em *Iliada*, XII, 17-33 a função de uma calamidade devastadora que eliminaria da terra toda uma geração de heróis, chamados de “raça dos homens semideuses” (*hēmithéōn génos andrôn*) em *Iliada*, XII, 23. Mais à frente, em *Iliada*, XVI, 384-92, uma enchente local enviada por Zeus para punir a injustiça humana aparece em um símile, sendo, assim, evocada apenas como uma comparação genérica com uma situação narrada no presente da narrativa.

Assim, a inundação do canto XII seria a referência mais antiga na literatura grega a algo parecido com um dilúvio justiceiro enviado pelos deuses, sendo as versões mais próximas do modelo egípcio ou próximo-oriental encontradas apenas a partir de P ndaro *Olímpica*, IX, 44-56. Entre as passagens homéricas dos cantos XII e XVI e a versão de P ndaro há algumas referências a Deucali o no poema de inspira o hesiódica conhecido como *Ehoiai* (ou *Catálogo das mulheres*), onde não há dilúvio, mas ele é sempre filho de Prometeu, embora com mães que variam de acordo com a versão. Nesses trechos ele estaria vinculado a acontecimentos que definem a condi o humana, em particular os limites entre mortais e imortais. Deucali o são seria sobrevivente do dilúvio a partir das versões bem posteriores das *Metamorfoses* de Ovídio e da *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro, ou seja, de meados do século I d.C. em diante.¹³

¹¹ Scodel, 1982, p. 40, nota 17.

¹² Burkert, 1984, p. 94-9, para o tema do dilúvio como soluço para a superpopula o da terra na literatura mesopotâmica, em particular no *Atrabasis*, e os vestígios de sua influência na poesia grega que nos chegou.

¹³ Scodel, 1982, p. 42-6, que remete a *Ehoiai* fr. 2-6 e fr 234 M-W. Não temos uma narrativa detalhada do dilúvio entre gregos ou romanos antes de Ovídio, *Metamorfoses*, I, 260-415, e Pseudo-Apolodoro,

Duas ressalvas impedem a identificação completa entre a destruição do muro aqueu do canto XII da *Iliada* e os mitos de dilúvio divino: (a) na *Iliada* a punição perpetrada pela enchente se dirige apenas contra a construção dos aqueus e não contra toda a humanidade nem mesmo todos os participantes da guerra; (b) a enchente não os atinge diretamente, pois não interfere no desfecho da guerra ou no seu número de baixas, privando-os apenas da suposta motivação indireta do *kléos* que resultaria da presença duradoura do muro. Como no caso da influência de outras narrativas, também aqui Homero teria conformado os impactantes elementos do cataclisma divino ao viés mais estreito da experiência mortal:

“(...) here as elsewhere Homer has treated his tradition in a sophisticated way. Since, in his *Iliad*, the Plan of Zeus is in effect the plan of Achilles, the traditional theme of the Trojan War as the cause of many deaths has been adapted to the Wrath. Homer is not ignorant of the Cyclic and Hesiodic explanations of the war, but he turns them to his own purpose. (...) The literal flood which wipes away all trace of the Achaean camp preserves its original function; the wall is destroyed less because the poet was afraid of being challenged to point to its remains than because its disappearance gives a solemn air of finality. At its very center, the poem places its events far away in a past which becomes remote and fated not only to end, but to vanish.”¹⁴

Na *Iliada*, ainda mais que na *Odisseia*, o interesse pelo humano tende a prevalecer sobre o espetáculo do poder divino, recorrendo ao passado heroico para salientar a experiência da finitude mortal.¹⁵

Em outro instigante estudo de mitologia comparada, Singor (1992) evocou paralelos muito significativos entre os ataques aos muros troiano e aqueu e narrativas tradicionais sobre o cerco e a tomada de Tebas, em particular o ataque aos sete portões. O autor mostrou que os oito rios com os quais Posêidon destruirá o muro aqueu – “Reso e Heptáporo e Careso e Ródio e Grênico e Esepo divino e Escamandro e Simoente” (*Iliada*, XII, 20-22) – devem, em algum momento da transmissão da história, ter sido contados como sete, já que o segundo rio, *Heptáporos*, significa na verdade a soma total dos demais sete cursos (de *heptá*, “sete”, e *póros*, “curso”), sendo portanto, originalmente, o nome coletivo do conjunto. Desta forma, o número dos rios seria o mesmo que o dos sete portões de Tebas e de outras histórias

Biblioteca, I, 7.2. Scodel evoca e compara sinteticamente todas as passagens, concluindo sobre as versões gregas e romanas: “The deluge, having no fixed and central function, was variously synchronized” (p. 44).

¹⁴ Scodel, 1982, p. 47-8.

¹⁵ Para Mayer, 1996, p. 12, também Helena teria sido criada como parte do plano de Zeus: “It seems that the drama culminated in the creation of Helen, and that this act, and no other, was felt to have led to war. Horace also indicates that the Cyclic poets took the creation of Helen to be the beginning of the Trojan War. For these poets the pivotal moment that led to the war was not a particular transgression on Helen’s part, but her very creation. Like Pandora she is portrayed as being bad from birth, designed by Zeus to pass onto mankind the myriad of miseries which are their lot.”

próximo-orientais, remetendo inicialmente à quantidade ideal de sete níveis dos *zigguratin* mesopotâmicos. Apesar do teor especulativo dessas associações, pois não se baseiam na identificação de elos de influência textual, a quantidade de coincidências lhes dá suficiente plausibilidade.¹⁶ Ao transpor a temática dos “sete sitiantes” para o muro aqueu, a versão iliádica caracterizaria o exército aqueu como uma espécie de “cidade” condenada por uma maldição divina, como nas versões orientais, acentuando-lhe ao mesmo tempo suas dimensões religiosa e política. Essa revelação da fragilidade dos aqueus valoriza Agamêmnon no poema, sobre quem pesam as principais decisões, conferindo-lhe uma certa grandeza trágica. A destrutividade de um muro representando a defesa das naus e, com ela, a possibilidade de retorno dos aqueus, projeta no horizonte a aniquilação do principal vestígio material do maior feito de toda uma geração.¹⁷

Dois estudiosos tentaram “salvar” esse início do canto XII da suspeita filológica que prevalece na tradição, levantando pontos de vista alternativos para justificar suas excentricidades.

Maitland (1999) ressaltou a importância e as particularidades de Posêidon em Homero, notadamente em sua relação com a construção e a destruição de muros.¹⁸ Baseando-se sobretudo no estudo de Schachermeyr, a autora destacou a relação do deus com a construção e a destruição de muros, tal como marcada pelos epítetos *gaiéokhos*, “o que tem a terra”, e *ennosígaios*, “o que faz tremer a terra”.¹⁹ A relação com o mar seria uma evolução

¹⁶ Singor, 1992, p. 403-10, onde o autor especula sobre um possível empréstimo para *Iliada*, XII, 1-40, da *Teogonia* de Hesíodo, onde o nome Ἐπτάπορος também aparece. Teria ocorrido um empréstimo de mão-dupla em que o sentido “sete cursos” ou “sete vertentes” ter-se-ia perdido e incorporado como mais um nome próprio de rio dentre os demais. Veja-se p. 405: “the shape of the Greek building as a wall with seven gates owes much to the image of the city of Thebes, but the myth of its divine destruction together with the very idea of a provocative seven-fold building are ultimately derived from the Near East.” Os *zigguratin* são construções mesopotâmicas com vários níveis e uma plataforma no alto para um templo ou altar reservado a sacerdotes e reis. O autor observa ainda que o número “sete” representaria antes o número dos portões, sendo o dos comandantes e exércitos invasores dependente deste (ao contrário do que teria sido defendido pelos estudiosos no passado).

¹⁷ Singor, 1992, p. 410-1, é levado, por caminhos diferentes, a uma conclusão semelhante à de Scodel (p. 242 acima): “perhaps those Near Eastern ideas were more often than not to some extent “demythologized” and, so to say, reduced to human proportions before they could enter the Greek mind.” Para mais uma valorização dos diversos sentidos da destruição do muro em *Iliada*, XII, 1-33, veja-se ainda de Jong, 2012, p. 37-8.

¹⁸ Veja-se sobretudo a descrição do subterrâneo em que Zeus prendeu os Titãs após derrotá-los, em Hesíodo, *Teog.* 729-33. West, 1966, *ad Teog.* 732, observa sua “function as lord of the earth and keeper of its roots” e remete a Calímaco fr. 623 e Opiano, *Arte da pesca (Halientiká)* 5.679-80.

¹⁹ Os dois epítetos aparecem juntos e separados: γαίηοχος ἔννοσίγαιος (*Iliada*, IX, 183; XIII, 43, 59 e 677; XIV, 355; XV, 222 e 218; XXIII, 584; *Odisseia*, XI, 241; *Teog.* 15); ἔννοσίγαιος (*Iliada*, VII, 455; VIII, 201 e 440; IX, 183 e 362; XII, 27; XIII, 43 e 59; XIV, 135 e 510; XV, 173, 184, 218; XX, 20 e 310; XXI, 462; *Odisseia*, V, 423; VI, 326; IX, 518; XI, 102; XIII, 140; *Teog.* 44, 456, 818, 930); γαίηοχος (*Iliada*, XIII, 83; XIII, 125; XV, 174 e 201; XX, 34; *Odisseia*, I, 68; III, 55; VIII, 322 e 350; IX, 528).

posterior relacionada com as enormes ondas que os tremores causam.²⁰ Após afirmar que os deuses tomam de volta o que dão aos mortais, a autora concluiu que há na *Ilíada* dois muros aqueus: um construído na chegada a Troia, para proteger as naus trazidas à praia, e outro construído no canto VII, tendo sua destruição futura anunciada no XII. Cada um seria tematizado em um fio narrativo independente, sem que, no entanto, um seja jamais explicitamente distinguido do outro, pelo narrador ou por um personagem, dando margem aos mal-entendidos posteriores.²¹

Por sua vez, também haveria dois muros troianos: um construído por Posêidon e Apolo e outro por Atena, para proteger Hércules do monstro marinho enviado por Hera para persegui-lo.²² Embora apoie os aqueus na guerra, Posêidon se irritaria com o novo muro aqueu porque sua construção configura uma interferência em sua prerrogativa exclusiva (*timê*) de deus construtor. A situação seria análoga ao que motiva a punição do deus aos feácios em *Odisseia*, XIII, 125-87, desta vez pela afrontosa eficiência destes no transporte marítimo (*pompê*). Independentemente de serem ou não ecos distantes de mitos próximo-orientais de destruição total – uma hipótese plausível, dadas as dimensões extraordinárias da catástrofe descrita –, as referências aos muros nos livros VII e XII, bem como as observações de Aquiles no IX, seriam para Maitland inserções com o intuito de transmitir um material tradicional sobre Posêidon e Zeus, que, por razões religiosas, não poderiam faltar ao poema.²³ No entanto, em que pese a relevância das informações evocadas por Maitland a respeito do

²⁰ Maitland, 1999, p. 10, com referência a Fritz Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens* (Bern: Francke, 1950).

²¹ Maitland, 1999, p. 10-1. Um fio narrativo exerceria simplesmente a função de compor um cenário realista de proteção para os aqueus, não significando nenhum tipo de ofensa para Posêidon. Já o segundo fio narrativo seria descrito assim (p. 8): “The second thread is the wall built at the suggestion of Nestor. It may well be that Nestor’s suggestion is the way in which the compiling poet chose to incorporate an episode maintaining the tradition of the Achaean wall, but it falls in the context of a truce for the purposes of burying the dead, and makes no sense in the context of either the suggestion of the truce or its execution. Worse, when he objects to the wall Poseidon mysteriously uses the word *αἶψα*.”

²² O segundo muro troiano é mencionado apenas em *Ilíada*, XX, 133-150. Veja-se meu comentário em Dourado-Lopes, 2003-2004, p. 44-6.

²³ *Odisseia*, XIII, 125-87, sobretudo 128-30: “Zeus pai, não mais entre os deuses imortais / serei honrado (*timéis*), quando não me estimam (*oú ti tíousi*) os mortais, / feácios, que todavia são da minha família.” Veja-se Maitland, 1999, p. 10-13, em particular p. 10: “The connection is clearly made with the conversation between Zeus and Poseidon in Book 7, but the catastrophe described is more appropriate to the sweeping away of Troy itself than a mere rampart. The number of terms not otherwise used in the Iliad or in some cases the Homeric poems may indicate that we have here the elements not of a cosmic destruction myth but of an attitude of Poseidon to Troy itself. The notion of Zeus, Apollo, and Poseidon joining together to sweep the walls of Troy from the face of the earth has symmetry: what the gods give, they take away. In 21.435-460 Poseidon says that he built the walls of Troy at Zeus’ behest; it thus makes sense that he should be the one to destroy them. (...) the compiling poet, faced with several threads of narrative, worked under an obligation to depict

culto e da mitologia de Posêidon, sua argumentação me parece ainda assim secundária em relação à trama principal, carecendo de suficiente comprovação no texto que nos chegou.²⁴

Outra importante tentativa recente de integrar o início do canto XII no poema é a de Porter (2011), que examina minuciosamente toda a fortuna antiga sobre o tema. Posicionando-se enfaticamente contra uma abordagem analítica que discrimina trechos “autênticos” e “não-autênticos” da *Iliada* (“tardios”, “interpolados”, etc.), ele se propôs a aceitar e desenvolver a perspectiva dos *scholia* T à *Iliada*, XII, 3–35, citados acima, entendendo que o muro aqueu teria seu maior interesse como objeto ficcional:

But what seems to trouble the ancients most of all is the suggestion that the wall's destruction looks to be a way of explaining away the wall's absence in Homer's own day—and, *a fortiori*, in their own. That this is anxiety-provoking is plain from the *scholia*, who transfer that anxiety onto the poet, as if Homer had resorted to the expedient of demolishing completely and without a trace something that never existed to begin with (τὸ μὴ γενόμενον, Σ T Il. 12.3–35 ex.). And so we might be tempted to conclude that what is troubling was both the encounter with an absence of extraordinary proportions and then the seeming fictionality of what cannot be verified “today”.²⁵

Por um lado, a “obliteração espetacular e monumental” do muro constituiria um expediente poético, com vistas à preservação do tom realista da narrativa que costuma prevalecer na *Iliada*, com sua tendência a mostrar os deuses em uma chave mais naturalista e a evitar o fantástico nas suas versões dos mitos.²⁶ Por outro lado, a destruição exibiria intencionalmente os recursos e a argúcia do poeta ao levar a proposta de verossimilhança para além dos seus limites temporais, salientando o caráter impalpável da ficção.

The Achaean wall is, in other words, a deeply strange object that defeats our expectations. Yet it is not a symbol of the impermanence of things pure and simple, let alone of writing or song. Rather, it is a *sublime* object that is endowed with an indelible *kleos*, a lasting fame that lives on, not even if the wall vanishes, but precisely *because* the wall vanishes—for as long as the memory that recalls it persists,

Poseidon in a particular way. The poet was concerned with Poseidon's attitude to wall-building, and clearly sees it as Poseidon's prerogative.” Este ponto já havia sido ressaltado por Scodel, 1982, p. 46.

²⁴ Para um exame rigoroso sobre os muros da guerra de Troia, tanto os aqueus quanto os troianos, veja-se o erudito e preciso estudo de Clay, 2010, em particular os mapas de Troia, do acampamento aqueu e do campo de batalha às p. 47, 50 e 104 (Figures 2, 3, 4), e p. 56-68 para uma análise da movimentação dos guerreiros e das indicações do posicionamento dos muros com suas descrições.

²⁵ Porter, 2011, p. 12.

²⁶ Porter, 2011, p. 12-3 e 19-20: “The Achaean wall was humanly made, but it took three gods, eight rivers, nine days, an earthquake, and an ocean to destroy it. What is so strange in all of this is the weird performative antilogic that is so furiously at work here.”

wanted or not. At another level, the Achaean wall is a metapoetic object that exhibits the full force of Homer's creative powers, which is to say, of a poet who can make and unmake objects at will. We tend to overlook this darker side of poetics: for even more significant than a poet's capacity to create an object is his or her capacity to destroy it. As Karl Reinhardt so aptly put it a half-century ago, "[d]ie dichterische Phantasie gebietet über Sein und Nichtsein".²⁷

A grande atenção dada à destruição do muro seria um expediente literário usado ostensivamente para eliminar os vestígios de ficcionalidade do poema, de modo a destacá-la. Ao seguir o caminho de comentários do período helenístico ou da antiguidade tardia que constituem os *scholia*, Porter acaba se deixando contaminar pelo olhar excessivamente analítico e teórico que os caracteriza, tendendo para uma injustificada relativização da experiência religiosa homérica:

On either scenario, Poseidon's expression of fear in book 7 should be taken not as a literal fearfulness on the part of a god (which would indeed be illogical, as the *scholia* recognize), but rather as a kind of metapoetical highlighting on the part of a poet eager—*spoudazōn*, indeed—to draw attention to one of the major criterial differences between his own poem and the traditional (cyclic or other) versions of the epic material.²⁸

Deixando de lado a grande importância que Homero confere às figuras divinas e suas motivações, Porter cometeu o equívoco já apontado pelo mesmo Reinhardt que, curiosamente, ele citava na passagem acima a partir de sua obra póstuma, publicada em 1961. Mas em um ensaio anterior, "Personifikation und Allegorie", Reinhardt chamou a atenção para as arbitrariedades dos teóricos helenísticos que interpretaram os deuses homéricos a partir de procedimentos exclusivamente literários, extraindo-os de seu ambiente de crença.²⁹

²⁷ Porter, 2011, p. 33. A citação é de Reinhardt, 1961, p. 268, e sua tradução é: "a fantasia poética domina ser e não-ser".

²⁸ Porter, 2011, p. 20.

²⁹ Reinhardt, 1960b, p. 7-40. No índice à p. 414 consta a informação de que esse capítulo, inédito até a publicação do volume em 1960, teria sido concluído em torno de 1937. Veja-se, em especial, p. 32: "Als man darüber nachzudenken anfing: worin eigentlich besteht ein solches göttlich Gebild, wie es die Dichter schaffen? was geht dabei vor? und nach welchen Rezept wird so etwas gemacht? - da war's mit der Vergöttlichung vorbei, und übrig blieb - die Prosopopöie." Na mesma direção foi também Brelich, 1960, em particular p. 127; Burkert, 2011² (1ª ed. 1977), no capítulo intitulado "Zur Eigenart des griechischen Anthropomorphismus", p. 282-92, particularmente p. 286-8. Erbse, 1996, p. 12-3, propôs uma crítica ao que ele chama de "interpretação metafórica" dos deuses gregos: "A interpretação metafórica dos deuses homéricos é muito familiar aos editores dos *scholia* exegéticos. Aceitou-se essa interpretação porque ela, assim como com a alegoria, se livra dos deuses nos quais não se acreditava mais como o fazia Homero. Uma tal exegese não pode fazer justiça às representações do poeta." Citei mais extensamente e comentei essas e outras passagens em Dourado-Lopes, 2009, p. 18-20.

O esforço por decodificar a experiência religiosa vivida pela poesia anterior, a necessidade de a traduzir em “outros termos”, resultaria, assim, da recusa a aceitar a relação indissociável entre poesia e religião, tão forte na poesia grega arcaica.

3. A PROBLEMÁTICA NOÇÃO DE “SEMIDEUS” EM *ILÍADA*, XII, 23 E SUA RELAÇÃO COM A *ODISSEIA* E OS *TRABALHOS E DIAS*

O início do canto XII da *Iliada* configura mais um trecho em que os poemas homéricos se apropriaram ativamente do tema da destruição total. Dentre o muito que se escreveu sobre o trecho, foi Reinhardt (1961) quem melhor resumiu sua importância para o poema tal qual nos chegou:

O que é aqui cantado é o instante do presente, comparado com a fama do tempo pregresso. A Musa só pode cantar o que foi. É como se aquele que é inspirado pela Musa saísse do seu papel, na medida em que se coloca a si e a nós no presente. É quase como se ele passasse à frente da cortina, como um prólogo: “Isso tudo foi e não sobra mais nada.” Com a destruição de nove dias dos deuses e dos rios o passado se espalhou por tudo isso. O tempo não será nomeado com nomes, mas ele será conhecido e com ele a aniquilação no tempo.³⁰

Evitando alimentar polêmicas relativas à composição dos poemas homéricos, Reinhardt situa o muro dos aqueus como um momento único e revelador da poética da *Iliada*, ainda que por contraste. Todavia, os indícios que apontam para uma diferença de concepção da narrativa me parecem significativos demais para passarem despercebidos. Como concluiu Slatkin (1991) em um estudo muito influente, Homero tende a submeter suas influências mitológicas à sua própria poética:

the Homeric poems (...) are interpreters of their mythological resources at every step; and “destruction” as understood by the traditions represented by Hesiod, the Cycle, and Mesopotamian literature has been reinterpreted by the *Iliad* and translated into its own terms. The *Iliad* evokes these traditions through passages that retrieve the theme of destruction, to place them ultimately in a perspective that, much as it rejects immortality, rejects utter annihilation as well. Components of the mythological complex of

³⁰ Reinhardt, 1961, p. 267: “Das hier Besungene ist der Augenschein der Gegenwart, verglichen mit dem Ruhme der Vorzeit. Die Muse kann nur singen was war. Der von der Muse inspirierte trat gleichsam aus seiner Rolle, indem er sich und uns in die Gegenwart versetzt. Es ist fast, als träte er vor den Vorhang als Prolog: ‘Das alles war, und nichts davor mehr bleibt.’ Mit dem neuntätigen Zerstörungswerk der Götter und der Flüsse hat sich über das alles die Vergangenheit gebreitet. Die Zeit wird zwar nicht mit Namen genannt, aber sie wird bewußt, und mit ihr die Vernichtung in der Zeit.” Ver também Schein, 1984, p. 29-30.

the end of the race survive in Iliadic allusions, and reverberate, but are transformed. Thetis's marriage to a mortal is central to the *Iliad*, not as it is to the *Cypria*, as an instrument in the wholesale eradication of heroes, not to efface human beings from a crowded landscape, but as a paradigmatic explanation of why human beings, in order not to threaten to be greater than their divine parents, must die. The themes of separation of men and gods, of human calamity, are not, in G. S. Kirk's phrase, "watered down" by the *Iliad*, but are distilled. The plan of Zeus is there, but it is the plan agreed upon by Zeus and Thetis to honor her short-lived son, the demigod, before he dies. Earth's complaint requesting that her load be lightened is rendered by the *Iliad* in Achilles' anguished self-reproach that he is an *akēthos aroures*.³¹

Por sua vez, essa transferência do cósmico-divino para a precária e acidentada realidade humana teria levado os poemas homéricos a uma redefinição dos muros protetores das cidades, através da redução ou da eliminação dos nichos de culto aos deuses e de outros elementos de mágica protetora das construções micênicas. No estudo mais completo sobre a representação das cidades na *Iliada*, Scully (1990) observou que

references to cosmomagical defense tend to be either ignored or suppressed; Homeric description favors naturalistic accounting over magical, fantastical and supernatural interventions. (...) Both the *Iliad* and the *Odyssey* similarly fail to mention that Troy's fate was secure as long as Athena's wooden image, or *Palladion*, remained within the city, although the removal of this object is crucial for a later poet of the epic tradition when he explains the fall of Troy (see *Iliou Persis*, I, 1 ff). (...) Hector, more than the *Palladion*, keeps Troy safe. Both characters in the poem and the narrator more frequently refer to Troy's walls as well-built rather than as divinely built or Poseidon-built (the latter fact mentioned only by Poseidon himself).³²

³¹ Slatkin, 1991, p. 120-122. A expressão citada pela autora, ἄχθος ἀρούρης, "peso da terra (arável)", aparece na lamentação de Aquiles a Tétis em *Iliada*, XVIII, 104 com mais um adjetivo, ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης, "vão peso da terra (arável)", exprimindo o sentimento de inutilidade do herói, que não foi capaz de proteger Pátroclo da morte, conforme explicou nos versos imediatamente anteriores (XVIII, 101-103). Ver também Schein, 1984, p. 38-40. Segundo alguns, a influência de tradições poéticas e mitológicas orientais sobre os poemas homéricos se deveria à importância da Eubeia para a sua composição e transmissão entre os séculos X e VIII a.C. (Singor, 1992, p. 410-411; West, 1978, p. 166-171).

³² Scully, 1990, p. 36-40 e p. 36 para a citação. O autor pondera, no mesmo trecho, que esse processo não eliminou completamente a mágica e a contramágica do poema, deixando, por exemplo, alguns acontecimentos fantásticos envolvendo Aquiles do canto XVIII em diante (o fogo em cima dele, seu grito descomunal, etc.): "the skeletal remains of magic rites, forgotten or suppressed, survive concealed in metaphor" (p. 37).

O ângulo humano da ruína anunciada de Troia também transparece no fato de que a construção por Posêidon não é normalmente mencionada pelos heróis ao longo do poema, com a exceção, uma única vez, de Heitor.³³ Embora Troia tenha cometido diversas afrontas aos deuses em seu passado recente – Laomedonte não cumpriu o pagamento prometido, Páris atentou contra a hospitalidade de Menelau e Pândaro rompeu traiçoeiramente a trégua com os aqueus – sua destruição resultaria sobretudo da condenação que cabe a toda cidade por rivalizar com os deuses na resistência à passagem do tempo e na proteção aos mortais.³⁴

Como um dos deuses tradicionalmente fundadores de cidades, ao lado de Zeus e de Apolo, Posêidon poderia de fato encolerizar-se com uma construção mais imponente que a do acampamento aqueu.³⁵ Assim, a despeito do exagero da reação do deus, a situação envolve dois importantes eixos temáticos da relação entre mortais e imortais em Homero: de um lado, a narrativa dos heróis que ousam competir com os deuses; de outro, o desleixo dos mortais em relação aos rituais devidos aos deuses, mormente nos êxitos nas esferas particulares de atuação destes (tradicionalmente denominadas *timai*, “honras”).

Relembrando um célebre exemplo, ao narrar a história do ataque dos curetes à cidade de Calidon, defendida pelos etólios, Fênix conta a Aquiles que Oineu, rei da cidade e pai de Meleagro, esqueceu-se de sacrificar a Ártemis, ensejando a cólera da deusa:

³³ Scully, 1990, p. 175, nota 19, que remete à *Iliada*, VIII, 517-22. Segundo Píndaro, *Olimpica*, VIII, 25-53, em particular 40-6, foi a participação de um mortal na construção do muro, junto com Posêidon e Apolo, que deixou um trecho vulnerável que acabou sendo destruído (*op. cit.*, p. 37-8).

³⁴ *Iliada*, VII, 451-3, citada acima, para a menção de Posêidon ao serviço prestado por ele e por Apolo a Laomedonte; *Iliada*, VI, 55-62, XIII, 621-7 e XXIV, 27-8 para a extensão a todos os troianos da acusação a Páris de afronta ao princípio da hospitalidade e a *Zeus Xénios*; *Iliada*, IV, 62-219, para a flecha traiçoeira de Pândaro que feriu Menelau. Para a falta de compromisso da *Iliada* com a justiça, veja-se Di Benedetto, 1994, p. 329-48. Scully, 1990, p. 38-40 remete à *Iliada*, IV, 451-3 e observa: “generic proposition that all cities (...) are holy but doomed is brought home by Hera when she coolly gives up for ruin the three cities she most cherishes”. Ver ainda p. 124-7, para a noção de que as cidades são apenas uma ilusão de imortalidade, como sugerido pelas expressões formulares *πολέες ἐπιχθονίων ἀνθρώπων* (*Iliada*, IV, 44) e *πόλεις μερόπων ἀνθρώπων* (*Iliada*, XVIII, 342 e 490) e *πόλις μερόπων ἀνθρώπων* (*Iliada*, XX, 217): “Homer exposes (...) an order that is sacred but vulnerable to death and devastation, and one that is hardly *arrektos* or stable in a world of mutability (...) While Hektor’s funeral prefigures both the death of Achilles and Troy’s annihilation, it is the city’s devastation which the poem recalls as Andromache very near the poem’s end visualizes the day (...)” De Jong, 2012, p. 35, observa: “The city as the center of legal, political, economic and religious power is generally considered superior to the countryside”. Sobre a indiferença de Zeus, Hera e dos deuses em geral diante da destruição de cidades inteiras, ver a importante contribuição de Kip, 2000, que critica a dificuldade dos estudiosos modernos em aceitá-la; sobre os muros como proteção das cidades, ver também Singor, 1992, p. 403-4.

³⁵ Scully, 1990, p. 37-8.

“E com efeito Ártemis de trono de ouro lançou-lhes um mal, encolerizando-se de que na colina do solo nenhuma oferta das primícias lhe fez Oineu; os demais deuses banquetevam-se com as hecatombes, e somente não sacrificou a ela, à jovem do grande Zeus. Ou esqueceu-se ou não percebeu; ela zangou-se terrivelmente no coração.”
(*Iliada*, IX, 533-7)³⁶

A deusa lançou sobre Calidon um javali selvagem que devastou as plantações até ser vencido por caçadores sob a liderança do filho de Oineu, Meleagro (*Iliada*, IX, 538-49), sobre quem continuará o relato. A indeterminação entre esquecimento e desatenção como causa da cólera da deusa (537) não interfere na violência da punição. Da mesma forma, embora no canto VII os aqueus tenham o atenuante da forte pressão dos troianos, não serão poupados da cólera de Posêidon pela negligência em relação aos sacrifícios que lhe eram devidos. Assim, a negligência do sacrifício a um deus é um acontecimento infeliz que faz parte das aventuras de heróis importantes, como Oineu nessa breve referência da *Iliada*, ou como Menelau, na narrativa da *Odisseia* sobre o seu retorno. Ambas as passagens podem sugerir implicitamente um ato de *hybris*, tratando-se de episódios que a audiência conheceria de outras ocasiões, mas o texto que temos não transmite nenhuma indicação nesse sentido. Seriam essas situações exemplos de que, com a progressiva distância dos imortais, os homens se teriam tornado inaptos no atendimento às exigências divinas?³⁷

Contudo, se Homero nos oferece mais de um exemplo da negligência mortal em relação ao culto dos deuses, o mesmo não se pode dizer da noção de eliminação de uma “raça de homens semideuses”, tal como indicada em *Iliada*, XII, 23. Pairando sobre as narrativas da guerra de Troia, a catástrofe da destruição total de toda uma “raça” (*génos*) vem projetada aqui na demolição de um muro construído às pressas e que dificilmente poderia ser comparado com uma construção divina.³⁸ Além do mais, essa destruição viria a ser perpetrada por um

³⁶ *Iliada*, IX, 533-7: και γὰρ τοῖσι κακὸν χρυσόθρονος Ἄρτεμις ὄρσε / χωσαμένη ὃ οἱ οὐ τι θαλύσια γουνοῦ ἀλωῆς / Οἰνεὺς ῥέξ᾽· ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνυνθ' ἐκατόμβας, / οἷη δ' οὐκ ἔρρεξε Διὸς κούρη μέγαλοιο. / ἦ λάθει ἢ οὐκ ἐνόησεν· ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ. Ver *Iliada*, IX, 529-49 para todo o relato.

³⁷ *Odisseia*, IV, 363-480, em especial 377-8 e 472-80. Para Scodel, 1982, p. 34-5, “the failure to offer hecatombs (mentioned at 7.450 and 12.6) as a reason for the gods' displeasure and the wall's eventual ruin seems like motive-hunting, a commonplace inserted to justify an action with no real cause”. Talvez ela tenha razão, mas faltam evidências suficientes para entendermos que espécie de julgamento moral Homero pode sugerir por trás de noções tão vagas quanto “esquecimento” e “desatenção”.

³⁸ A importância e a singularidade de Aquiles são muito destacadas na referência a ele feita por Nestor, ao criticar Agamêmnon por seu comportamento, e na resposta deste (*Iliada*, IX, 104-20, em particular 116-8: “Eu me zanguiei, não o nego; em troca de muitos / está o homem que Zeus ama em seu coração, / como agora honrou a este, domando o povo dos aqueus.”). Para a projeção da destruição de Troia nas narrativas de combate, veja-se Nagy, 2005, p. 82-4: “In the *Iliad*, the fire of the Achaeans that is destined to destroy the Trojans and, conversely, the fire of the Trojans that threatens to destroy the Achaeans are both pervasively compared to a cosmic fire of Zeus, which threatens to destroy the whole world. In *Iliad* 12.17-33, on the other hand, where it is prophesied that the rivers of the

Posêidon muito mais semelhante ao da *Odisseia*, vaidoso e colérico.³⁹ Embora *Iliada*, XV, 168-219 também mostre Posêidon indignando-se com o que para ele é a prepotência de Zeus, é na *Odisseia* que o deus do mar representará de fato a desordem de um mundo de retaliações violentas e implacáveis. Como mostrou Nieto Hernández (2000), isso sobressai em especial na relação do deus com seu filho Polifemo, um dos ciclopes e, enquanto tal, também caracterizado pela construção de muros.⁴⁰ Assim, o deus que em *Iliada*, XII anula completamente os vestígios da sofrida vitória dos aqueus parece uma irrupção repentina do pai vingativo do Polifemo das aventuras marítimas da *Odisseia*. A hipótese de uma influência deste poema sobre esse trecho da *Iliada* se torna ainda mais plausível devido à narrativa em prolepse externa, um recurso conveniente para a inserção posterior de um episódio inteiro sem interferir no encadeamento dos acontecimentos já compostos.

Por outro lado, Scodel (1982) e, mais recentemente, Nieto Hernández (2000) destacaram a semelhança entre certos elementos da caracterização dos feácios na *Odisseia* e a descrição da destruição do muro aqueu por Posêidon na *Iliada*. Situados à margem do mundo navegado, os feácios seriam a última geração de homens ainda próxima aos deuses, como se pertencessem a um mundo à parte que tivesse ficado intocado, mas que, com a

Trojan plain will erase all traces of the Achaean Wall at Troy, the flooding of the plain is described in language that evokes a cosmic cataclysm.” As alusões ao cataclisma que levaria a uma destruição total também apareceriam, junto com elementos teriomórficos, na luta de Aquiles com o rio Xanto no canto XXI, comparável a episódios protagonizados por Baal, El e Jahweh assumindo a forma de touros.

³⁹ Para a crueldade de Posêidon na *Odisseia* e a ideia de que representaria uma espécie mais primitiva e violenta de divindade, por oposição a Zeus no mesmo poema, veja-se o clássico estudo de Segal, 1994, p. 206 (“Poseidon is displaced into an ancient world order”), p. 218-9 e, nas p. 225-7, a seguinte síntese: “This ‘other’ in the narrative – the possibility of a surd, malevolent, amoral blocking force or of uncontrollable violence – never fully disappears, even after Poseidon’s effective exit from the action in book 13. (...) The model of a god’s personal wrath as a blocking force is never entirely forgotten (cf. 23.276-279, 352 f.), so that Zeus’ justice emerges not as a flat certainty but often as a distant and precarious goal.”

⁴⁰ Nieto Hernández, 2000, p. 356-9: “Poseidon’s behavior is amply justified within the terms of the epic itself. It may be that his revenge on Odysseus is, as Segal affirms (1994, 218), strictly anthropomorphic or human, but it also reenacts a fundamental theme of the *Odyssey*, namely, retaliation against those who harm others, especially on the part of kinsmen – examples would include Orestes avenging the murder of Agamemnon and Odysseus the predations of the suitors. The case of Poseidon and Polyphemus (father avenges son) inverts that of Agamemnon and Orestes (son avenges his father), as Cook (1995, 23) points out (Segal does not make the connection). (...) In addition, however, he is a god who, in both the Homeric epics, seems not to have adjusted quite to the new order of Zeus. It is as though he had not entirely accepted the division of the universe among the three brothers and, above all, Zeus’ absolute sovereignty.” Para a rivalidade entre Posêidon e Zeus na *Iliada*, ver Yasumura, 2011, p. 58-75.

passagem de Odisseu, já está em vias de se extinguir.⁴¹ É muito importante no poema o depoimento de Alcínoo sobre seu pai, Nausíto, a Odisseu:

“Mas isso certa vez ouvi meu pai dizer,
Nausíto, que declarava que Posêidon se espantava
conosco porque éramos condutores incólumes de todos.
Disse certa vez que a nau bem feita dos homens feácios,
voltando da condução, no mar sombrio
se espatifaria, e uma grande montanha cobriria a nossa cidade.
Assim anunciou o velho; o deus poderia cumprir essas coisas
ou as deixar incompletas, como lhe fosse caro ao coração.”
(*Odisseia*, VIII, 564-71)

Após conduzir Odisseu a Ítaca, a nau será de fato petrificada por Posêidon, fazendo com que a *Odisseia* mostre o último exemplo da superioridade marítima dos feácios em XIII, 125-87. Outro elemento comum entre o início do canto XII da *Iliada* e as duas passagens da *Odisseia* seria o emprego de (*amphi*)*kalýpto* para exprimir o efeito da punição de Posêidon sobre a paisagem, escondendo para sempre os vestígios do muro aqueu e interpondo um muro entre a cidade dos feácios e o mar, de modo a barrar-lhes o acesso.⁴²

Além de uma possível influência da passagem da *Odisseia* sobre a da *Iliada*, sugerida pela quantidade de elementos comuns e pela semelhança entre as posições das passagens em cada poema – referências à punição aos feácios nos cantos VIII e XIII da *Odisseia*, e à destruição do muro aqueu nos cantos VII e XII da *Iliada* –, a própria noção de uma “raça de homens semideuses” também é problemática no contexto do antropomorfismo religioso homérico. Profundamente comprometida com o paralelismo entre mortais e imortais, a religião homérica tende fortemente a caracterizá-los como dois “gêneros”, comparáveis em muitos aspectos, como já se nota no emprego dos termos *génos* e *phýlon*.⁴³ Por sua vez, a

⁴¹ Scodel, 1982, p. 34-5: “It is hard to believe in the wall as a threat to the gods and the wall appears to be a pretext for introducing the pathetic and solemn lines in which its obliteration puts the Trojan War decisively into a remote past. The oddities of the sequence are magnified rather than decreased by its having a near parallel in the fate of the Phaeacians in the *Odyssey* (8.564-570; 13.125-187). Again, Poseidon is afraid for his honor, and his vengeance is described (though only partially), though it is not necessary to the plot of the poem; again he is shown complaining to Zeus and obtaining redress. The two incidents are prepared for and accomplished in approximately the same distance through each of the epics.”

⁴² Nieto, 2000, p. 360: “The Phaeacians are to be blockaded by the rock into which the ship is transformed, forever cut off from the rest of the world.” Na nota 39 à mesma página a autora observa: “The verb used is ἀμφικαλύπτω, 13.152, 13.158: Poseidon had used καλύπτω in the *Iliad* in speaking of the destruction of the Achaean wall (see 7.462).”

⁴³ φῦλα θεῶν: *Iliada*, XV, 54, 161 e 177; φῦλ' ἀνθρώπων: *Iliada*, XIV, 361, *Odisseia*, III, 382, VII, 307 e XV, 409. Vejam-se também os seguintes versos: *Iliada*, IV, 58: καὶ γὰρ ἐγὼ θεὸς εἰμι, γένος δέ μοι ἔνθεν ὄθεν σοί; *Iliada*, VI, 180: ἦ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων; *Iliada*, XII, 23: καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν; *Iliada*, XXIII, 347: ὃς ἐκ θεῶν γένος ἦεν. O plural φῦλα também pode ser empregado exclusivamente para

própria noção de “herói” também é claramente delimitada no interior do gênero humano, tanto no que diz respeito aos deuses quanto aos “tais quais agora são os mortais” (*hoioi nyn brotoi eisin*). Mas isso não significa que houvesse de fato três “gêneros” nos poemas, pois, no que concerne aos mortais, o poeta fala quase exclusivamente dos heróis. Aos “homens de hoje” – quer dizer a “nós”, os “ouvintes” – só se alude muito obliquamente; trata-se mais propriamente de um termo de comparação que evidencia a excelência dos heróis e não é propriamente caracterizado pelo poema. Ao longo dos acontecimentos contados pela *Iliada* e pela *Odisséia*, os heróis são simplesmente “os mortais”, aqueles de quem se fala.

Por outro lado, o olhar admirativo que o poeta lança para trás, na direção da guerra de Troia, é igualmente admirativo quando um herói dessa época fala de um tempo ainda mais antigo, numa espécie de *mise-en-abîme* da grandeza do passado. Escutemos, por exemplo, Nestor tentar dirimir a querela entre Agamêmnon e Aquiles:

“Mas convencei-vos, já que sois ambos mais jovens que eu:
pois alguma vez a melhores que vós
homens já encontrei, e jamais me negligenciaram;
ainda não vi nem hei de ver tais
como Perítoe e Driante, pastor de povos,
Ceneu, Exádio, o divino Polifemo
e Teseu Egida, comparável a imortais.
Aqueles eram os mais vigorosos dos homens nutridos na terra,
eram os mais vigorosos e combatiam os mais vigorosos,
e feras montanhas, que assustadoramente trucidaram.
Eis que vindo de Pilos encontrei-me com eles,
distante da terra longínqua; eles próprios chamaram-me;
e lutava por mim mesmo; contra aqueles ninguém
dos terrestres lutaria, dos terrestres que são agora mortais.
E eles ouviram minhas deliberações e persuadiram-se com minha
[recomendação].
Mas convencei-vos também vós, pois convencer-se é melhor.”
(*Iliada*, I, 259)⁴⁴

as mulheres, *phyla gynaikōn*: *Iliada*, IX, 130 e 272. Os termos *phylon* e *genos* também são empregados em relação a categorias limitadas de indivíduos: *genos*... *diotrefeōn basileōn* (*Odisséia*, IV, 63) et *genos basileiōn* (*Odisséia*, XVI, 401), *phylon aoidōn* (*Odisséia*, VIII, 481), *myria phyla periktiónōn epikōrōn* (*Iliada*, XVII, 220), *agria phyla* (*Odisséia*, VII, 206: *Gigantōn*; *Iliada*, XIX, 30: das moscas que podem atacar o cadáver de Pátroclo), o *genos* proveniente de um rio, quer dizer de seus descendentes (*Iliada*, V, 544-5: *genos*... *ek potamoio Alφειoū*; XXI, 186: *potamoū genos eūrōs rēontos*).

⁴⁴ Para Kirk, 1995a, *ad loc.*, não há dúvida de que as “feras montanhas” do verso 268 – na forma eólica *phēr*, correspondente à jônica *thēr* – são os Centauros.

O passado aparece aos que o admiram como fonte inesgotável de bons exemplos. Seria, todavia, uma compreensão obtusa do tom da narrativa homérica querer encontrar nessas considerações uma lamentação melancólica sobre o presente ou a condição humana.⁴⁵

A noção de “semideus” parece ajustar-se mal a uma visão da humanidade tão múltipla e tão marcada pela temporalidade. Além do mais, como destacou tão enfaticamente Burkert, a religião grega é, antes de mais nada, uma religião da *oposição* entre a vida e a morte:

O especial do grego repousa na radicalidade e na consequência com a qual a oposição entre o reino dos deuses e o dos mortos é delineada. O deuses são os “imortais”, *athánatoi*; o adjetivo se torna definição. A indicação de uma festa “Dia do sepultamento de uma divindade”, como em fenício, é impossível em grego; (...) Por outro lado os homens estão orientados para a morte, como “mortais”, *brotoi*, *thnētoi*. Enquanto eles estiverem vivos, eles estão comprometidos a dar as boas oferendas aos deuses, que podem proteger e salvar; o limite estabelecido na morte permanece vigente. O próprio Zeus o mantém, quando ele é atingido, e pune Asclépio com o raio, quando ele quer chamar os mortos. (...) Deuses olímpicos e mortos não têm nada a fazer um com o outro; os deuses odeiam a casa do Hades e se mantêm longe dela. (...) Nisso trata-se claramente de uma polaridade, na qual um não pode ser sem o outro e a cada vez apenas a partir do outro recebe seu sentido completo.⁴⁶

⁴⁵ Reinhardt, 1960, p. 37-46, em particular p. 40 (itálicos meus): “Die Spannung zwischen die Erinnerung und der Gegenwart, die Spiegelungen jedesmal des einen in dem anderen tragen wohl in einem Maße, das wir schwer bestimmen mögen, dazu bei, jenen Begriff von alter Größe und entschwundenen Heldengeist zu schaffen, dessen fortreisende Kraft im Epos seine Auferstehung feiert.” Essa celebração da epopeia grega falta à *Eneida*, onde o tempo é histórico e pesado; a narrativa da *Iliada* é, ao contrário, atemporal (Segal, 2001, p. 94). A fórmula οἷοι νῦν βροτοί εισ· ὁ δὲ μιν ῥέα πάλλε καὶ οἷος aparece três vezes na *Iliada*: V, 304; XII, 489; XX, 287. Em *Iliada*, XII, 383 nós temos somente οἷοι νῦν βροτοί εισ, sempre no primeiro hemistíquio; I, 271-272 apresenta a variação κείνοισι δ’ ἄν οὐ τις / τῶν οἷ νῦν βροτοί εισ ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο. Em *Odisséia*, VIII, 222 temos ὅσσοι νῦν βροτοί εισ ἐπι χθονὶ σίτον ἔδοντες.

⁴⁶ Burkert, 2011, p. 305-10, em particular p. 308-10: “Das Besondere des Griechischen liegt in der Radikalität und Konsequenz, mit der der Gegensatz von Götter- und Totenbereich ausgestaltet wurde. Die Götter sind die ‘Unsterblichen’, *athanatoi*; das Beiwort wird zur Definition. Eine Festbezeichnung ‘Tag des Begräbnisses der Gottheit’ wie im Phönikischen ist im Griechischen unmöglich; (...) Die Menschen dagegen sind auf den Tod hin ausgerichtet, als ‘Sterbliche’, *brotoi*, *thnetoi*. Solange sie im Leben stehen, sind sie auf die Götter angewiesen, die gute Gaben geben, die bewahren und retten können; die im Tod gesetzte Grenze bleibt bestehen. Selbst Zeus hält inne, wenn sie erreicht ist, und er straft Asklepios mit dem Blitz, als er Tote erwecken will. (...) Olympische Götter und Tote haben nichts miteinander zu schaffen; die Götter hassen das Haus des Hades und halten sich fern. (...) Dabei handelt es sich offenbar um eine Polarität, in der das eine ohne das andere nicht sein kann und jeweils erst vom anderen her seinen vollen Sinn empfängt.”

Resumindo a perspectiva homérica da religião grega, o mesmo autor destacou ainda que a experiência da mortalidade não pode faltar como contexto da ação heroica:

Na linguagem convencional (“*Sprachregelung*”) “homérica”, heróis e deuses são dois grupos separados, mesmo quando fazem parte do mesmo grupo que os homens como os mais fortes. O muro de separação permanece: nenhum deus é herói, nenhum herói se torna deus; contudo, Dioniso e Hércules podem infringir esse princípio.⁴⁷

Nesse caso, a precisão terminológica acentua o contraste dos encontros entre heróis e deuses e contribui decisivamente para a agudeza das narrativas homéricas.

Em consequência dessa forte característica da religião homérica, a noção de “semideuses” pode apenas significar os mortais que têm um dos pais divino, sem que isso implique nenhum tipo de superioridade física ou de qualquer outra ordem, como propôs Hainsworth:

Within his narrative Homer does not recognize them as a separate class of being and therefore has no use for the present term, which occurs only here in the *Iliad*. But the peculiarity of the present passage is that the poet is not narrating events before Troy as it were as a contemporary observer, but commenting upon them from the standpoint of a later age, from which the heroes may well have seemed half-divine, cf. *h. Hom.* 31.19, 32.19. As a description of the heroes, *hemitheos* expresses a Hesiodic idea, cf. <*andron heroon theion genos, boi kaleontai / hemitheoi*> (*Erga* 160-161). For that reason, for Hesiod, they did not die like other men but were translated by Zeus to the Isles of the Blessed. For Homer all heroes of whatever parentage are human and mortal, and this is an important part of the poet’s conception of their predicament as they struggle for *kleos* (...).⁴⁸

⁴⁷ Burkert, 2011, p. 314: “In der ‘homerischen’ Sprachregelung sind Heroen und Götter zwei getrennte Gruppen, auch wenn sie gegenüber den Menschen als die Stärkeren zusammengehören. Die Trennungswand besteht: Kein Gott ist Heros, kein Heros wird zum Gott; Dionysos und Herakles freilich können dieses Prinzip durchbrechen.”

⁴⁸ Hainsworth, 1993, *ad Iliada*, XII, 23. O termo também aparece no fr. 204.100 M-W de Hesíodo - δὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα / Ζεὺς ὑπιβρεμέτης, †μεῖξαι κατ’ ἀπειρονα γαῖαν / τυρβάξας, † ἤδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων / πολλὸν αἰσιτῶσαι σπεῦδε, πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι / ψυχὰς ἡμιθέω[v] οἰσι βροτοῖσι / τέκνα θεῶν μι[...].[...].[...].[ὄφ]θαλμοῖσιν ὀρώντα, (...). Na mesma direção de Hainsworth vai também Nagy, 1990, capítulo 1: “Homer and comparative mythology“, p. 7-17, em particular p. 14-5, para quem o emprego de ἡμίθεοι no verso 100 do fr. 204 M-W de Hesíodo e em outros textos denotaria claramente a ascendência divina direta do lado materno ou paterno, não simplesmente um estatuto semidivino. Todavia, o guerreiro homérico vive diversas gerações após a dos deuses: “It is as if the Indo-European model of hero were no longer appropriate for the Homeric tradition of epic narrative, whereas it remained so for other poetic traditions such as the Hesiodic. (...) It appears that the epic format is more specialized, more restricted, than other forms of poetry, and that it cannot

Contudo, na medida em que também poderia sugerir algum tipo de superioridade, o termo “semideus” traz uma ambiguidade inconveniente para o poema, o que, na minha opinião, certamente explica por que não aparece mais nenhuma vez. Em suma, do mesmo modo que a rigorosa oposição entre vida e morte não permite que haja alguém “semi-mortal”, não faz sentido alguém ser “semideus”.

Razões análogas podem nos levar a suspeitar de *Iliada*, X, 49, quando, preocupado, Agamêmnon dirá a Menelau:

“É necessária uma deliberação minha e sua, Menelau criado por Zeus!
Uma que seja ardilosa e venha resgatar e salvar
os aqueus e as naus, uma vez que virou-se a inteligência de Zeus.
Pois aplicou muita inteligência aos sacrifícios de Heitor:
com efeito, ainda não vi nem ouvi dizer que um só homem
tantas preocupações tramou em um dia
quantas Heitor, caro a Zeus, fez aos filhos dos aqueus.
Simplesmente assim, nem querido filho de deusa nem de deus.”
(*Iliada*, X, 43-50)⁴⁹

Ao comentar que Heitor não é “nem querido filho de deusa nem de deus”, Agamêmnon sugere que, caso fosse, isso explicaria a extraordinária eficiência guerreira de Heitor; sem essa explicação, apenas o favor do próprio Zeus, angariado por sacrifícios excepcionais, poderia justificá-la. De fato, como lembrou mais uma vez Burkert, “na epopeia grega os heróis mais violentos são filhos ou, pelo menos, netos de deuses.”⁵⁰ Todavia, o que surpreende na fala de Agamêmnon não é a relação entre a ascendência divina e a violência de um herói, mas o simples fato de que um personagem explicita algo que, embora verificado na narrativa, *nunca* é enunciado pelos personagens ou pelo narrador no restante do poema. Evitando esse tipo de generalização, Homero preserva a força dramática dessas situações, que irrompem como eventos raros, singulares, atípicos. Assim como *Iliada*, XII, 23, também X, 49 teria sido composto por alguém que não acatou - ou simplesmente não percebeu - a sofisticação com que o poema prefere sugerir o divino nas entrelinhas dos acontecimentos humanos. A desatenção para com sutilezas desse tipo pode ser considerada mais um motivo

easily tolerate the semantics of an Indo-European model that contradicts the genealogies of its own more specialized, more restricted heroes.”

⁴⁹ Veja-se em particular *Iliada*, X, 49: αὐτως, οὔτε θεᾶς υἱὸς φίλος οὔτε θεοῖο. Em Ἐκτορέοις μᾶλλον ἐπὶ φρένα θῆχ' ἱεροῖσιν, “aplicou muita inteligência aos sacrifícios de Heitor” (45), segui a sugestão de Ameis-Hentze, 1907, *ad loc.*, que sugere “animum advertit”. Hainsworth, 1993, *ad loc.*, segue a mesma interpretação e observa ainda que esse uso de ἐπιτίθημι com complemento direto em acusativo não se repete em Homero, o que podemos considerar mais um indício de que a passagem seria parte de um acréscimo posterior, como também o “slightly misused” emprego da expressão ἔκλυον ἀδήσαντος - “ouvi dizendo” ou “ouvi dizer” – sem concordar com nome ou pronome (*idem, ibidem*).

⁵⁰ Burkert, 2011, p. 192: “Im griechischen Epos sind die gewaltigsten Helden Götterkinder oder wenigstens Götterknecht.”

para a tradicional suspeição de que a composição do canto X não seguiu os mesmos preceitos do restante do poema.⁵¹

Voltando à referência a toda a geração dos combatentes de Troia como o “gênero de homens semideuses”, observemos com Hainsworth e outros que *Iliada*, XII, 23 poderia ter sido inspirada no uso do termo “semideuses” como descrição da “linhagem dos heróis” nos *Trabalhos e dias*:

Mas depois que a terra também essa linhagem encobriu,
de novo ainda outra, a quarta, sobre a terra nutre-muitos
Zeus Cronida produziu, mais justa e melhor,
a divina linhagem de varões heróis, esses chamados
semideuses, a estirpe anterior sobre a terra infinda.
E a eles guerra danosa e prélio terrível,
a uns sob Tebas sete-portões, na terra cadmeia,
destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo,
a outros, nas naus, sobre o grande abismo do mar,
levando a Troia por conta de Helena bela-coma.
Lá em verdade a alguns o termo, a morte encobriu,
e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa
o pai, Zeus Cronida, e os colocou nos limites da terra.⁵²
E eles habitam com ânimo sereno
nas ilhas dos venturosos junto a Oceano funda-corrente,
heróis afortunados, aos quais delicioso fruto,
que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo.
Não mais, depois, eu devia viver entre os quintos
varões, mas ter antes morrido ou depois nascido.
(*Trabalhos e dias*, 156-75)⁵³

Que essa passagem de Hesíodo seja mais antiga do que *Iliada*, XII, 1-33 é indicado pelo fato de se esquivar de comprometer-se com a afirmação de que os heróis *são* “semideuses”, limitando-se a observar que são assim *chamados* (*kaléontai*, 159), com destaque

⁵¹ Sobre o modo de a *Iliada* apresentar seus deuses, veja-se Erbse, 1996.

⁵² Assim como Christian Werner, autor da tradução citada (Werner, 2013b), sigo a edição do texto grego de Martin West (West, 1966), mantendo a supressão do verso 169. O próximo verso, portanto, é o 170.

⁵³ Veja-se em particular 158-60: Ζεὺς Κρονίδης ποιήσῃ, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον, / ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται / ἡμίθεοι, προτέρη γενεῇ κατ’ ἀπειρονα γαῖαν. Para o uso de elementos da linguagem homérica por Hesíodo, veja-se Edwards, 1971, cap. III: “Traditional poetic language in Hesiod”, p. 23-39, em particular p. 30-2: “The most un-Homeric part of any of the three poems is in the middle of the *Works and Days*, where the proportion of Iliadic forms falls below 70% in lines 401-600. (...) Yet even in such passages as these it would be wrong to lay too much stress on the differences between Hesiod’s language and Homer’s. (...) It would be hard indeed to suggest any Hesiodic passage which is further removed from Homer in its subject-matter (...).”

para esse verbo na última posição de um verso acatalético. Comentando precisamente essa ocorrência de “*hēmítheioi*”, West cita as outras ocorrências do período arcaico e comenta que

the word refers to their parentage (cf. *hemionos*, and our “half-brother”), not to semi-divine status. It, not *heroes*, is the word used in speaking collectively of the men of the heroic age; and it is noteworthy that in Homer it is only admitted in a passage where that age is viewed from the distance of the poet’s own time.⁵⁴

Como a composição do substantivo *hēmítheos* indica que ele remete ao caráter “híbrido” quanto ao nascimento, seu emprego é pouco adequado para a caracterização de uma “estirpe” (*génos*) de homens das mais diversas proveniências, o que explicaria por que Hesíodo se limita a dizer, cautelosamente, que eles assim são chamados. Os descendentes de Édipo, por exemplo, não se incluiriam nessa categoria, e necessariamente fazem parte dos que “guerra danosa e prélio terrível, / a uns sob Tebas sete-portões, na terra cadmeia, / destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo”, mencionados logo em seguida (*Trabalhos e dias*, 161-3).⁵⁵

Por outro lado, Hesíodo recorre aqui a um dos usos homéricos tradicionais do verbo *kaléo*, “chamar”, muito empregado em geral com os dois sentidos que tem também “chamar” em português, o de “convocar” e o de “nomear”.⁵⁶ É particularmente importante na tradição hexamétrica grega o uso desse verbo para indicar o nome com que os deuses são chamados,

⁵⁴ West, 1978, *ad Trabalhos e dias* 160, que remete a Bianchi, U. *Studi e materiali*, 34, 1963, p. 177 ss.

⁵⁵ Quanto à *Teogonia*, veja-se Leclerc, 1993b, p. 213-4, que lembra que a morte de Medusa é inexplicável (*Teogonia*, 274-81), sendo filha de dois deuses: “Un tel sort est inexplicable si on ne suppose pas que les puissances létales issues de Nuit, néés quelques dizaines de vers auparavant sans qu’on les ait encore vues à l’oeuvre, s’abattent à l’étourdie faute d’une délimitation claire de la catégorie de “mortels”.” A categoria de mortal / imortal ficaria necessariamente indefinida antes dos males que Pandora distribui, pois não se morre sem eles; somente em *Teog.* 295-6, logo após a morte de Medusa, é que o adjetivo “mortais” qualificará os homens pela primeira vez: “Toutes ces bizarreries suggèrent que, si l’immortalité est originelle, la mortalité est en revanche un caractère acquis dont cette descendance conte la mise en place.”

⁵⁶ Liddell, Scott, Jones, 1996, *ad loc.* Analogamente ao verbo “chamar” em português, *kaléo* é muito usado na poesia hexamétrica grega com os sentidos de “convocar” e de “nomear”, neste caso para nomes próprios ou comuns. Alguns exemplos para “chamar” = “convocar” são *Iliada*, I, 54 (τῆ δεκάτῃ δ’ ἀγορῆν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς·), IV, 204 (ὄρσ’ Ἀσκληπιάδῃ, καλεῖται κρείων Ἀγαμέμνων); V, 427 (καὶ ῥα καλεσσάμενος προσέφη χρυσηὴν Ἀφροδίτην); VI, 280-1 (ἔρχεο, ἐγὼ δὲ Πάριν μετελεύσομαι ὄφρα καλέσω / αἶ κ’ ἐθέλησ’ εἰπόντος ἀκουέμεν·); *Odisseia*, I, 90 (εἰς ἀγορῆν καλέσαντα κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς), I, 416 (ἔς μέγαρον καλέσσασα θεοπρόπον ἐξερέηται); *Teogonia*, 390-391 (ὅτε πάντας Ὀλύμπιος ἀστεροπητῆς / ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὀλυμπον); *Trabalhos e dias*, 342-3 (Τὸν φιλέοντ’ ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ’ ἐχθρὸν εἶσαι / τὸν δὲ μάλιστα καλεῖν ὅστις σέθεν ἐγγύθι ναίει·), etc. Para o sentido de “chamar” = “nomear”, vejam-se *Iliada*, IV, 474-7 (ὄν ποτε μήτηρ / Ἴδηθεν κατιοῦσα παρ’ ὄχθησιν Σιμόεντος / γείνατ’, ἐπεὶ ῥα τοκεῦσιν ἅμ’ ἔσπετο μῆλα ιδέσθαι / τοῦνεκά μιν κάλειον Σιμοείσιν·); V, 306 (κοτύλην δὲ τέ μιν καλέουσι); *Odisseia*, V, 273 (Ἄρκτον θ’, ἦν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν), etc.

em particular quando se diferencia o nome dado pelos deuses do usado pelos mortais ou quando, além do nome, se indica um apelido (*epikleisis*). Na *Iliada*, por exemplo, “chamar” é usado duas vezes, cada uma com um dos sentidos principais, quando Aquiles relembra à sua mãe de que no passado ela ajudou a Zeus “rapidamente *chamando* o cem-braços para o grande Olimpo, / o qual os deuses *chamam* Briareu, e todos os homens / Egeu, melhor na violência que o seu pai”. Na *Teogonia*, o poeta fala das “Ninfas que *chamam* Mélias na terra sem fim”, e daqueles que

o pai chamava, por apelido, Titãs,
o grande Céu brigando com filhos que ele mesmo gerou;
dizia que, iníquos, se esticaram para efetuar enorme
feito, pelo qual, depois no futuro, vingança haveria.

Mais à frente, aprendemos que a Nereu “*chamam-no* “ancião”, / porque é veraz e gentil, e das regras / não se esquece, mas conhece planos justos e gentis”, e que às velhas de bela face que Cetó pariu para Fórcis “*chamam* Velhas / os deuses imortais e homens que andam na terra”.⁵⁷ No relato sobre a estirpe de prata, o mesmo verbo lhe indica um nome alternativo: “Mas após a terra também essa linhagem encobrir, / esses, subterrâneos, *são chamados* mortais ditosos, / os segundos, e mesmo assim também a eles segue honra”.⁵⁸

Essas ocorrências do verbo *kaléo* devem ser consideradas no contexto mais amplo da importância da nomeação para a concepção homérica de divindade, como compreendeu Erbse (1986) na esteira de um debate sobre a compreensão dos deuses como “personificações” que remonta ao final do século XIX. Criticando a explicação da criação de novos deuses pelos poetas gregos como um processo de abstração, ele mostrou que o que de fato importava era a experiência coletiva da passagem de um nome comum (“*Nomen appellativum*”) a nome próprio (“*Nomen proprium*”), quando um termo designando um substantivo comum passava a designar um deus. O relacionamento com a nova divindade não seria vivido como uma invenção e sim como um reconhecimento, experimentado pela comunidade como um acontecimento ao mesmo tempo individual e coletivo.⁵⁹ A tese de Erbse me parece a que mais se aproxima da riqueza do fenômeno religioso homérico, ao mesmo tempo em que se abstém de uma explicação completa, diante da quantidade de nomes divinos muito antigos

⁵⁷ Itálicos meus. *Iliada*, I, 402-4: ὄχ' ἐκατόγχειρον καλέσασ' ἔς μακρὸν Ὀλυμπον, / ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες / Αἰγείων, ὃ γὰρ αὐτε βίην οὐ πατρὸς ἄμεινων. As outras passagens citadas acima são *Teogonia*, 187 (Νύμφας θ' ἄς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν), 207-10 (τοὺς δὲ πατήρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησιν καλέεσκε / παῖδας νεκείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός; / φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι / ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι), 234-6 (αὐτὰρ καλέουσι γέροντα, / οὐνεκα νημερτῆς τε καὶ ἦπιος, οὐδὲ θεμίστων / λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἦπα δήνεα οἶδεν) e 271-2 (ἄς δὲ Γραίας καλέουσιν / ἀθάνατοί τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοι τ' ἄνθρωποι).

⁵⁸ *Trabalhos e dias*, 140-2: αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, / τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται / δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμῆ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

⁵⁹ Erbse, 1986, capítulo 1, “*Nomen proprium und Nomen appellativum*”, p. 9-53. Veja-se também Dourado-Lopes, 2009, onde cito mais extensamente e comento esse e outros estudos sobre esse tema.

que transcendem nossa atual capacidade de interpretação. Seja como for, ela nos ajuda a compreender a importância de verbos como *kaléo* e outros correlatos no contexto da experiência religiosa da poesia homérica e hesiódica.

Interessam-me particularmente aqui as passagens de Homero e de Hesíodo em que *kaléo* exprime o reconhecimento público advindo de uma situação socialmente relevante e digna de admiração:

- (a) reconhecimento por ser esposo ou esposa de alguém:

Iliada, III, 138 (Íris conta a Helena sobre o duelo entre Páris e Menelau que decidirá a guerra e seu destino): “Do vencedor serás chamada querida esposa”.

Iliada, IV, 58-61 (Hera, após afirmar a própria inferioridade em relação a Zeus em 55-7, negocia com ele sobre a destruição de Troia): “E com efeito sou um deus, minha família (*génos*) é a mesma de onde vens, / e me gerou a mais velha Cronos de pensamento recurvo; / por ambas razões, tanto pelo nascimento quanto porque tua esposa / sou chamada, e tu reinas entre todos os imortais”

Iliada, XVIII, 364-6 (XVIII, 365-6 = IV, 59-61; Hera protesta a Zeus pela *boutade* de afirmar que ela apoiava Aquiles por ter gerado os próprios aqueus): “Como é que eu, que digo ser a melhor das deusas – / por ambas razões, tanto pelo nascimento quanto porque tua esposa / sou chamada, e tu reinas entre todos os imortais –, / estando eu com raiva dos troianos não tramaria contra eles?”⁶⁰

Iliada, XIV, 267-8 (Hera ao Sono): “Mas então vai, que uma das jovens Graças / eu te darei para desposar e chamares tua esposa”.

Odisseia, VI, 244-5 (Nausícaa a suas servas, sobre Odiseu): “Quem me dera um assim fosse chamado meu esposo, / residindo aqui e lhe comprazesse aqui ficar”.

Hesíodo, *Teogonia*, 409-10 (Leto para Coios, após gerar Apolo e Ártemis): “E gerou Astéria bom-nome, que um dia Perses / fez conduzir à grande casa para ser chamada sua esposa”.

Hesíodo, *Catálogo das mulheres*, fr. 26.22-5 M-W: “Deles (...) Febo Apolo / e ele foi-se levando-a sem dote, a de bela cintura Estratonice / e deu-a a seu querido filho para chamar de vicejante esposa / o divino Melaneu (...)”.

Hesíodo, fr. 105.3 M-W: “(...) conduziu para o grande lar para chamar de querida esposa”.

⁶⁰ West, 2000 e 2011, atetiza *Iliada*, IV, 60-1, por repetir XVIII, 365-6 com menos coesão no contexto.

Hesíodo, fr. 195.1-4 M-W: “De Creta levou / a filha de Catreu e da bem-comada Néide, / Aeropea de belos tornozelos, / para sua morada para chamar de querida esposa”.

- (b) reconhecimento por ser um deus, em geral ou especificamente:

Ilíada, V, 341-2 (narrador): “(...) pois não comem alimento, nem bebem vinho cor de fogo, / porque são exangues e imortais são chamados”.

Ilíada, XIV, 277-9 (narrador): “Assim disse, e não desobedeceu-lhe a deusa Hera de alvos braços: / jurou como ele lhe ordenou, nomeou todos os deuses / habitantes sob o Hades, que Titãs são chamados”.

Odisseia, XIII, 96 e 102-4 (narrador): “Há um porto de Fórcis, o velho do mar (...). / Então, sobre o cume do porto há uma oliveira de longas folhas / e, próximo dela, a amável caverna sombria, / consagrada às Ninfas, as quais são chamadas Néiades”.

Odisseia, XIII, 345-8 (Atena a Odisseu; XIII, 345-6 são muito semelhantes a XIII, 96 e 102, respectivamente; = XIII, 347-8 = 103-4): “Este é o porto de Fórcis, o velho do mar. / Esta, sobre o cume do porto, é a oliveira de longas folhas / e, próximo dela, a amável caverna sombria, / consagrada às Ninfas, as quais são chamadas Néiades.”

- (c) reconhecimento por gratidão e por ser motivo de uma forte afeição dos próprios pais:

Ilíada, XIV, 208-10 (Hera a Afrodite): “(...) se, convencendo daqueles o caro coração, / na cama eu os assentasse para se unirem com carinho, / sempre por eles querida e respeitável eu seria chamada”.

- (d) reconhecimento por ser filho ou genro de alguém:

Ilíada, XV, 337-8 (narrador): “Íaso, por sua vez, comandante dos atenienses, / era chamado filho de Ésfelo Bucólida”.

Odisseia, VII, 311-4 (Alcínoo a Odisseu): “Oxalá Zeus pai e Atena e Apolo, / sendo tal qual és, pensando exatamente como eu, / possas ter a minha filha e meu genro ser chamado, / aqui ficando!”

- (e) reconhecimento pela prosperidade:

Odisseia, XV, 431-3 (Eumeu reproduz a fala do marinheiro fenício à serva de seu pai, também de origem fenícia, para convencê-la a partir com ele e voltar

ao seu país de origem): “Então agora novamente segue-nos de volta para casa, / para veres a morada elevada de teu pai e tua mãe, / bem como os próprios; com certeza ainda vivem e são chamados de prósperos.”

Odisseia, XVII, 419-24 (o “mendigo” Odisseu conta ao pretendente Antínoo como fora abastado no passado e, ao contrário dele, sempre era generoso com os pedintes que chegavam à sua casa): “Com efeito, também eu entre homens habitava uma casa / próspera, era abastado e muitas vezes dava a um vagabundo / assim, quando vinha, o que lhe faltasse. / Havia ali inúmeros servos e muitas outras coisas, / com as quais vivem bem e são chamados de prósperos”.

Odisseia, XIX, 75-80 = XVII, 419-24 (o “mendigo” Odisseu conta à serva Melanto como fora abastado no passado e, ao contrário dela, sempre era generoso com os pedintes que chegavam à sua casa).

- (f) Hesíodo aconselha seu irmão Perses a ser reconhecido pela hospitalidade, mas comedidamente:

Trabalhos e dias, 715-6 (o poeta, Hesíodo, a Perses): “Que não te chamem muito-hóspede nem sem-hóspede, / nem companheiro de vis nem vituperador de bons.”⁶¹

Em (a), seis passagens de Homero e de Hesíodo e mais três fragmentos “hesiódicos” (atribuídos a ele na antiguidade, mas certamente não de sua autoria), “chamar” ou “ser chamado” exprime o reconhecimento social que se tem por ser esposo ou esposa de alguém, podendo referir-se a mortais ou a imortais. A maior quantidade e o contexto patriarcal da sociedade homérica e arcaica sugerem que a expressão fosse preferencialmente empregada para as esposas, sendo a passagem de *Odisseia*, VI, 244-5 uma excepcional inversão, coerente com o ambiente excepcional da corte dos feácios. Os exemplos (b) a (f) relacionam-se exclusivamente com deuses *ou* exclusivamente com homens: no primeiro item (b) as passagens distinguem os deuses em geral, por oposição aos homens, e um grupo de deuses dentre a totalidade (os Titãs e as Nêiades), enquanto a do segundo item (c) distingue a deusa Hera como gratidão pela reconciliação entre Tétis (*Tēthys*) e Oceano. Neste exemplo, o destaque a apenas uma deusa justifica-se mais uma vez não apenas por envolver um casamento qualquer, mas o mais antigo de todos, bem como o casal primordial, Tétis (*Tēthys*) e Oceano, e a própria deusa do casamento, Hera, segundo a concepção homérica de uma “família divina original”.⁶² No caso dos exemplos que distinguem apenas mortais, entre (d) e (f), temos

⁶¹ Para o texto grego dessas ocorrências de *καλέω*, veja-se o apêndice ao final deste estudo.

⁶² *Iliada*, XIV, 153-224, em particular 200-5: “Vou para ver os limites da terra multi-nutriz, / Oceano, a origem dos deuses, e a mãe Tétis, <Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,> / que no seu lar

em (d) o destaque conferido a um homem por ser filho ou genro de outro, mais uma vez valorizando o casamento.⁶³

Passemos, finalmente, aos quatro casos de (e) e (f), que envolvem apenas mortais. No primeiro exemplo de (e) a distinção pela prosperidade pareceria à primeira vista não remeter ao casamento. No entanto, uma leitura mais atenta do contexto sugere que o marinheiro fenício pode ter afirmado que os pais da serva da casa de Eumeu “com certeza estão vivos e são prósperos” (*Odisseia*, XV, 433) apenas para enganá-la, de modo a convencê-la a partir com ele. Assim, a prosperidade seria evocada aqui sem nenhum compromisso com a verdade, apenas a partir da referência anterior da própria filha ao pai em XV, 425-6: “Orgulho-me de ser de Sídon de muito bronze, / sou filha de Aribas, que é abundantemente abastado.” Embora por uma narrativa bastante sinuosa, a prosperidade volta a ser associada à existência de um casal. Nos dois exemplos seguintes, a abundância caracteriza a fictícia existência pregressa que Odisseu, como um mendigo, inventa para constranger o pretendente Antínoo e a serva Melanto, que se recusavam a oferecer-lhe víveres: no passado fictício, a riqueza do mendigo teria sido tanta que até seus servos eram “chamados prósperos”. Idêntico nas duas passagens, o texto não nos permite deduzir nada além disso, mas talvez não seja exagerado especular que a prosperidade dos servos era tal que lhes permitia, inclusive, casar-se e criar uma família, justificando o emprego do verbo *kaléo*. Mas isso não passa de especulação.

Por fim, (f) parece ser uma apropriação irônica da “distinção social” exprimida por *kaléomai* quando Hesíodo lembra a Perses da correspondência entre reputação e prática, ou, se preferirmos, entre palavra e ação, para quem quer ser reconhecido como hospitaleiro. Em vez da simples satisfação com o reconhecimento público, o poeta recomenda aqui o cuidado com a prática que o justifica, em uma perspectiva mais comunitária e duradoura da vida social. Hesíodo dá assim uma dimensão moral ao uso de *kaléo* ao empregá-lo para valorizar a noção de medida, uma das grandes contribuições do poema. Expõe-se a fragilidade da associação de ideias do uso tradicional de *kaléo*: dentre os que “são chamados” hospitaleiros, nem todos de fato o são; por outro lado, ser assim “chamado” pode obrigar a despesas que extrapolam os recursos de um pequeno proprietário de terras.⁶⁴

Em uma parte significativa das passagens acima, o verbo “chamar” é usado para distinguir socialmente alguém pelo casamento, seja diretamente pela importância do cônjuge, do pai ou do sogro, seja indiretamente pela prosperidade que pode decorrer da união.⁶⁵

bem me nutriram e me criaram / recebendo-me de Reia, quando Cronos Zeus de amplo rosto / sob a terra assentou sob o mar. / Vou para vê-los e hei de dissolver suas confusas querelas”.

⁶³ A propósito, lembremo-nos de quando o Velho do Mar diz a Menelau que ele, em vez de morrer, vai para o Plaião Elíseo: “(...) porque tens Helena e através dela és genro de Zeus” (*Odisseia*, IV, 561-9, 569 para a citação).

⁶⁴ West, 1978, *ad loc.* chama a atenção para o fato de que *Trabalhos e dias* 715 é originalmente um provérbio.

⁶⁵ É preciso notar que, embora reconheçam o caráter tradicional desse uso de *καλέω*, os *scholia* A e bT a algumas dessas passagens não observam a especificidade da expressão, limitando-se a associar o verbo a “dizer” (φημί), “nomear” (ὀνομαίνω) ou “ser” (εἶμι). *Scholion* A 15.338b.1 ex. <<καλέσκειτο>>

Consequentemente, a referência no mesmo poema à “divina linhagem de varões heróis, esses *chamados* / semideuses, a estirpe anterior sobre a terra infinda” (*Trabalhos e dias*, 159-60) parece também evitar comprometer-se com a sugestão de uma mistura de homens com deuses, ao mesmo tempo em que remete à relação familiar com os deuses, de que os heróis compreensivelmente se orgulham e acerca da qual querem o devido reconhecimento público.⁶⁶

Por sua vez, questionar a proximidade entre homens e deuses parece ser característico dos *Trabalhos e dias*, que também se valem desse recurso da língua homérica ao empregar o verbo “chamar” para relativizar o sentido literal de um nome alternativo da estirpe de prata, na passagem citada acima, dizendo que “esses, subterrâneos, *são chamados* mortais ditosos, / os segundos, e mesmo assim também a eles segue honra”.⁶⁷ Ao dizer que os homens da raça de prata “*são chamados* mortais ditosos”, o poeta evita comprometer-se com a descrição de uma mistura entre mortais e imortais sugerida pela associação entre o adjetivo “mortais” (*thnētoi*), exclusivo dos homens, e “ditosos” (*mákareis*), exclusivo dos deuses: eles *são chamados* assim, apenas isso.

Note-se, todavia, que a relativização da noção de “semideus” não impediu que a imortalização tenha sido uma consequência eventual para a raça de ouro, cujos indivíduos tornaram-se “numes” (*daímones*) ao morrer, e para a parte da raça dos heróis que não pereceu nos combates de Tebas e de Troia.⁶⁸ Desta forma, Hesíodo coloca a respeitosa veneração aos deuses, praticada pela raça de ouro, e a vitória na guerra, dos heróis vencedores, como critérios para uma imortalidade que se inseriu no horizonte mortal de duas gerações já desaparecidas. Com esses dois relatos de imortalização baseados em critérios éticos, em um caso, e práticos, em outro, Hesíodo propõe pela primeira vez uma associação entre o comportamento e as proezas dos homens do passado e a razão da sucessão das gerações humanas.⁶⁹ Ainda assim, é importante lembrar com Finkelberg (1995) que ele evitou associar

ἴν' ἢ ὡς τὸ “σὴ παράκοιτις / κέκλημαι” (Δ 60 – 1) ἢ ὡς τὸ “μήτηρ μὲν τέ μέ φησι” (α 215). *Scholion* T 23.90.1 ex. <ὀνόμηεν:> καλεῖσθαι ἐποίησεν, ὃ ἔστιν εἶναι· b(BCE3E4) T “σὴ παράκοιτις / κέκλημαι” (Δ 60 – 1) ἀντὶ τοῦ εἰμί.

⁶⁶ Esse emprego de *καλέω* acerca do reconhecimento que se tem a partir do pertencimento a uma família, seja pelo nascimento seja pelo casamento, complementa a observação de West (1988, *ad Trabalhos e dias*, 160) citada acima, de que a formação com o prefixo ἡμί- indica que o nome ἡμίθειο “refers to their parentage”.

⁶⁷ *Trabalhos e dias*, 141-2, em particular 141: τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται.

⁶⁸ Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 121-6, para a morte e a imortalização da raça de ouro, e 161-73, para as dos heróis.

⁶⁹ Nagy 2005, p. 81 e 84: “By contrast, heroic immortalization is a theme that is explicit in Cyclic, Hesiodic, and Orphic poetry. (...) In the *Iliad*, by contrast, there are references to the ultimate immortalization of Achilles, but these references are kept implicit and are never made explicit. So also in the *Odyssey*, the immortalization of the hero is kept implicit.” Para a complexa questão da reflexão ética nos *Trabalhos e dias* – que não nos ocupa propriamente aqui – ver van Noorden, 2015, p. 43-88, em particular p. 76: “As protreptic, the thrust of the ‘myth of the races’ would be that now the Golden Age is over, the only way to get close to the gods again is through practising *dike*.”

simplesmente a morte na guerra e a imortalização, coerentemente recusando-se a dar ao adjetivo “semideus” o sentido de uma superioridade *durante a vida*.⁷⁰

Levando em conta o uso irônico da construção com *kaléo* que vimos acima (*Trabalhos e dias*, 717-6), podemos aventar a hipótese de que Hesíodo, analogamente ao elogioso qualificativo de “muito-hóspede” (*polyxeinos*, 715), estivesse sugerindo que o ainda mais pretencioso substantivo “semideus” não passa de um modo alternativo, secundário e menos adequado de se chamar os *heróis*, o principal nome dessa estirpe admirável por ser “mais justa e melhor” (158).⁷¹ Como no caso das duas Disputas (*Érides: Trabalhos e dias*, 10-26), também aqui uma questão ética seria resolvida com uma proposta de ressignificação terminológica: se mais cedo os *Trabalhos e dias* haviam dividido em duas a Disputa (*Éris*), tradicionalmente conhecida como uma deusa de Homero e da própria *Teogonia*, agora o poeta assimila o título de “semideuses” ao de “heróis”, tornando-os um só.⁷²

Junto com o plural “semideuses”, um segundo ponto em comum entre o início do canto XII da *Iliada* e o relato hesiódico da sucessão das raças humanas é a destruição de toda uma geração de homens como punição à ofensa à *timé* de um ou mais deuses, como no caso da raça de prata:

The placement of ‘more just’ Heroes immediately before the Iron race could contribute to such a message in several ways.”

⁷⁰ Finkelberg, 1995, nota 57 à p. 12: “It is doubtful whether Hesiod’s account of the race of heroes as found in *Work and Days* reflects a belief different to that found in the *Iliad*. According to Hesiod, while the people of the golden and the silver races were transformed after death into spirits (*daimones*), the people of the race of heroes, which embraced all those who fought at Thebes and Troy, either died in battle or were transferred to the Isles of the Blessed: see *Op.* 166-73. Whatever the idea of immortality enshrined in the myth of the Isles of the Blessed (...), it is clear from Hesiod that it does not concern those who fell in war.”

⁷¹ Observe-se que esse emprego homérico e hesiódico de *καλέω* é comparável ao de *εὔχομαι*, “ter orgulho de”, “vangloriar-se por”, também exprimindo o reconhecimento público e o orgulho pessoal por se possuir certa característica ou título, pertencer a certa cidade ou família de origem ou por ser casado com alguém. Veja-se o estudo de Muellner, 1976, em particular o capítulo sobre o emprego em contextos seculares, p. 68-99, que cita todos os exemplos homéricos. Às p. 68-76 o autor analisa a expressão *γένος εὔχομαι εἶναι* e correlatas e conclui (p. 99) que “secular *εὔχομαι* be defined as the functionally marked word for ‘say’, or, in terms of current lexicographic conventions, ‘say (proudly, accurately, contentiously).”

⁷² Para uma relação entre essa interpretação e a concepção hesiódica de linguagem, veja-se Leclerc, 1993a, p. 66-80, que salienta o valor de verdade da palavra poética nos poemas de Hesíodo “en vertu de sa correspondance avec l’être qu’il désigne, comme l’indiquent de manière appuyée les justifications étymologiques” (p. 66), e acrescenta (p. 78): “On constate que les paroles des hommes ne sont pas autonomes par rapport aux situations dans lesquelles elles s’expriment. Elles sont inscrites dans une vision morale et font, beaucoup plus souvent que celles des dieux, l’objet d’un jugement de valeur. Celui-ci, essentiellement visible dans les *Travaux*, se place sous le patronage des deux Eris dont l’évocation ouvre le poème.” Ver a nota 247 à p. 78 para bibliografia sobre o tema.

(...) violência iníqua eram incapazes
de conter, recíproca, nem servir aos imortais
queriam ou sacrificar nos sacros altares dos ditosos,
normas dos homens pelos costumes. Esses então
Zeus Cronida removeu, furioso, pois honras
não deram aos deuses ditosos que o Olimpo ocupam.
(*Trabalhos e dias*, 134-9)

Assim como em *Iliada*, XII, 31, a ação de “esconder” indica não só a eliminação de uma geração inteira de mortais, mas também de todos os seus vestígios, tornando o canto a única possibilidade de acesso a essa época.⁷³

Quem compôs *Iliada*, XII, 1-33, ainda que eventualmente influenciado pelos *Trabalhos e dias*, manteve-se alheio a toda essa problemática. As evidências textuais que nos chegaram sugerem que a concorrência entre os termos *hērōs* e *hēmītheos* traduziria uma duplicidade de sentidos vigente a partir do período arcaico, quando o culto aos antepassados se teria combinado com as narrativas heroicas da tradição poética, associando os feitos guerreiros e a origem parcialmente divina destes – um dos pais divino e o outro humano – com a imortalização daqueles.⁷⁴

⁷³ *Trabalhos e dias*, 137-40 (morte da raça de prata), 156 (morte da raça de bronze) e 168 (morte dos heróis): τοὺς μὲν ἔπειτα / Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμᾶς / οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν. / αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, / τοῖ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, / δεῦτεροι, ἀλλ’ ἔμπης τιμῆ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ. (...) Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν, (...) ἔνθ’ ἢ τοὶ τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε.

⁷⁴ Ver sobretudo o clássico estudo de Farnell, 1921, capítulos 1 a 3, p. 1-93, que propõe a seguinte visão histórica: a) não há evidência de culto a mortos em Homero, salvo o ritual em homenagem a Pátroclo com alguns indícios que não são suficientes; b) os heróis homéricos seriam deuses cultuados e tornados heróis; c) o nome “*hērōs*” não significa morto cultuado; d) a existência de cultos a heróis no período histórico sugere que eles têm algum tempo de existência e, portanto, provavelmente já existiriam na época de Homero, séc. X-IX a.C., embora os próprios poemas não comprovem isso textualmente. O mesmo autor defende ainda, p. 77, que o termo “*hērōs*” era bem definido na concepção popular dos gregos, denotando um homem glorificado após ter existido sobre a terra. Para Burkert, 2011, p. 313-4, por influência de Homero no culto e da nova estruturação das *póleis* no período arcaico, substituiu-se o culto dos antepassados pelo dos heróis, enfatizando-se que não passam de “semideuses”, ou seja, de mortais. Finalmente, ver também Schein, 1984, p. 47-50, que observa, p. 49: “If Homer had introduced hero cults into the *Iliad*, he would have violated the poem’s general Panhellenic orientation as well as its thematic emphasis on mortality and human sufferings and achievements.”

**APÊNDICE: AS OCORRÊNCIAS DE καλέω QUE EXPRESSAM O RECONHECIMENTO
SOCIAL EM HOMERO E EM HESÍODO**

Iliada, III, 138: τῷ δέ κε νικήσαντι φίλη κεκλήσθη ἄκοιτις.

Iliada, IV, 59-61: καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, / ἀμφότερον γενεῆ τε καὶ οὔνεκα σὴ παράκοιτις / κέκλημαι, σὺ δὲ πᾶσι μετ' ἀθανάτοισιν ἀνάσσεις.

Iliada, XIV, 267-8: ἀλλ' ἴθ', ἐγὼ δέ κέ τοι Χαρίτων μίαν ὀπλοτεράων / δώσω ὀπιπέμεναι καὶ σὴν κεκλήσθαι ἄκοιτιν.

Odisseia, VI, 244-5: αἶ γὰρ ἐμοὶ τοιοῦδε πόσις κεκλημένος εἶη / ἐνθάδε ναιετάων, καὶ οἱ ἄδοι αὐτόθι μίμνειν.

Hesíodo, *Teog.* 409-10: γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης / ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλήσθαι ἄκοιτιν.

Hesíodo, fr. 26.22-25 M-W: τάων μ[...].[...].[...]. Φοῖβος Ἀπόλλων, / βῆ δὲ φέ[ρ]ων ἀνάε[δ]ιν[ον] εὐζωνον]Στ[ρ]α[τ]ονίκτην· / δῶκε δὲ π[αι]δὶ [φί]λοι θαλ[ερ]ῆν [κ]εκλήσθαι ἄκοιτιν / ἀντιθέωι Μελ[αν] ἦϊ, [τὸν οὐρ]ε[σι] πότνια γύμφοι / δῶκε δὲ π[αι]δὶ [φί]λοι θαλ[ερ]ῆν [κ]εκλήσθαι ἄκοιτιν.

Hesíodo, fr. 105.2-3 M-W = P. Oxy. 2495 fr. 29: καὶ τῆν μὲν / ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλήσθαι ἄκοιτιν.

Hesíodo, fr. 195.1-4 M-W:]θεν ἀνηγ.[...]ο[/] καὶ νη[ϊ]δος] ἠυκόμ[οιο /]. καλ[λίσιφ]ρον Ἡρόπ[ειαν /] πρὸς δῶμα [φίλην] κεκλήσθαι ἄκοιτιν· / p4 (.....] πρὸς δῶμα [φίλην] κεκλήσθαι ἄκοιτιν.

Iliada, XV, 337-8: Ἴασιος αὐτ' ἀρχὸς μὲν Ἀθηναίων ἐτέτυκτο, / υἱὸς δὲ Σφήλιο καλέσκετο Βουκολίδαο.

Odisseia, VII, 311-4: αἶ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, / τοῖος ἐὼν οἴος ἐσσι, τά τε φρονέων ἅ τ' ἐγὼ περ, / παῖδά τ' ἐμὴν ἐχέμεν καὶ ἐμὸς γαμβρὸς καλέεσθαι / αὐθι μένων.

Iliada, V, 341-2: οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον, / τοῦνεκ' ἀναιμόνες εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

Iliada, XIV, 277-9: Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη, / ὄμνυε δ' ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας / τοὺς ὑποταρταρίους οἱ Τίτηνες καλέονται.

Iliada, XIV, 208-10: εἰ κείνω ἐπέεσσι παραιπεπιθοῦσα φίλον κῆρ / εἰς εὐνήν ἀνέσαιμι ὁμωθῆναι φιλότητι, / αἰεὶ κέ σφι φίλη τε καὶ αἰδοίη καλεοίμην.

Odisseia, XIII, 347-8: [ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδῆς, / ἱρὸν Νυμφάων, αἶ Νηϊάδες καλέονται.]

Odisseia, XV, 433: ἦ γὰρ ἔτ' εἰσι καὶ ἀφνειοὶ καλέονται.

Odisseia, XVII, 422-3= XIX, 78-9: ἦσαν δὲ δμῶες μάλα μυρῖοι ἄλλα τε πολλὰ, / οἷσιν τ' εὖ ζώουσι καὶ ἀφνειοὶ καλέονται.

Trabalhos e dias, 715-6: μηδὲ πολὺξείνον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι, / μηδὲ κακῶν ἔταρον μηδ' ἐσθλῶν νεικεστήρα.

REFERÊNCIAS

- AMEIS, Karl Friedrich; HENTZE, Karl. *Homers Ilias*. Für den schulgebrauch erklärt von Carl Friedrich Ameis. Bearbeitet von Karl Hentze. I. Band, III. Heft: Gesang 7-12. Leipzig und Berlin, B.G. Teubner, 1907. 5. Auflage.
- BURKERT, Walter. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Vorgetragen an 8. Mai 1982. Heidelberg: Carl Winter, 1984.
- BURKERT, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer, 2011² [1977].
- BRELICH, Angelo. Der Polytheismus. *Numen*, v. 8, p. 123-36, 1960.
- CLAY, Jenny Strauss. *Homers' trojan theater. Space, vision and memory in the Iliad*. Cambridge: Cambridge University, 2010.
- DI BENEDETTO, Vincenzo. *Nel laboratorio di Omero*. Roma: Einaudi, 1994.
- DOURADO-LOPES, A. O. Héracles na *Iliada*. *Kléos. Revista de Filosofia Antiga*, 7-8, p. 11-54, 2003-2004
- DOURADO-LOPES, A. A força e o antropomorfismo dos deuses gregos. Considerações sobre a religião dos poemas homéricos. *Aletria*, v. 20, n. 2, p. 11-27, 2009.
- EDWARDS, Glynn Patrick. *The language of Hesiod in its traditional context*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- ERBSE, Hartmut. *Scholia graeca in Homeri Iliadem. Scholia vetera*. V. 1-7. Ed. Hartmut Erbse. Berlin: De Gruyter, 1969-1988.
- ERBSE, Hartmut. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1986.
- ERBSE, Hartmut. Über Götter und Menschen in der *Ilias* Homers. *Hermes*, v. 124, p. 1-16, 1996.
- FARNELL, Lewis Richard. *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- FINKELBERG, Margalit. Odysseus and the genus 'hero'. *Greece & Rome*, v. 42, p. 1-14, 1995.
- HAINSWORTH, Brian. *The Iliad: a commentary. Volume III: books 9-12*. General editor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HESÍODO. *Teogonia*. Organização, introdução e tradução do grego por Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013a.
- HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Organização, introdução e tradução do grego por Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013b.

JANKO, Richard. *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic development in epic diction*. Cambridge, New York: Cambridge University, 1982.

de JONG, Irene (ed.). *Space in ancient Greek literature. Studies in ancient Greek narrative*. Leiden, Boston: J. Brill, 2012.

KIP, A. Maria van Erp Talmann. The gods of the *Iliad* and the fate of Troy. *Mnemosyne*, v. 53, p. 385-402, 2000.

KIRK, Geoffrey S. *The Iliad: a commentary. Volume I: books 1-4*. General editor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a.

KIRK, Geoffrey S. *The Iliad: a commentary. Volume II: books 5-8*. General editor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995b.

KULLMANN, Wolfgang. *Das Wirken der Götter. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen "Götterapparats"*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. Revised by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996⁹.

LECLERC, Marie-Christine. *La parole chez Hésiode. A la recherche de l'harmonie perdue*. Paris: Les Belles Lettres, 1993a.

LECLERC, Marie-Christine. Le mythe hésiodique des races. Une fiction aux sentiers qui bifurquent. *Kernos*, 6, 1993b, p. 206-24.

LESKY, Albin. *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern: Francke, 1957.

MAITLAND, J. Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in the Homeric *Iliad*. *Classical Quarterly*, v. 49, p. 1-13, 1999.

MAYER, K. Helen and the ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ. *American Journal of Philology*, v. 117, p. 1-15, 1996.

MUELLNER, Leonard Charles. *The meaning of Homeric ΕΥΧΟΜΑΙ through its formulas*. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 13. Innsbruck, 1976.

NAGY, Gregory. *Greek mythology and poetics*. Ithaca, London: Cornell University, 1990.

NAGY, Gregory. Epic hero. In: Foley, James M. (ed.). *A companion to ancient epic*. Malden (MA), Oxford: Blackwell, 2005, p. 71-90.

NIETO HERNÁNDEZ, Pura. Back in the cave of the Cyclops. *American Journal of Philology*, v. 121, p. 345-66, 2000.

PORTER, James. Making and unmaking: the Achaean wall and the limits of fictionality in Homeric criticism. *Proceedings and Transactions of the American Philological Association*, v. 141, p. 1-36, 2011.

- REINHARDT, Karl. *Die Ilias und ihr Dichter*. Hrsg. von U. Hölscher. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961.
- REINHARDT, Karl. Homer und die Telemachie. In: *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*. Hrsg. von C. Becker. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.
- REINHARDT, Karl. Personifikation und Allegorie. In: _____. *Vermächtnis der Antike. Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960b, p. 7-40.
- RUTHERFORD, R. B. Tragic form and feeling in the *Iliad*. *Journal of Hellenic Studies*, v. 102, p. 145-60, 1982.
- SCHEIN, Seth. *The mortal hero. An introduction to Homer's Iliad*. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1984.
- SCODEL, R. The achaeian wall and the myth of destruction. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 86, p. 33-50, 1982.
- RUTHERFORD, R. B. Tragic form and feeling in the *Iliad* of Homer. *Journal of Hellenic Studies*, v. 102, p. 145-60, 1982.
- SEGAL, Charles. Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclopes and Helios. In: SEGAL, Charles. *Singers, heroes and gods in the Odyssey*. Ithaca, London: Cornell University, 1994, p. 195-228 (originalmente em *American Journal of Philology*, v. 113, p. 489-518, 1992).
- SEGAL, Charles. Celui qui a tout vu. *Europe*, v. 865, p. 68-101, 2001.
- SINGOR, H. W. The Achaean Wall and the Seven Gates of Thebes. *Hermes*, v. 120, p. 401-11, 1992.
- SLATKIN, L. M. *The power of Thetis. Allusion and interpretation in the 'Iliad'*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991.
- TREU, Max. *Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*. Zetemata, 12. München: C. H. Beck'sche, 1955; München, 1968².
- VAN THIEL, Helmut. *Homeri Odyssea*. Recognovit Helmut van Thiel. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 1991.
- VAN THIEL, Helmut. *Homeri Ilias*. Recognovit Helmut van Thiel. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 1996.
- WEST, Martin Lichtfield. The achaeian wall. *Classical Review*, v. 19, p. 255-60, 1969.
- WEST, Martin Lichtfield. *Hesiod: Works and days*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- WEST, Martin Lichtfield. The rise of the Greek Epic. *Journal of Hellenic Studies*, v. 108, p. 151-72, 1988.

WEST, Martin Lichtfield. *The east face of Helicon. West asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

WEST, Martin Lichtfield. *Studies in the text and transmission of the Iliad*. München, Leipzig: K. G. Saur, 2001.

WEST, Martin Lichtfield. *Homerus: Ilias. Volumen prius: rhapsodiae I-XII*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1431. Recensuit et testimonia conguessit Martin L. West. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.

WEST, Martin Lichtfield. *Homerus: Ilias. Volumen prius: rhapsodiae XIII-XXIV*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Recensuit et testimonia conguessit Martin L. West. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.