

DESACATO E DEGENERESCÊNCIA NA TRAMA CENTRAL DA *ILÍADA*: UM ESTUDO SOBRE O SENTIDO POLÍTICO DO SUPERLATIVO *EKHTHISTOS*^{*1}

Antonio Orlando Dourado-Lopes^{**}

Resumo: As quatro ocorrências de *ekhthistos* na *Iliada*, superlativo de *ekhthros*, “odioso” ou – como prefiro – “execrável”, estão relacionadas com o tema da crise da autoridade real no poema, em particular com Agamêmnon e sua busca de legitimação através das numerosas referências a Zeus em suas falas públicas. Segundo minha interpretação, exprimindo a repulsa pela mortandade na guerra e pela proximidade dos cadáveres, *ekhthistos* é proferido quando um rei exerce a função, característica das culturas indo-europeias, de guardião da vida e provedor da subsistência da comunidade. À frente do exército aqueu, Agamêmnon atua tanto como seu principal comandante quanto como protetor da comunidade, dividindo-se entre a proteção da vida e a promoção da morte.

Palavras-chave: *Iliada*; realeza; Agamêmnon; *ekhthistos*.

CONTEMPT AND DEGENERACY IN THE CENTRAL PLOT OF THE *ILIAD*: A STUDY OF THE POLITICAL MEANING OF THE SUPERLATIVE *EKHTHISTOS*

Abstract: The four occurrences in the *Iliad* of *ekhthistos*, superlative of *ekhthros*, “hateful” or – as I prefer – “execrable”, are related to the motif of the royal authority’s crisis in the poem, particularly regarding Agamemnon and his pursuit of legitimation in his speeches, mostly through many references to Zeus. According to my interpretation, expressing loathing to slaughter in the war and to the contact with corpses, *ekhthistos* is used when a king exerts his characteristic function in the Indo-European societies of guardian of life and provider of the community’s living. Always the head of the Achaean army, Agamemnon acts both as its main commander and as

* Recebido em: 09/03/2019 e aprovado em: 20/04/2019.

**Professor associado e vinculado ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários (POSLIT) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

the community's protector; splitting up between the protection of life and the promotion of death.

Keywords: *Iliad*; *royalty*; *Agamemnon*; *ekhthistos*.

1. Aspectos gerais da realza na *Ilíada*

Os estudos modernos consideram as descrições da sociedade e da realidade material dos poemas homéricos (construções, objetos de decoração, armamentos, etc.) uma combinação do passado micênico com o período histórico.² Mais especificamente na *Iliada*, a narrativa se concentra na cidade de Troia como um todo e na dimensão humana da política, e é, por outro lado, tipicamente helênica a participação de Apolo e de Afrodite como seus deuses protetores.³ Notam-se também, nos poemas, fortes sinais do esfacelamento do antigo poder político centralizado do período micênico, dando lugar a um modelo de grande concorrência de chefes locais entre si, em uma realidade sociopolítica consideravelmente mais instável.⁴ Procurando refinar a contextualização histórica da análise literária, Hammer (2002) destacou a dimensão política da hierarquia social homérica e o quanto determina a economia baseada na concessão e na troca de dons.⁵

A realza em crise também remete indiretamente à temática da ameaça ao reinado de Zeus por outros deuses. Habitualmente referido como “mito de sucessão” (“*succession myth*”) ou “reinado nos céus” (“*kingship in heaven*”), esse tema tradicional poderia ser uma influência do Oriente próximo, onde é constatado desde meados do segundo milênio a.C., comparando na *Iliada* quando Tétis lembra a Zeus o episódio em que o teria salvo de uma rebelião dos deuses contra ele, como destacado por Slatkin (2011) e por López-Ruiz (2010).⁶ Esta autora salientou, particularmente, a influência da mitologia do Oriente próximo na epopeia homérica, que teria acolhido essa tradição de modo mais direto que os poemas de Hesíodo:

Where Hesiod's Theogony supports a conservative defense of the legitimate monarch, Homer's Olympus reflects a world of loose alliances between competing chiefs, subject to coups and threats, even if supervised by an authoritative (but not necessarily invulnerable) Zeus. (LÓPEZ-RUIZ, 2010, p. 8)

Como as prerrogativas dos reis mortais emanam de Zeus, é também a ele que se referirá Agamêmnon nos momentos mais críticos de sua liderança sobre o exército aqueu.⁷ Temos, assim, dois aspectos opostos contrabalçando-se na caracterização da experiência mortal do reinado na *Iliada*: o patronato de Zeus, a quem rogam os reis para zelar pelo bom curso de seu governo, enaltecendo ao mesmo tempo a origem divina de sua autoridade, e o permanente risco da rebelião contra eles, tanto mais insidioso que não teria poupado o próprio Zeus. Por outro lado, dos deuses em geral, os reis só poderiam esperar o habitual desprezo pela vida mortal.⁸

2. Poder real e mortalidade na tensão entre Aquiles e Agamêmnon

Como já mostrou Nagy (1999), a *eris* (“contenda”) e *neikos* (“afronta”) são elementos estruturantes da narrativa épica grega, definindo o eixo temático principal de diversas tramas dos poemas homéricos e hesiódicos.⁹ Transformando o desacordo inicial em uma contenda, a cólera amplia a tensão entre os dois envolvidos, atingindo mais amplamente a comunidade a que pertencem. Por isso a cólera é um tema tantas vezes central na tradição épica.¹⁰ Sua dominação sobre os reis homéricos já é sugerida no início da *Iliada*, pelo pedido de proteção do adivinho Calcas a Aquiles antes de manifestar-se na assembleia convocada por Agamêmnon (HOMERO. *Iliada* I, vv. 78-83).

Aquiles assumirá a defesa incondicional do direito à palavra de Calcas, acrescentando que não se importa de confrontar-se nem mesmo com Agamêmnon, “o qual agora orgulha-se de ser o muito melhor (*pollon aristos*) dos aqueus”.¹¹ Na altercação que se seguirá com Atrida, este se dirigirá a Aquiles como a um outro rei:

*Foge, se teu ânimo te impele, pois eu
não te suplicarei ficar por mim; junto a mim há também outros
que me honrarão (timēsousi), sobretudo o astucioso Zeus!
És-me o mais execrável (ekhthistos) dos reis nutridos por Zeus,
pois sempre a disputa (eris) te é cara e também as guerras e as lutas!
Se és muito poderoso (karteros), de algum modo um deus te deu!
Indo para casa com tuas naus e teus companheiros
mirmidões sê o soberano (anasse)! Contigo não me importo*

*nem levo em conta teres rancor – e ameaço-te disto:
 assim como de Criseida me privará Febo Apolo,
 ela, com minha nau e meus companheiros,
 enviar-lhe-ei, e de minha parte hei de conduzir Briseida de belas
 [bochechas,
 teu butim, indo eu próprio à tua tenda, para que saibas bem
 o quanto mais forte (pherteros) sou do que tu – e que deteste um outro
 [também
 dizer-se igual a mim e equiparar-se comigo em oposição!*
 (HOMERO. *Iliada* I, vv. 173-187).¹²

Reconhecendo que a rivalidade com Aquiles acontece no plano do poder real (cf. *anasse*, “reina”, *Iliada* I, v. 180), Agamêmnon admite a reconsideração de sua posição a respeito de Crises, mas não deixa de exaltar a própria força.

Por sua vez, ao chamar Pelida de “o mais execrável dos reis nutridos por Zeus”, Agamêmnon acrescenta o segundo superlativo do poema, *ekhthistos*, “o mais execrável”, de certo modo uma resposta ao irônico superlativo com que Aquiles o provocara pouco antes, *pollon aristos*, “o muito melhor” (v. 91). O superlativo *ekhthistos* introduz no poema o campo semântico relativo ao “ódio” e à “repulsa”, exprimidos em Homero pelos termos compostos das raízes indo-europeias **ekhth-* (grego: verbo *ekhthō* e adjetivo *ekhthros*) e **stug-* (grego: verbo *stygeō* e adjetivo *stygeros*). Uma importante particularidade desse campo semântico é a alusão à abjeção pela degradação, entendida, ao mesmo tempo, física e moralmente e supondo a incidência de uma dimensão sobre a outra. Parece, sobretudo, haver grande influência da concepção antropomórfica dos corpos divinos sobre os valores morais dos homens, segundo a qual a mutilação do corpo afetaria gravemente a honra dos que tivessem contato com os cadáveres, em particular a dos que deveriam considerar-se responsáveis pelo sepultamento. No caso da *Iliada*, a ofensa da degradação dos inúmeros cadáveres deixados ao relento nos combates já é programaticamente introduzida na abertura *in medias res* do poema, estampando, no umbral da narrativa, a visão negativa da guerra e do mundo heroico em geral (vv. 4-5): “... dos próprios fez presas aos cães / e às aves todas”...¹³

A aversão à exposição de corpos humanos em decomposição e a tudo que pode haver de abjeto na experiência humana é expressa nos poemas de Homero e de Hesíodo pelos termos desenvolvidos a partir das raízes **styg-* e **ekthth-*.¹⁴ Se seus sentidos se assemelham ao exprimirem a abjeção pela ação da morte, por outro lado se distinguem pelo fato de que *stygeros*, “abominável”, e *styeō*, “eu abomino”, não remetem a nenhuma distinção hierárquica entre aquele que os emprega e aquele a quem se referem, enquanto alguma hierarquia está implícita nos usos de *ekththros*, “execrável”, e *ekthō*, “eu execro”.¹⁵ Começando por *stygeros* e *styeō*, notemos que são empregados em relação a deuses que atuam sobre *todos* os homens ou sobre fenômenos *amplamente abrangentes* da realidade, com ou sem referência direta aos deuses responsáveis por eles: Ares (*Iliada* II, vv. 384-385 e VIII, vv. 515-516: *stygerōi Arēi... styeēisi kai allos pherein polydakryn Arēa*) e a própria guerra (*Iliada* IV, vv. 240-241 e VI, vv. 329-330: *stygerou polemoio*); as trevas, como sinédoque do mundo dos mortos (*Iliada* V, vv. 45-47: *stygeros skotos*); um guerreiro muito perigoso para todos os adversários: “Heitor Priâmida, o qual abominam também outros” (*Iliada* VII, vv. 111-112: *ton te stygeousi kai alloi*); as Erínias, que não poupam ninguém que as tenha ofendido (*Iliada* IX, v. 454 e *Odisseia* II, vv. 135-136); a doença (*Iliada* XIII, vv. 669-670) ou a divindade maléfica (*daimōn*) que a envia (*Odisseia* V, vv. 396-397); um ventre faminto, capaz de afligir qualquer mortal (*Odisseia* VII, v. 216: *stygerēi gasteri*); o sofrimento do luto (*Odisseia* X, v. 376: *stygeron penthos*); a “Disputa” (*Teogonia*, v. 226: *Eris stygerē*); o Tártaro (*Teogonia*, v. 739, no neutro plural: *ta te stygeousi theoi per*); a inveja (*Trabalhos e dias*, vv. 195-196: *zēlos stygerōpēs*); os ociosos (*Trabalhos e dias*, vv. 308-310: [athanatoi] *mala... stygeousi aergous*); a lascívia (HESÍODO. *Fr. 1*, v. 132 M-W: *heineka makhlosynēs stygerēs*), etc. Mais de um estudioso também propôs a relação etimológica de *styeō* e *stygeros* com a deusa-rio-subterrâneo Estige (*Styx*), pela qual os deuses juram e que pune incondicionalmente em caso de perjúrio (*Iliada* II, v. 755, e *Teogonia*, v. 775, para a deusa, e v. 810, para o caráter aterrorizante das coisas subterrâneas, “as quais abominam os próprios deuses”).

Em contraste com *styeō* e *stygeros*, algum tipo de distinção hierárquica separa quem emprega *ekthō* ou *ekththros*, ou aquele a quem a ação de “execrar” é atribuída, aquele a quem o verbo ou o adjetivo se

dirigem, sendo particularmente significativas as numerosas ocorrências iliádicas proferidas por deuses, reis ou membros de uma família real. A “hierarquia” referida nessas ocasiões transparece tanto nos deuses subordinados à hegemonia olímpica de Zeus, em particular na própria corte olímpica, quanto na ordem entre os reis que comandam os exércitos aqueus e, ainda mais fundamentalmente, na distinção entre deuses e homens. Em uma passagem muito representativa desse tipo de hierarquia, Helena se nega a obedecer Afrodite e deitar-se com Páris, recebendo uma resposta cólerica como nenhuma outra fala da deusa no poema (*Iliada* III, vv. 414-417):

*Não me açule, perversa, senão, irando-me, deixo-te,
e te execrarei (apekhthērō) assim como agora pavorosamente te amo!
Tramarei ódios lúgubres (ekhthea lygra) entre os dois lados,
troianos e dânaos, e hás de perecer maligno fado!*

Algun tipo de superioridade hierárquica também aparece quando Zeus promete conceder a Hera devastar as cidades “quando lhe ficarem *execráveis* em torno ao coração” (*Iliada* IV, v. 53: *hot’... apekhthōntai peri kēri*), assim como quando Aquiles afirma que lhe é *execrável* (*ekhthros*) todo mentiroso, “comparável ao portão de Hades” (*Iliada* IX, v. 312-313). Também há distinção hierárquica quando Aquiles afirma que são *execráveis* os presentes (*ekhthra dōra*) oferecidos por Agamêmnon como reparação pelas ofensas recebidas (*Iliada* IX, v. 378) e a cabeça do próprio Agamêmnon (*Iliada* XVI, v. 76-77: *ekhthrēs ek kephalēs*); quando Pátroclo argumenta que nunca foi *execrável* para Zeus (*Iliada* XVII, v. 15-18: *oude Menoitadēn ekhtaire paros ge*); quando a voz narrativa diz que os filhos de Príamo são *execráveis* para Zeus (*Iliada* XX, v. 306-308: *Priamou geneēn ekhtēre Kroniōn*); quando, desesperado, Licáon supõe que ele próprio deva ser *execrável* para Zeus pai (*mellou pou apekhthesthai Dii patri*), pois só isso explicaria ter caído pela segunda vez nas mãos de Aquiles (*Iliada* XXI, v. 82-83). Para citar um exemplo da *Odisseia*, lembremo-nos de quando a voz narrativa afirma que, após ter naufragado, o Ájax lócrio “agora teria fugido à morte, embora fosse *execrável* a Atena” (*kai ekhthomenos per Athēnēi*) / se não tivesse lançado palavra soberba nem se tivesse perturbado muito” (*Odisseia* IV, vv. 502-504). Por fim, observemos como a *Teogonia* compara os irmãos divinos Sono (*Hypnos*) e Falecimento (*Thanatos*), dizendo que este “é *execrável* até aos deuses imortais” (v. 766: *ekhthros de kai athanatoisi theoisin*), no que parece ser

uma reformulação da combinação de desprezo e abjeção que encontraremos na censura de Zeus a Ares, citada abaixo (*Iliada* V, vv. 889-891).

Por sua vez, o ódio expresso por essas duas raízes também se relaciona com uma temática central da religião grega, a “mácula” ou “poluição” (grego *miasma*) resultante de um assassinato, que é atribuída, com particular frequência, ao assassino de uma vítima da própria família. No estudo mais importante sobre o tema, *Miasma. Pollution and purification in early Greek Religion*, Parker (1996; 1. ed., 1983) observou (p. 2) que “pollution belief is closer to being a human universal than an idiosyncrasy of the Greeks”, salientando também (p. 4) que, para os gregos, “the essence of disgustingness (...) seems to be deficiency in shame; ‘disgusting and shameless / brazen bold’ are constant conjunctions”.¹⁶ Há, portanto, uma estreita relação entre, de um lado, a degradação de corpos maculados por atos que ofendem os deuses, em particular o assassinato de parentes, e, de outro, a desonra em que esses indivíduos incorrem aos olhos da comunidade, como enfaticamente destacado pelos valores aristocráticos da sociedade homérica. É ainda significativo que a língua grega distinga o sangue derramado por um ato de violência, *phonos*, do que corre em um corpo mortal, *haima*, e também do sangue divino, *ikhōr*.¹⁷ No capítulo 4 da mesma obra, “The shedding of blood” (PARKER, 1996, p. 104-143), o autor se baseia sobretudo nas *Tetralogias* de Antífonte e no livro IX das *Leis* de Platão para interpretar o rico material legado pela Atenas do período clássico. Sobre o sangue derramado na guerra, ele notou (1996, p. 113-114, grifo nosso):

For Athenians, as, apparently, for all Greeks of all times, blood shed in battle could simple be washed off. The perpetrator of ‘justified homicide’, or at least certain categories of it, was formally considered pure; private scruples might have caused him to seek purification, but no one could prosecute him for entering the temples without it. Certain killings in literature that fall into no precise legal category are probably thought of roughly in these terms.

Embora os poemas homéricos sequer mencionem boa parte das situações que no período clássico serão ligadas à poluição (*miasma*), o assassinato já é condenável e passível de perseguições divinas e mortais, nesse caso por parte dos familiares das vítimas.¹⁸

3. Degenere ciência física e moral no emprego do superlativo *ekhthistos*

Para continuar nossa reflexão sobre a relação entre o poder real, o superlativo *ekhthistos* e a decrepitude da morte, vejamos como Aquiles exerce o atributo real de defesa da vida ao enfrentar Agamêmnon. Atendendo à intervenção de Atena em nome de Hera, o Pelidare freia seu ímpeto assassino e, empunhando o cetro real de Agamêmnon, jura retirar-se da guerra:

*Mas eu proclamarei e um grande juramento jurarei:
sim, por este cetro que nem folhas nem brotos
gerará, uma vez que assim o deixou o corte na montanha,
nem brotará de novo, pois em torno o bronze o descascou
das folhas e da casca; agora novamente os filhos dos aqueus o
portarão nas palmas, justiceiros (dikaspoloi),
que trazem os juízos (themistes) de junto de Zeus. (...).*
(HOMERO. *Iliada* I, vv. 233-246)¹⁹

Referindo-se à vida que não mais existe na madeira do cetro, o herói evoca a mortalidade de Agamêmnon, em especial sua finitude como rei, exigindo que garanta a vida de seu povo e o proveja de víveres, associando ideias caracteristicamente indo-europeias.²⁰

O superlativo *ekhthistos*, “o mais execrável”, com o qual Agamêmnon havia rebaixado Aquiles no início das altercações entre eles (HOMERO. *Iliada* I, vv. 176-177), aparecerá apenas mais três vezes na *Iliada* (e nunca na *Odisseia* ou nos poemas de Hesíodo). Segundo as considerações de Treu, a expressão “odiado por todos os deuses” indicaria a decisão irrevogável de um deus de matar os mortais que o teriam ofendido: mais do que um simples sentimento de ódio, trata-se de uma efetiva condenação à morte.²¹ Ao chamar Aquiles de “o mais execrável” (entendendo-o como superlativo relativo) ou “o que é ao máximo execrável” (como superlativo absoluto), Agamêmnon fala como se fosse um deus, manifestando uma *hybris* que é prontamente denunciada por Aquiles, com o apoio de Atena.

Na segunda ocorrência de *ekhthistos*, a voz narrativa relata a vergonhosa feiura de Tersites e sua intervenção na assembleia dos aqueus:

*Apenas o desmedido Tersites ainda esbravejava,
O qual em sua inteligência sabia muitas e desordenadas palavras
em vão, todavia não em ordem, para provocar reis (erizemenai basileusin),
mas o que lhe aparecesse para aos argivos engraçado
ser; o mais feio homem que veio sob Ílion;*

(...)

*o mais execrável (ekhthistos) a Aquiles e também a Odisseu,
pois os afrontava (tō gar neikeske); novamente ao divino Agamêmnon
com berros estridentes dizia ofensas; portanto, com ele os aqueus
assustadoramente irritavam-se e indignavam-se no ânimo.*

Então, gritando alto afrontou (neikee) Agamêmnon com esta fala:

(HOMERO. *Iliada* II, vv.212-216 e 220-224)²²

Ao superlativo *aiskhistos*, “o mais feio” ou “o mais vergonhoso” (v. 216), com forte conotação moral nos poemas homéricos e em boa parte da poesia posterior (cf. o cognato *aiskhynē*, “vergonha”), a voz narrativa acrescenta *ekhthistos*, “o mais execrável” (v. 220), um termo de grave afronta que, como vimos, relaciona-se com a face ameaçadora do poder divino.²³

Para o que nos interessa neste estudo, notemos que Tersites, procurando sobressair-se na assembleia, apresentava-se como um rival dos principais reis: falava “para provocar reis” (*erizemenai basileusin*, vv. 214 e 275) e para “afrontá-los com palavras ofensivas” (*neikeiein basilēas oneideiois epeessin*, v. 277) e “afrontava” Aquiles e Odisseu (*tō gar neikeske*, v. 220) e Agamêmnon (*Agamemnon aneikee mythōi*, v. 224; *Hōs phato neikeiōn Agamemnona poimena laōn*, v. 243). Suas bravatas aconteciam no meio de reis e chefes de exército porque, como mostrado por Marks (2005), embora o pior de todos, só era escutado por ser um deles.²⁴

Excedendo os limites aceitáveis da convivência com seus companheiros de armas, Tersites é ofendido e golpeado por Odisseu.²⁵ A desonra sofrida tem o efeito de desqualificá-lo, excluindo-o da assembleia dos aqueus. Assim como no emprego de *ekhthistos* na disputa entre Agamêmnon e Aquiles (*Iliada* I, v. 176), também aqui o superlativo associa *desonra* e *violência* ao relacionamento entre nobres e reis, invertendo, porém, a ordem do episódio anterior: enquanto, antes, foi a *violação* do butim de Aquiles que levou à sua *desonra*, agora é a desonra da ofensa a Agamêmnon, o principal rei, que leva à agressão de Tersites por Odisseu (II, vv. 265-269). Nos dois casos, *violência* e *desonra* encadeiam-se em episódios de desrespeito aos

valores da comunidade, uma servindo de parâmetro para o desdobramento da outra. Como guardiões dos valores da comunidade, os reis tomam a afronta (*neikos*) como o início da degenerescência dos costumes, como um atentado à vida individual e à vida em comunidade, com as consequências agravadas pela situação emergencial de um exército no décimo ano de uma campanha desesperadoramente infrutífera.

Importa ainda observar que o superlativo *ekhthistos* é atribuído, pela voz narrativa, à opinião de Aquiles e de Odisseu, na observação de que Tersites era “o mais execrável (*ekhthistos*) a Aquiles e também a Odisseu, / pois os afrontava” (*tō gar neikeske*, vv. 224-225). Assim, embora *ekhthistos* não apareça aqui em um diálogo, como na fala de Agamêmnon (I, v. 176), não deixa de fazer parte da focalização de personagens, pois exprime o que pensam dois protagonistas do poema. Em seu influente estudo sobre narradores e focalizadores no poema (1984, 2. ed., 1999), De Jong chamou isso de “focalização embutida implícita”, distinguindo-a dos dois outros modos de apresentar a narrativa: da focalização primária da voz narrativa (NF₁), que modula a narrativa objetiva dos fatos selecionados, constitutivos da *fabula* (termo em latim), com o ponto de vista e, ocasionalmente, as opiniões *do narrador* sobre ela, formando a história; e a focalização secundária dos personagens (NF₂), que apresentam os acontecimentos sob sua própria ótica. Combinando esses dois modos de focalização, a “focalização embutida” da voz narrativa associa o ponto de vista do narrador e o dos personagens, representando “no texto do narrador a focalização de um dos personagens”.²⁶ Essa focalização secundária, embutida na primária da narração, pode ser explícita, quando introduzida por um verbo exprimindo a percepção, o pensamento/sentimento ou a fala, ou – como aqui – implícita, quando percepção ou/e pensamento são sugeridos *sem* um verbo que as expresse.

Informando que Tersites era “o mais execrável a Aquiles e também a Odisseu”, a voz narrativa embute a opinião dos dois heróis para caracterizar que a repulsa era causada por Tersites no grupo a que pertencia, em particular nesses dois líderes proeminentes. Por outro lado, se tivesse optado por inserir essa informação diretamente em um diálogo com a participação de Aquiles ou de Odisseu, entre eles mesmos ou com qualquer outro rei, o poeta teria dado a Tersites uma importância maior do que aparentemente desejava, preferindo fazer o intempestivo orador irromper, abrupta e desordenadamente (*ametroepēs... epea... akosma te polla*, vv. 212-213), para

evidenciar que só com um escândalo pôde obter a atenção, de outro modo imerecida.²⁷ Como veremos à frente, a focalização do episódio de Tersites pela opinião de Aquiles e de Odisseu (II, v. 224-225) o aproxima tanto do emprego de *ekhthistos* por Agamêmnon, na fala anterior (I, v. 176), quanto das outras duas ocorrências posteriores do superlativo, todas as três aparecendo em diálogos.

Na terceira vez em que o superlativo *ekhthistos* aparece no poema, Zeus repreende Ares por se lamentar excessivamente por ter sido ferido por Diomedes com o apoio de Atena (HOMERO. *Iliada* V, 846-887):

Não te lamurie sentando-te ora aqui, ora ali!
És para mim o mais execrável dos deuses (ekhthistos theōn) que têm o
[Olimpo,
pois sempre a disputa (eris) te é querida e também as guerras e as lutas!
(HOMERO. *Iliada* V, vv. 889-891)²⁸

Ao reprovar a sede de sangue mortal de seu filho, Zeus repete parte do que dissera anteriormente Agamêmnon ao censurar Aquiles, em suas palavras “o mais execrável dos reis nutridos por Zeus”. Desprezível para todos os outros imortais, Ares é considerado por seu próprio pai “o mais execrável dos deuses que tem o Olimpo” (V, v. 890). Nos dois casos, condena-se o excessivo apreço pela execução da morte, o que vem destacado em ambas as passagens pela posição de ênfase do advérbio *aiei*, “sempre”, no início dos versos idênticos: *Iliada* I, v. 177, e V, v. 890. Neste último, Zeus também censura o valor dado por Ares aos cadáveres, denegrindo sua natureza divina: o deus se compraz com o espetáculo tétrico dos corpos em decomposição que leva os homens a produzir. Além de associar Aquiles e Ares pelo ardor desmedido com que perpetram a morte, as censuras que os apresentam como *os mais execráveis* em suas respectivas condições são proferidas pelos dois principais reis do poema, o mortal e o imortal.²⁹

Podemos considerar, agora, a quarta e última ocorrências do superlativo *ekhthistos* na *Iliada*. Agamêmnon já havia reconhecido publicamente ter agido sob a influência da “perturbação” na disputa com Aquiles.³⁰ Após a crítica de Nestor a Agamêmnon (*Iliada* IX, vv. 96-113), segundo a qual o Atrida teria cedido à impetuosidade do próprio “ânimo” (*thymos*, vv. 109-111), este acata a opinião do ancião, afirmando novamente ter sido vítima de uma “perturbação” (*atē*, vv. 115-116), e dispondo-se a compensar gene-

rosamente Aquiles (vv. 115-121). Solicita ao rei de Pilos que transmita ao Pelida a lista das cidades que receberá como recompensa (vv. 149-153) e sobre as quais reinará:

*“Nelas habitam homens multinutridores e ricos em cordeiros,
Que o honrarão com prendas como a um deus
e sob o cetro lhe cumprirão as ordens.
Isso hei de cumprir-lhe quando interromper a ira.
Seja domado! Hades é sem doçura e indomável,
razão por que também é aos mortais o mais execrável dos deuses todos
(theōn ékhthistos hapantōn).
E que conceda a mim o quanto sou mais rei (basileuteros)
e o quanto me vanglorio de lhe ser anterior em nascimento
(geneēi progenesteros).
(HOMERO. *Iliada* IX, vv. 154-161)³¹*

Novamente aqui o superlativo *ekhthistos* exprime a repugnância pela morte, mais especificamente pelo deus de quem ela é o apanágio (*timē*), Hades, próximo, nesse aspecto, do deus que a promove para regozijar-se com ela, Ares, “o mais execrável dos deuses” para Zeus (*ekhthistos theōn*, *Iliada* V, v. 889). Entretanto, enquanto Ares atua para acelerar a morte, expondo-a em quantidade nas numerosas baixas da guerra, Hades apenas a acolhe, consumando-a à medida que acontece individualmente, segundo a *moira* de cada mortal. A focalização de Hades pelo ponto de vista dos mortais o mostra como “o mais execrável” porque representa para eles a irreversibilidade da morte, a expressão da impotência em que ela nos deixa. Nesse, como em outros aspectos, o Atrida transmite a Nestor palavras para atrair Aquiles para o horizonte comum da mortalidade, sobre o qual deverá zelar o rei que o jovem guerreiro há de tornar-se um dia na Ftia, bem como nas “sete cidades bem construídas” agora oferecidas. Se, no canto I, *ekhthistos* havia sido empregado a respeito de um desagravo entre dois reis, passa a designar, agora, a responsabilidade sobre a vida de toda a comunidade, com a qual ambos devem arcar, a despeito da virulência da guerra. Reivindicando, ao final, ser “mais rei” do que Aquiles (*basileuteros*, v. 160), Agamêmnon admite seu erro, mas sem deixar de reivindicar a hegemonia sobre *todo* o exército aqueu.³²

Pode-se dizer que, na *Iliada*, a invisibilidade de Hades é perfeita, pois

respeita rigorosamente os domínios de seus irmãos Zeus e Possêidon, não aparecendo jamais entre deuses ou mortais vivos.³³ Quando os três irmãos receberam por sorteio o céu, o mar e o subterrâneo, a terra foi deixada de lado, vindo a ser povoada pelos mortais. Essa distribuição é rapidamente mencionada quando Zeus, enfurecido com a trapaça de Hera (*Dios apatē*: XIV, vv. 153-362), anuncia a Íris que ordene a Possêidon cessar a ajuda aos aqueus, por ser Zeus “muito mais forte em violência” (*biēi poly pherteros*) do que o irmão e “primeiro em geração” (*genei proteros*, XV, vv. 160-167). Possêidon protesta, evocando a partilha das *timai* entre os três filhos de Cronos (vv. 185-199):

*Que horror! Embora seja valoroso, disse algo arrebatado
se a mim, a quem cabe a mesma honra (emmore timēs), com violência a
[contragosto conterà!]*

*Pois somos três irmãos que de Cronos gerou Reia:
Zeus e eu mesmo, e terceiro Hades, sendo soberano (anassōn) no
[subterrâneo].*

*Em três está tudo dividido, a cada um cabe uma honra (emmore timēs):
eis que eu, por minha parte, recebi o mar cinzento para nele residir sempre,
ao se lançaram as sortes, Hades recebeu as trevas nevoentas
e Zeus recebeu o céu amplo no éter e nas nuvens;
a terra ainda é comum a todos e o grande Olimpo.*

*Por isso não viverei segundo os pensamentos de Zeus, mas de bom grado,
mesmo sendo poderoso, fique em sua terça parte.*

(HOMERO. *Iliada* XV, vv. 185-195)³⁴

Possêidon não esclarece como foi feita a distribuição das três “honras” (*timai*), apenas o que coube a cada um dos três irmãos nesta que é a única referência direta no poema a essa história.³⁵ O fato de que “a terra ainda é comum (*xynē*) a todos” (v. 193), justamente o espaço dos acontecimentos mortais narrados no poema (diferentemente da *nekyia* na *Odisséia*, para citar o contraponto mais evidente), parece indicar que apenas nela a morte *ainda* (*eti*, v. 193) pode aparecer. Não há, todavia, nenhuma precisão quanto às razões de não ter sido atribuída a nenhum dos três deuses ou acerca de seu futuro, se virá ou não o dia em que também ela pertencerá a algum dos imortais. Seja como for, em Homero a terra é indefinida em relação à dicotomia mortal-imortal, tão importante em outras dimensões da narrativa, não sendo nem valorizada nem rejei-

tada pelos deuses. Por tempo indeterminado, ela é, na *Iliada*, o espaço em que a morte acontece.

Em retaliação à prepotência de Zeus, Possêidon o provoca, dando a entender, pela possibilidade das silepses de gênero e de número na interpretação de suas palavras, que também o Olimpo poderia tornar-se “comum”: “a terra ainda é comum (*xynē*) a todos e o grande Olimpo” (v. 193).³⁶ Para desvalorizar o Olimpo, morada celeste da corte de Zeus, Possêidon o relaciona com a terra, dando a entender que também ele poderia tornar-se palco de lutas sangrentas.

Voltemos à fala de Agamêmnon a Nestor na “embaixada”, quando diz sobre Aquiles: “Seja domado! Hades é sem doçura e indomável, / razão por que também é aos mortais *o mais execrável* dos deuses todos” (*theōn ékhthistos hapantōn*, vv. 158-159). Justamente porque Hades, além de ser “aos mortais *o mais execrável dos deuses todos*” (v. 154), é também “indomável” (*adamastos*, v. 158), Aquiles tem que ser “domado” (*dmēthēto*, v. 158) enquanto é tempo, de modo a evitar a morte indiscriminada, os horrores de Ares e de Hades. Por sua vez, as reivindicações do herói, ainda que parcialmente justificadas pela “perturbação” de Agamêmnon (admitida publicamente pelo próprio em *Iliada* IX, vv. 115-116), abalaram gravemente o exército, levando o Atrida a apregoar mais uma vez a autoridade de sua exclusiva proximidade com Zeus: espera ser atendido por Aquiles, por ser “mais rei” (*basileuteros*) do que ele e ainda ser-lhe – assim como o próprio Zeus em relação a Possêidon – “anterior em nascimento” (*geneēi progenesteros*).

Na série das quatro ocorrências iliádicas de *ekhthistos*, os pontos de vista de Zeus, no canto V, e de “todos os mortais”, no IX, configuram-se como os extremos da condição humana, exprimindo, o primeiro, a visão do deus supremo (*hypatos*), e, o segundo, a impotência característica dos mortais, sua permanente vulnerabilidade, a inelutável condenação a um desaparecimento repugnante e vergonhoso. Enquanto a repulsa de Zeus pela morte mistura-se com forte desprezo, a de Agamêmnon é marcada pela vergonha da derrota e, talvez, também pelo medo de incluir-se entre as vítimas. Tanto o desprezo divino quanto o medo mortal mantêm a dimensão pessoal do ódio a quem se dirige a censura expressa por *ekhthistos*, consistindo fundamentalmente na revolta contra aquele, deus ou mortal, que promove a morte em larga escala, tornando-a impessoal.

4. Considerações finais

Em seu conjunto, o exame das quatro ocorrências iliádicas do superlativo *ekhthistos*, “o mais execrável”, nos leva a seis considerações finais.

Em primeiro lugar, *ekhthistos* expressa a condenação de um rei por outro rei, que é ou se considera superior ao primeiro. Assumindo a liderança do grupo, um dos reis defende a separação entre vida e morte, ameaçando agir ou efetivamente agindo para que ela seja respeitada.

Em segundo lugar, *ekhthistos* exprime a condenação do apetite do rei censurado por sua negligência ou por seu gosto pelo que se pode chamar de “espetáculo da morte”, consistindo em sua perpetração arbitrária e em grande escala, necessariamente extrapolando as possibilidades de ritos fúnebres condignos. As passagens homéricas examinadas indicam que o empenho de um deus ou de um guerreiro em matar torna-se intolerável aos demais a partir do momento em que interfere nas mortes que haviam sido determinadas por algum imortal, seja ele Zeus ou quaisquer das divindades perpetradoras da morte, como as *Kēres*, as *Moirai* ou as Erínias (uma atribuição frequentemente não explicitada pelo texto).

Em terceiro lugar, note-se que a série das quatro ocorrências de *ekhthistos* conforma uma espécie de circularidade, iniciada e concluída por falas de Agamêmnon que censuram Aquiles (canto I e IX) e passando, entre uma e outra, pela voz narrativa que enuncia o ponto de vista de Aquiles e de Odisseu sobre Tersites (canto II), e pela fala do próprio Zeus sobre Ares (canto V). As duas ocorrências do termo em falas de Agamêmnon correspondem à importância da crise da autoridade real como trama central da narrativa: na primeira ocorrência (canto I), em reação à rivalidade com Aquiles, e, na segunda, propondo-lhe que se solidarize com os demais reis, para, juntos, resistirem à mortandade arbitrária da guerra. As ocorrências exprimindo pontos de vista de Aquiles e de Odisseu e, depois, de Zeus destacam a importância dos pronunciamentos dos reis aqueus, bem como a busca de proximidade de todo rei mortal com o rei dos deuses.

Em quarto lugar, a proeminência de Agamêmnon, inaugurando e encerrando a série, pode ser atribuída ao tradicional papel sacerdotal dos reis na Grécia arcaica, como vimos acima: cuidando da vida gerada por sua comunidade, o rei zela pelos costumes tradicionais, baseados em um cón-

go de respeito à dignidade da vida e de veemente repúdio ao contato com a decrepitude.³⁷

Em quinto lugar, observemos que a série das quatro ocorrências de *ekhthistos* inicia com duas referências a mortais, respectivamente Aquiles e Tersites (cantos I e II), e termina com duas referências a deuses, respectivamente Ares e Hades (cantos V e IX), como se, ao longo dos nove primeiros cantos, a temática da disputa entre vida e morte tivesse ascendido ao plano divino, tanto por envolver os deuses desde o princípio quanto por revelar progressivamente, mas nunca inteiramente, sua ação aos homens.

Por fim, em sexto lugar, podem-se interpretar as ocorrências de *ekhthistos* na *Iliada* e sua total ausência na *Odisseia* como mais uma entre muitas das características que definem a visão trágica da vida no primeiro poema, o que vem indissociavelmente vinculado à problemática da crise do poder real.

Documentação escrita

HESIOD. *Theogony*. Edited with introduction and commentaries by M. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

_____. *Theogony*. Works and Days. Testimonia. (Loeb Classical Library 57). Trad. G. W. Most. London, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006.

HESÍODO. *Teogonía*. Trad. P. V. de Córdova. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

HOMER. *Iliad IX*. Trad. Jasper Griffin. Oxford: Clarendon Press, 1995.

HOMERUS. *Ilias*. Trad. H. van Thiel. Hildesheim/Zürich/New York: 2010² (1. ed. 1996).

_____. *Ilias*. (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubner). Trad. M. West. Leipzig: Saur, 2000. 2 v.

_____. *Odyssea*. Trad. H. van Thiel. Hildesheim/Zürich/New York, 1991.

Referências bibliográficas

BECHTEL, Friedrich. *Lexiloguszu Homer*. Etymologie und Stammbildung Homerischer Wörter. Halle: Max Niemeyer, 1914.

BEEKES, Robert. *Etymological dictionary of Greek*. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden, Boston: J. Brill, 2010. 2 v.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 v.

BOUVIER, David. *Le sceptre et la lyre: l'Iliade ou leshéros de lamémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

BURKERT, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 2011² (1. ed. 1977).

CANAZART, Gabriela; WERNER, Christian. A ação narrativa de focalizar: o uso dos adjetivos “avaliadores” e o narrador da *Iliada*. *Codex. Revista de Estudos Clássicos*, v. 6, n. 2, p. 17-39, jul.-dez. 2018.

CHANTRAINE, Pierre. *Grammaire homérique: Syntaxe*. Paris: Klincksieck, 1953. t. II.

_____. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999² (1. éd. 1968).

CLAY, Jenny Strauss. *The wrath of Athena*. Gods and men in the *Odyssey*. Lanham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield, 1997 (1. ed. 1983).

CUNLIFFE, Richard John. *A lexicon to the Homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma, 1963 (1.st ed. 1924).

DAVIES, Malcolm. Agamemnon's apology and the unity of the *Iliad*. *Classical Quarterly*, v. 45, p. 1-8, 1995.

DE JONG, Irene J. F. *Narrators and focalizers*. The presentation of the story in the *Iliad*. London: Bristol, 2004² (1. ed. 1987).

DONLAN, Walter. *The aristocratic ideal and selected papers*. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. An analysis of the concepts of pollution and taboo. London/New York: Routledge, 1984 (1. ed. 1966).

DOURADO-LOPES, Antonio Orlando. Palavras falsas e o portão de Hades: a mentira como transgressão em Homero. In: OLIVEIRA, Francisco; SILVA, Maria de Fátima; BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro (coords.). *Violência e transgressão: uma trajetória da humanidade*. (Série Humanitas Supplementum). Coimbra/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2014, p. 27 -58.

DUMÉZIL, Georges. Les quatre pouvoirs d'Apollon dans le prologue de l'*Iliade*. In: _____. *Apollon sonore et autres essais*. (Esquisses de mythologie). Paris: Gallimard, 1987², p. 60-66.

EBELING, Hans (ed.). *Lexicon homericum*. Leipzig: B. G. Teubner, 1885. 2 v.

ERBSE, Hartmut. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

FARNELL, Lewis Richard. *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921.

FINKELBERG, Margalit. Patterns of human error in Homer. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 65, p. 15-28, 1995.

_____. *TIMÉ and ARETÉ in Homer*. *Classical Quarterly* (New Series), v. 48, n. 1, p. 14-28, 1998.

_____. (ed.). *The Homer encyclopedia*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. 3 v.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, 1973-1991. 3 v.

HAINSWORTH, Bryan. *The Iliad: a commentary*. Books 9-12. General editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. V. III.

HAMMER, Dean. *The Iliad as politics*. Norman: University of Oklahoma, 2002.

HITCH, Sarah. *King of sacrifice: ritual and royal authority in the Iliad*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2009.

IRMSCHER, Johannes. *Götterzorn bei Homer*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1950.

JANKO, Richard. *The Iliad: a commentary*. Books 13-16. General editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. V. IV.

KIP, Maria Van Erp Taalman. The gods of the *Iliad* and the fate of Troy. *Mnemosyne*, v. IV, n. 53, p. 385-402, 2000.

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

_____. *The Iliad: a commentary*. Books 5-8. General editor G. S. KIRK. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. V. II.

LEWIS, Charlton Thomas; SHORT, Charles. *Latin dictionary*. Based on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Oxford: Oxford University, 1963.

LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1971.

LONG, Anthony A. Morals and values in Homer. In: DE JONG, Irene (ed.). *Homer: critical assessments*. The Homeric world. London: Routledge, 1999, p. 305-331. V. II.

LÓPEZ-RUIZ, Carolina. *When the gods were born: Greek cosmogonies and the Near East*. Cambridge/London: Harvard University, 2010.

MALTA, André. *A selvagem perdição*. Erro e ruína na *Iliáda*. São Paulo: Odysseus, 2006.

MARKS, Jim. The ongoing neikos: Tersites, Odysseus and Achilles. *American Journal of Philology*, v. 126, p. 1-31, 2005.

MOREUX, Bernard. La nuit, l'ombre et la mort chez Homère. *Phœnix*, v. 21, p. 237-272, 1967.

MUELLNER, Leonard. *The anger of Achilles. Mēnis in Greek epic*. Ithaca/London: Cornell, 1996.

NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans*. Concepts of the hero in archaic greek poetry. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1999² (1. ed. 1979). Disponível em: [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy G. The_Best_of_the_Achaeans.1999](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy_G.The_Best_of_the_Achaeans.1999). Acesso em : 09/03/2019.

PARKER, Robert. *Miasma*. Pollution and purification in early Greek Religion. Oxford: Clarendon Press, 1996 (1. ed.: 1983).

REINHARDT, Karl. *Die Ilias und ihr Dichter*. Hrsg. von U. Hölscher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

SCODEL, Ruth. The word of Achilles. *Classical Philology*, v. 84, p. 91-99, 1989.

SCULLY, Stephen. *Homer and the sacred city*. Ithaca/London: Cornell University, 1990.

SEAFORD, Richard. *Reciprocity and ritual*. Homer and tragedy in the developing city-state. Oxford, New York: Oxford University, 1994.

SEGAL, Charles. *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*. Leiden: E. J. Brill, 1971.

SLATKIN, Laura. *The Power of Thetis and Selected Essays*. (Hellenic Studies Series 16). Washington D.C.: Center of Hellenic Studies, 2011.

TREU, Max. *Von Homer zur Lyrik*: Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache. (Zetemata, 12). München: C. H. Beck'sche, 1968.

VERNANT, Jean-Pierre. Peril et vertu du souillé. In: _____. *Œuvres: religions, rationalités, politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2007, p. 2005-2008. V. II.

VIAN, Francis. La fonction guerrière dans la mythologie grecque. In: VERNANT, Jean-Pierre (éd.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris, La Haye: Mouton & Cie., 1968, p. 53-68.

VLACHOS, Georges C. *Lessociétés politiques homériques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

WATKINS, Calvert. *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*. Oxford, New York: Oxford University, 1995.

WERNER, Christian. A astúcia de Aquiles no canto I da *Iliada*. *Argos*, v. 28, p. 93-103, 2004.

YAMAGATA, Naoko. *Ánax and basileús* in Homer. *Classical Quarterly*, v. 47, p. 1-14, 1997.

YASUMURA, Noriko. *Challenges to the power of Zeus in early Greek poetry*. Oxford: Bristol Classical Press, 2011.

Notas

¹ Agradeço à comissão organizadora, em especial aos professores Lorena Lopes e Olimar Flores-Jr., pelo convite para participar do colóquio *Formas do político na antiguidade. Por um elogio à democracia*, em homenagem ao Prof. José Antonio Dabdab Trabulsi (FAFICH/UFGM - 11 a 12/4/2018). Agradeço também ao editor de *Phoînix*, Fábio de Souza Lessa, pelo gentil convite e a iniciativa da organização deste volume.

² Vlachos (1974, p. 1-42) se posiciona a favor de uma visão histórica de conjunto como pano de fundo das narrativas homéricas, incluindo tanto o período micênico quanto elementos históricos até o século VIII a.C. Ver também Scully (1990, p. 2-5; p. 3 para a citação): “As a poetic construct, the Homeric description of settlements is capable of reaching backward to Mycenaean times while still reflecting eighth-century realities. If, in its essential lineaments, the Homeric portrait has reshaped inherited traditions of social organization according to an urban reality developing from the eighth century onward, it is characteristic of Homeric expression to incorporate elements from other periods with a certain equilibrium and to fit them into a relatively coherent and unified image”. Para Seaford (1994, p. 4-7), é possível ver em Homero o caráter ainda incipiente das instituições políticas arcaicas (op. cit., p. 6): “The relative weakness of the polis in the narratives reflects not only an aristocratic contempt for the emergent polis but also no doubt an informal and undeveloped stage of state formation throughout the long period in which our version of the poems was produced”.

³ Scully (1990, p. 30-31), em particular: “The Homeric model has close affinities with the Near Eastern, but it has semantically evolved beyond those models. As the polis spreads out from the Mycenaean citadel to collective aggregate,

the sacred enclosure spreads as well to embrace the whole. The result appears startling as the sacred city is perceived less in terms of the sacred and the profane and more as a differentiation between man-made and natural forms; it is a place sacred because it is infused with divinity and divine because it is a place where humankind, approaching the manner of the gods, may exist free from necessity (to paraphrase Aristotle). (...) Less hierocentric or theocratic than the Mesopotamian system, Greek religion bestow sanctity on the entire arena that sets humankind apart from nature”.

⁴ Após tecer considerações históricas de ordem diversa, Vlachos (1974, p. 19) enumera cinco diferenças estruturais entre as sociedades micênicas e as que forneceram o embasamento ideológico e institucional mais imediato ao poeta da *Iliada* e da *Odisseia*, dentre as quais destaca um “morcellement plus ou moins poussé du pouvoir politique, conjointement à la disparition de toute trace de bureaucratie administrative”. Veja-se também Seaford (1994, p. 22-23): “Homeric society has been classified, from the perspective of comparative anthropology, as the kind of pre-state society called ‘chiefdom’, or more specifically ‘low level’ or ‘immature’ chiefdom, in which there is unstable centralized direction, with the power of the political leader (*basileus*) based not on centralized institutions, stratification, or a formal apparatus of repression, but on wealth, prestige, military prowess, an informal authority over the other like-named chiefs (*basileis*), and on his ability to act as redistributor. ‘Redistribution is chieftainship said in economics’. In contrast to the more complex, centralized redistribution of more politically integrated societies such as the Mycenaean ‘palace’ economy, the redistributive function of the Homeric *basileus* is relatively modest, ‘an index of his limited ability both to exploit economically and to control politically’” (as citações destacadas são de Sahlins – *Tribesmen*, New Jersey, 1968, p. 95 –, e de Donlan – *The social groups of Dark Age Greece*, *Classical Philology*, v. 80, 1982).

⁵ Hammer (2002, em particular p. 61-62 e 79-80): “Rituals and ceremonies, including gift-giving, were connected to gradations of status. Gift-giving was a widespread practice in Achaian society, serving an important social function of recognizing another’s honor or, if necessary, compensating for honor taken from the individual.(...)Homeric society is not kept together by well-developed political institutions that serve to mediate a competitive ethos. Rather, what underlies Homeric society is how this ethos is, itself, defined within the context of a hierarchical society”.

⁶ Ver as referências às passagens da *Iliada* e os comentários de Slatkin (2011, p. 56-62), para quem o excepcional poder de Tétis de salvar outros deuses configura uma ordem paralela e mais antiga do que a ordem olímpica, porém adaptada a ela: Tétis salvou Zeus do grupo formado por Possêidon, Hera e Atena (*Iliada*

I, vv. 396-406); Tétis e Eurínome salvaram Hefesto do cativeiro de Hera (*Iliada* XVIII, vv. 394-398); Tétis salvou Dioniso de Licurgo (*Iliada* VI, vv. 130-137). Ver López-Ruiz (2010, p. 1-10, em particular, p. 5-6): “Thetis’ role, however, could be read as more ambiguous, as fostering the survival of a potential rival of Zeus. Arguably, the god of fire-working and metalworking is as instrumental as Prometheus in enabling human progress, which, added to his dubious genealogy, make him a potential rival of Zeus. (...) Following up our comparison to Near Eastern mythologies, Hephaistos finds a close counterpart in the Ugaritic and later Phoenician craftsman deity Kothar-wa-Hasis, who is instrumental in helping Baal attain his position and (like Hephaistos) builds palaces and weapons for the gods”. O estudo mais completo dos atentados ao reinado olímpico de Zeus é Yasumura (2011; cf., sobretudo, cap. 3. “The reordering of the universe”, p. 58-75).

⁷ Sobre a autoridade religiosa de Agamêmnon e sua atuação como líder religioso à frente dos sacrifícios, ver o estudo de Hitch (2009, p. 141-189 – em particular, p. 142 -143): “Sacrifice in the *Iliad* exists as a reaffirmation of the tense social hierarchy created by the expedition to Troy, an authoritarian construct in which various kings submit to the most powerful king, Agamemnon. Agamemnon initiates and carries out five of the seven enacted sacrifices (*Il.* 1.312-317, *Il.* 2.402-432, *Il.* 3.267-302, *Il.* 7.303-323 and *Il.* 19.249-268), and sacrifice is his first action after the withdrawal of Akhilleus. (...) The fact that six of the seven enacted sacrifices are strictly limited to performances orgnized by Agamemnonn demonstrates his supremacy and special ritual authority”. Um pouco mais à frente, a mesma autora sustenta (op.cit., p. 144), com diversos exemplos, que “animal sacrifice is limited to contexts that bolster Agamemnon’s authority” (cf. p. 144-176 para toda a exposição e numerosos exemplos). Sobre o tema tradicional próximo-oriental do “reinado nos céus”, ver Bouvier (2002, p. 260-262) e, sobretudo, López-Ruiz (2010, p. 84-129). Em seu influente estudo sobre a justiça de Zeus na poesia grega, Lloyd-Jones (1971, p. 8) observa que nem a *Iliada* nem a *Odisseia* informam o motivo pelo qual Agamêmnon tornou-se o chefe dos exércitos participantes da expedição contra Troia. Ver, também, KIP (2000, p. 393-394).

⁸ Scully (1990, p. 61) ressalta a ambiguidade da cidade homérica: “Much like the technological and sacred dimensions of a city wall, the Homeric city, both ‘sacred’ and ‘of mortal men’ (*polis meropōn anthrōpōn*), is a paradoxical union of divinity and mortality; its omnipotence is ephemeral, its belief in the eternal illusory”. Vejam-se, ainda, p. 82-89 e, sobretudo, p. 125: “the gods can see man’s greatest and most sacred achievement - the city - only in terms of its inevitable futility (...) the city’s inability to secure its aggressive claims (i.e., to be *arrektos*, unbreakable), more than the crimes of Laomedon and Paris, helps explain the tragic weakness of Hektor and bring about his death and Troy’s downfall”.

⁹ Nagy (1999), capítulo 11: “On strife and the human condition”, em particular §§ 10-16, p. 218-221, em que o autor salienta as semelhanças entre a trama principal da guerra de Troia, tal como apresentada em Homero e na *Etiópida*, e os relatos hesiódicos do mito de Prometeu. Após citar Proclus, *Crestomatia* 102, linhas 12-17 (fr. 102.14 Allen dos *Cípria*), o autor observa (§ 12, p. 218-219): “The *éris* ‘strife’ and *neikos* ‘quarrel’ then extend to the human dimension, as Paris is asked to judge which of the three goddesses is supreme (102.16–17). Paris of course chooses Aphrodite and wins Helen, whose abduction causes the Trojan War; it too is directly called *éris* in the *Cypria* (fr. 1.5 Allen). The reference by Menelaos to Helen’s abduction in the *Iliad* motivates the Trojan War in this way: εἴνεκ’ ἐμῆς ῥιδος ‘on account of my *éris*’ (*Iliad* III 100). So also when the doomed Hektor is about to be killed by Achilles, he calls the abduction of Helen νεῖκεος ἀρχή ‘the beginning of the *neikos*’ (*Iliad* XXII 116)”. Ver, ainda, § 16, que cita *Iliada* (XXIV, vv. 29-30), para exemplificar a contraposição entre νεῖκέω (‘censurar’, ‘recriminar’, ‘provocar’) e αἰνέω (‘aprovar’, ‘elogiar’), em que Páris recrimina Hera e Atena e aprova Afrodite.

¹⁰ Irmischer (1950, cap. 3, “Erscheinungsformendes Götterzorns”, p. 27-39), em particular p. 28-29 (tradução nossa): “Com um posicionamento tão central da τιμή na vida do homem arcaico, torna-se compreensível que o menor atentado à honra evoque nele a irritação mais intensa, inflamando uma cólera que conclama todas as forças do corpo e da alma para voltarem-se contra aquele que ameaça os últimos valores, opondo-se com isso àquele que ataca as raízes da existência humana. Por esse motivo, a cólera consome a principal emoção desses homens e integra tão necessariamente sua existência quanto o μένος (‘ardor combativo’), a própria vida”.

¹¹ HOMERO. *Iliada* I, vv. 90-91: (...) οὐδ’ ἦν Ἀγαμέμνονα εἵτης, / ὃς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὖχεται εἶναι.

¹² Ver em particular HOMERO. *Iliada* I, vv. 173-178: φεῦγε μάλ’, εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται· οὐδέ σ’ ἔγωγε / λίσσομαι εἴνεκ’ ἐμείο μένειν· πάρ’ ἔμοιγε καὶ ἄλλοι, / οἳ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεὺς. / ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι διοτρεφέων βασιλῆων· / αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε. / εἰ μάλα καρτερός ἔσσι, θεός που σοὶ τό γ’ ἔδωκεν.

¹³ HOMERO. *Iliada* I, vv. 4-5: ... αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεύχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσι τε πᾶσι.

¹⁴ Para os sentidos de ἐχθρός, στυγερός e termos cognatos ou correlatos, veja-se Ebeling (1885) s.v. ἐχθος: ‘inimicitia’, ‘odium’; s.v. ἐχθρός: “odiosus”; s.v. στυγέω: (a) “timeo”; (b) “odio, abhorro”; s.v. στυγερός: (1) ‘invisus, detestandus’; (2) “luctuosus, tristis”; s.v. στύγος; ; s.v. Στύς: cf. στυγέω, ‘quam timeamus et abhorremus’; Cunliffe (1963) s.v. ἐχθος: (1) “disfavour, enmity”; (2) “a

taking of offence, a falling into enmity”; s.v. ἔχθω: ; s.v. ἐχθρός: (1) “hated, hateful”; (2) “of things and abstractions, distasteful, disliked, loathed”; (3) “in neutr. with infinitive in impersonal construction: to be distasteful or displeasing to do”; s.v. στυγέω: (1) “to regard with dread and loathing, shrink from the sight of; to be aghast at, sicken at the sight of; to regard with aversion, shrink from contact with; to regard with disfavour, treat slightly; s.v. στυγερός: (1) “to be shuddered at, causing dread, loathing, aversion or distate, dreadful, loathsome, hateful, distasteful”; (2) “as a general (and more or less conventional) epithet of discommendation, hated, dreaded, dread, direful, baleful, chilling or the like”; Chantraine (1999⁷) s.v. ἔχθος: “hostilité, haine, avec deux exemples homériques (*Il*.3.416 et *Od*.9.277)”; s.v. ἐχθρός: “haï, odieux, etc.”; s.v. στυγέω: “avoir horreur de, abhorrer, éprouver de la répulsion; se sens et plus physique, donc plus fort que celui de μισέω (Homère, Hérodote, poètes prose tardive)”; s.v. Στύξ: “un nom-racine (...) fleuve des Enfers (Hom., etc.), source glaciale en Arcadie (Her., Stra., Paus.), d’où l’adj. Στύγιος (trag.); aussi comme appellatif, ‘horreur’, ‘haine’ (Alciphr.), ‘froid glacial’”; Frisk (1973-1991) s.v. ἔχθος: “Haß, Groll”; s.v. ἐχθρός: “verhaßt (so immer Hom.); gehässig, verfeindet, m. Feind”; s.v. στυγέω: “hassen, verabscheuen, sich scheuen (ep. poet., Hdt. u. esp. Prosa)”; s.v. στυγερός: “verhaßt, haßerfüllt, abscheulich”; s.v. στύγιος: “Haß, Gegenstand des Haßes”; s.v. Στύξ: “Fluß der Unterwelt (Hom. usw.) mit Adj. Στύγιος (Trag. u.a.), Namen eines Arkadischen Bergbaches mit Eiskaltem Wasser, auch appellativ ‘Haß, Abscheu’ (Alkiphr.), pl. ‘Eisekälte’ (Thphr.)”; Beekes (2010) s.v. ἔχθος: “hatred, enmity”; s.v. ἐχθρός: “‘hated’, thus always in Homer; ‘hateful’, substantivized ‘enemy’ (Hesiod, Pindar)”; s.v. στυγέω: “to hate, detest, abhor, hold back (Il., epic poet., Hdt. and late prose). (...) στυγερός: hated, full of hate, detestful (Il., epic poet.)”.

¹⁵ Tanto ἐχθρός quanto στυγερός podem ser traduzidos por ‘odioso’ ou ‘abjeto’ para exprimir a repulsa da morte (a decomposição de corpos mortos, as divindades da morte, os guerreiros sanguinários, etc.). Entretanto, segundo minha interpretação, enquanto στυγερός exprime na epopeia homérica a repulsa por alguém que pertence ao mesmo nível hierárquico (ambos imortais, ambos mortais, ambos reis, etc.), ἐχθρός tende a exprimir a abjeção considerada de um ponto de vista superior, em particular, no superlativo (como veremos em seguida), da posição de um rei que censura um outro rei circunstancial ou permanentemente subalterno. Por esse motivo, traduzo ἐχθρός por ‘execrável’, termo que se origina do verbo latino *exsequor* (de *exsequor*), ‘perseguir até o fim’, ‘perseguir’, ‘seguir’ (LEWIS; SHORT, 1963, s.v.: ‘to follow to the end’, ‘pursue’, ‘follow’), podendo aludir, ainda que indiretamente, à ‘superioridade’ de quem persegue, por visar vencer ou dominar o perseguido. Para contrastar, reservo a tradução por ‘abominável’ para στυγερός, uma vez que a repulsa pela proximidade ou

contato com a morte que ele e seus cognatos e correlatos também exprimem diz respeito, segundo minha interpretação, a situações que acontecem no interior de um mesmo nível hierárquico.

¹⁶ Para uma perspectiva antropológica mais ampla sobre o tema, veja-se Douglas (1984; 1. ed., 1966).

¹⁷ Parker (1996, p. 114-115 e 124-125 para a citação): “It is obvious that murder-pollution differs in important respects from those caused by birth and death. All these pollutions are produced by breaches of order, but the source of disturbance is quite distinct in the different cases. Murder-pollution is caused by an unnatural act, and for this reason is virtually identified, as we saw, with the anger of the man unnaturally killed. This anger then directs itself in ways that in theory enforce the expulsion of the killer from the community, birth- and death-pollution, by contrast, merely cause those most affected to lie low for a while”.

¹⁸ Parker (1996, p. 133-134): “But in Homer the dead can intervene to nudge the living and remind them of their duties; maltreatment of a corpse provokes divine revenge, and the Erinyes ensure that each member of a family pays to the others their due. It seems inevitable that the victim’s kin would have been exposed to supernatural danger as well as public scorn if they failed to seek revenge. // Thus, of the bundle of phenomena that constitute, or are explained by, pollution in the classical texts we find in Homer the killer’s exile, divine anger provoked by particular forms of killing, and the potential at least for ghostly sanctions against inactive kin. The actual metaphor of pollution is absent, but there exists an epithet *miaiphonos* (it is applied to Ares) which means, presumably, ‘one who kills in a polluting way’ and in later texts is applied to the most culpable murderers”. Como exemplos, o autor cita *Iliada* (XXIII, vv. 65-67, e XXII, v. 358). Vejam-se também Moreux (1967), em particular p. 240-241, e Segal (1971, p. 9-17), para quem (p. 13) “the exposure and mutilation of a dead warrior’s corpse does indeed arouse in Homer repugnance and even some measure of moral outrage”. Sobre o mesmo tema, particularmente no que diz respeito a Ares, ver, ainda, Garcia Jr. (2013, p. 210-229) e Dourado-Lopes (2014). Sobre a crítica de Agamêmnon à combatividade excessiva de Aquiles, ver Lloyd-Jones (1971, p. 11-12) e Malta (2006, cap. 6: “A perdição de Aquiles: cantos 9-24”, p. 149-306).

¹⁹ HOMERO. *Iliada* I, vv. 233-246; vv. 238-239 para a citação: νῦν αὐτὲ μιν υἱὲς Ἀχαιῶν / ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας / πρὸς Διὸς εἰρύεται. Para δικασπόλοι sigo Bechtel (1914, s.v.), para quem o termo seria formado, com certa probabilidade, pela associação de δίκας, ‘julgamentos’ (acusativo plural) e σκέπτομαι, ‘examinar’.

²⁰ Sobre a relação entre a crise de autoridade de Agamêmnon e a ameaça de perecimento do exército, ver, sobretudo, Garcia Jr. (2013, p. 46-56 e 159-174).

Sobre a compreensão do poder real entre os indo-europeus a partir dos laços de consanguinidade, ver Watkins (1995, p. 8): “Most scholars today assume these words for ‘king’, ‘lord’, ‘god’ are related to the Hittite verb *has-/hass-* ‘beget’, ‘engender’, ‘produce’, from **h₂o/ans-*. Ferdinand Sommer as early as 1922 noted the parallelism of Hittite *has-/hass-* ‘engender’ beside *hassu-* ‘king’ from a single root, and the family of English *kin* etc. beside the family of English *king* (Germanic **kuningaz*) from another single IE root **genh₁-*, also meaning ‘engender’. The ruler was looked upon as the symbolic generator of his subjects; the notion is still with us in the metaphor ‘father of his country’, translating the even clearer Latin figure *pater patriae*”.

²¹ Na conversa com Atena, Aquiles se refere à ὕβρις de Agamêmnon em Homero (*Iliada* I, v. 203) e a deusa concorda com essa acusação nos versos 213 e 214: “E terás tantos quantos três vezes de esplêndidos dons / por causa dessa prepotência! Contem-te e nos acata” (καί ποτέ τοι τρίς τόσσα παρέσσειται ἀγλαὰ δῶρα / ὕβριος εἵνεκα τῆσδε· σὺ δ’ ἴσχειο, πείθεο δ’ ἡμῖν.). Para a expressão homérica “odiado por todos os deuses”, ver Treu (1968, p. 25-27), que cita os exemplos de Belerofonte (*Iliada* VI, vv. 155-211), Licurgo (*Iliada* VI, vv. 128-143), Idas (*Iliada* IX, vv. 558-564), o aedo Tamiris (*Iliada* II, vv. 594-600) e a mortal Niobe (*Iliada* XXIV, vv. 602-617), transformada em pedra “pela vontade dos deuses”. Ver, ainda, meu estudo da expressão “odioso tal como o portão de Hades” em *Iliada* (IX, vv. 312-313), e *Odisseia* (XIV, vv. 156-157) (DOURADO-LOPES, 2014), em que ainda traduzi ἐχθρός por ‘odioso’, tendo vindo, posteriormente, a preferir ‘execrável’.

²² Ver, em particular, Homero (*Iliada* II, vv. 220-224): ἐχθιστος δ’ Ἀχιλλῆϊ μάλιστ’ ἦν ἡδ’ Ὀδυσῆϊ· / τὼ γὰρ νεικεῖσκε· τότ’ αὖτ’ Ἀγαμέμνονι δίφ / ὀξέα κεκληγὼς λέγ’ ὀνείδεα. τῷ δ’ ἄρ’ Ἀχαιοὶ / ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ’ ἐνὶ θυμῷ. / αὐτὰρ ὁ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νείκεε μύθο·

²³ Cf. o preciso estudo de Kip (2000).

²⁴ Sobre Tersites, veja-se Nagy (1999), cap. 14, em especial §§ 12-14, que o interpreta como uma composição da poética do escárnio, típica do jambo (§ 14, p. 261-262, para a citação): “Thersites in the *Iliad* gets blame for having given blame. He dares to reproach Agamemnon (*Iliad* II 225–242), and the narrative introduces his words with *neikee* ‘made *neikos*’ (*Iliad* II 224), then concludes them with *pháto neikeíōn* ‘spoke making *neikos*’ (*Iliad* II 243). Thersites is in turn reproached by Odysseus himself (*Iliad* II 246–264), whose own words of blame are introduced with *ēnīpape* ‘reproached’ (*Iliad* II 245) and concluded with his actually beating Thersites (*Iliad* II 265–268)”. Veja-se, também, Marks (2005, p. 27-28), que contextualiza ainda mais amplamente a relação do episódio com o escárnio, acrescentando-lhe rica informação histórica e literária, e conclui: “if

the *Iliad* constructs Thersites as a *basileus*, it is necessary to modify reconstructions of ancient Greek social institutions that treat the Iliadic Thersites scene as evidence for class conflict. That such conflict occurred is not in question; what I hope to have demonstrated is that the *Iliad*'s construction of the categories of classes and masses is less transparent than is generally believed. (...) The 'worst of the Achaians' is defined, by my interpretation, not in terms of social class but in terms of his relationship to the "anti-epic" genre of *iambos*, which was itself a vehicle for elite insider discourse. Thersites is the worst of the Achaians who count, which means he is the worst '*basileus* and man of standing'". Para um exemplo da visão oposta, criticada por Marks, veja-se Hammer (2002, em particular p. 61-63).

²⁵ HOMERO. *Iliada* II, vv. 244-277, sobretudo, na fala de Odisseu, vv. 246-247 e 274-277: "Tersites de fala indistinta, embora sendo mavioso orador, / contém-te, não queira sozinho provocar reis! [μηδ' ἔθελ' οἷος ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν.] / Digo, da minha parte, não haver mortal pior do que ti, / quantos juntos com os Atridas vieram sob Ílion. / Então, contendo tua boca, não falarias aos reis / nem lhes proferirias ofensas, guardando o retorno! [...] Agora isto de grandioso entre os argivos fez, / este que o caluniador e insultador reteve das assembleias! / Mas por muito tempo não o lançará de novo seu ânimo viril / para afrontar os reis com palavras ofensivas!" [... νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν, / ὃς τὸν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ' ἀγοράων. / οὐ θῆν μιν πάλιν αὖτις ἀνήσει θυμὸς ἀγῆνωρ / νεικεῖν βασιλῆας ὀνειδείας ἐπέεσσιν.].

²⁶ De Jong (2004, p. 101-123), capítulo 4: "Complex narrator-text (embedded focalization)", item 4.1. O texto de narrador complexo é simbolizado pela fórmula NF [F C], em que N exprime 'narrador', F 'focalizador', Fe (do inglês 'focalizee') ² 'aquele para quem se focaliza', C 'personagem' (do inglês 'character') e 'x' a indefinição do acaso (ou seja, C = 'um personagem ao acaso'); os colchetes indicam que a fala / pensamento / sentimento do personagem 'x' é mencionado(a), em geral de modo vago, mas não citado(a) literalmente. Segundo esses elementos, a autora define o texto de narrador complexo da seguinte maneira (op. cit., 101): "the NF temporarily hands over focalization (but not narration) to one of the characters, who functions as F and, thereby, takes a share in the presentation of the story. Recipient of the F²'s focalization is a secondary focalizee (Fe)".

²⁷ De Jong (2004, p. 118-119), que ressalta (p. 119) que "os personagens que focalizam aparecem no texto no dativo" e cita a qualificação de Tersites como "o mais execrável" (HOMERO. *Iliada* II, v. 220), entre outros exemplos de focalização embutida implícita (IX, v. 173, sobre Nestor para todos os gregos; XIV, v. 158, sobre Zeus para Hera, e XVII, v. 584, sobre Fênopo para Heitor). Mas o

caso de Tersites é o único em que o adjetivo exprimindo a focalização aparece no superlativo, enfatizando-a ainda mais (já que os superlativos são raros fora do discurso direto, como lembra a autora, p. 120, a respeito de outro exemplo de focalização embutida implícita, em VI, vv. 294-295). Ver, ainda, p. 118-122 para todos os exemplos e p. 122-123 para as observações finais.

²⁸ HOMERO. *Iliada* V, vv. 889-891: μή τί μοι, ἄλλοπρόσαλλε, παρεζόμενος μινύριζε. / ἔχθιστος δέ μοί ἐστι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν· / αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.

²⁹ Sobre Ares, ver Burkert (2011, p. 259-261, tradução minha), que ressalta a inferioridade e o caráter desprezível do deus em relação aos outros: “Na *Iliada* Ares é sempre contraposto a Atena, e isso regularmente em seu desfavor; ele já fica do lado dos perdedores ao final, o lado troiano. (...) Ares é a personificação de tudo que é odioso na guerra; o brilho da vitória, Nike, fica com Atena. Por isso é que o lar de Ares é a terra bárbara selvagem, Trácia”. De vez em quando, os exércitos que levam a guerra faziam sacrifícios para Ares, mas havia poucos cultos de templo para ele (op. cit., p. 260). Ver, também, Erbse (1986, p. 156-168, tradução minha), em particular sobre como os epítetos do deus exprimem seu caráter sanguinário (p. 156): “Ele possui um desejo insaciável de guerra (ἄτος πολέμοιο, ‘insaciável de guerra’), ele é um dizimador de homens (αἰδηλος, ‘aniquilador’, ἀνδροφόνος, ‘assassino de homens’, μαιφόνος, ‘assassino maculado de sangue’ ou ‘que macula com sangue’), ele se enfurece (μαινόμενος, ‘enfurecido’), traz a aniquilação sobre os homens (βροτολογός, ‘produtor de desgraças aos mortais’, οὐλος ‘matador’), e lhes providencia lágrimas (πολύδαρκος, ‘criador de muitas lágrimas’).” O próprio nome de Ares é empregado na *Iliada* como um substantivo comum com o sentido de ‘guerra’ (p. ex. *Iliada* II, v. 381; BURKERT, 2011, p. 259; ERBSE, 1986, p. 166-167).

³⁰ As menções à ‘perturbação’ (*atē*) na *Iliada* só acontecem nas falas dos principais personagens, todas em momentos particularmente importantes da narrativa: na queixa de Aquiles a Tétis (I, vv. 408-412); na fala de Agamêmnon aos chefes aqueus reunidos em assembleia no episódio conhecido na antiguidade como ‘*peira*’, ‘prova’ (II, vv. 110-118); na prece em que Agamêmnon pede ajuda a Zeus (VIII, vv. 236-237); nas instruções dadas por Agamêmnon para que Nestor tente persuadir Aquiles a retornar ao combate, prometendo-lhe presentes de compensação (IX, vv. 17-20), e acatando as críticas do ancião, como veremos em seguida (IX, vv. 115-116). Essas importantes passagens antecipam a narrativa da expulsão da *divindade* ‘Perturbação’ (*Atē*) do Olimpo por Zeus (*Iliada* XIX, vv. 78-144), que explicaria a atividade da deusa entre os homens. Para uma rica exposição do tema no poema, veja-se Malta (2006), que traduz o termo por ‘Perdição’, analisa todas as ocorrências e interpreta os vínculos com as ‘Preces’

(*Litai*, pp. 51-64). Para o vínculo entre a *Atē* e Zeus nas falas de Agamêmnon, ver, em especial: op. cit., p. 34-35. O caráter pessoal e parcial da explicação de Agamêmnon foi observado com muita propriedade por Davies (1995, p. 7-8), que cita Shakespeare, *King Lear* (4.1.36-37 e 5.3.70-71), e compara as passagens em que Nestor, Agamêmnon e Aquiles propõem explicações sobre o comportamento dos envolvidos na querela (respectivamente nos cantos IX, XIX e XXIV).

³¹ HOMERO. *Iliada* IX, vv. 154-161: ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύρρηγες πολυβοῦται, / οἳ κέ ἐ δωτίνησι θεὸν ὧς τιμήσουσι / καὶ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας. / ταῦτά κέ οἱ τελέσαιμι μεταλήξαντι χόλοιο. / δμηθήτω· Αἴδης τοι ἁμείλιχος ἦδ' ἀδάμαστος, / τοῦνεκα καὶ τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων· / καὶ μοι ὑποστήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι / ἦδ' ὅσσον γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι.

³² Sobre a vulnerabilidade do poder real na *Iliada*, veja-se Griffin (1995, ad HOMERO. *Iliada* IX, v. 69), que se refere às ocorrências de βασιλεύτερος, ‘mais rei’, em *Iliada* (IX, vv. 169 e 392), e de βασιλεύτερον γένος, ‘estirpe mais real’, em *Odisseia* (XV, v. 533), comparando-os com a ocorrência de κύντερον, ‘mais canino’, em *Odisseia* (XV, v. 483), e comentando: “The word is perhaps motivated in part by attempts in the Dark Age to understand the position of Agamemnon, as in some forgotten sense supreme”. Veja-se, na mesma obra, também a nota sobre *Iliada* (IX, vv. 97 ss).

³³ Moreux (1967) e Finkelberg (2011, III, s.v. ‘Hades’).

³⁴ HOMERO. *Iliada* XV, vv. 188-195: Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσω. / τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς· / ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ / παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζῶφον ἡερδόντα, / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι· / γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. / τὼ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος / καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ. Compare-se vv. 165-167 com vv. 181-183.

³⁵ Cf. Burkert (2005, p. 37). Os deuses sorteiam e assim o Céu, o Mar e o Mundo Inferior foram atribuídos aos três mais importantes entre eles, a Anu, Ea e Enlil no mito mesopotâmico, e a Zeus, Possêidon e Hades, em Homero.

³⁶ Diferentemente do português, em grego a forma feminina ξυνή distingue-se do masculino ξυνός e do feminino ξυνόν, de modo a também caracterizar uma silepse de gênero em Homero (*Iliada* XV, v. 193).

³⁷ “Gifts and killing establish analogous reciprocities which are in their frequent mention in the background positively evaluated or at least unproblematic. In the central narratives, on the other hand, gifts are ineffective and vengeance creates a crisis which requires the intervention of deity. Achilles’ rejection of Agamemnon’s gifts leads eventually to the violence inflicted on the body of

Hector, which, although warfare not vendetta, is nevertheless inflicted as revenge for killing. The intervention of deity is required to ensure the exchange of compensation and kills the suitors. As a result, vendetta seems inevitable. For although the dead have living relatives, exile for the killers and payment to the relatives both seem incompatible with the overall movement of the narrative” (SEAFORD, 1994, p. 28).