

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

ANA PENHA GABRECHT

O PODER E O SAGRADO NA IDADE DAS TREVAS

A CONFIGURAÇÃO SIMBÓLICA DA REALEZA HOMÉRICA

VITÓRIA  
2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

ANA PENHA GABRECHT

O PODER E O SAGRADO NA IDADE DAS TREVAS:  
A CONFIGURAÇÃO SIMBÓLICA DA REALEZA HOMÉRICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória  
2006

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

G117p Gabrecht, Ana Penha, 1980-  
O poder e o sagrado : a configuração simbólica da realeza homérica /  
Ana Penha Gabrecht. – 2006.  
151 p.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,  
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Homero - Ilíada. 2. História antiga. 3. O Sagrado. 4. Reis e  
governantes. 5. Grécia - História. I. Silva, Gilvan Ventura da. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 93

---

ANA PENHA GABRECHT

O PODER E O SAGRADO NA IDADE DAS TREVAS:  
A CONFIGURAÇÃO SIMBÓLICA DA REALEZA HOMÉRICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2006.

Comissão Examinadora:

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Neyde Theml  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Membro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Pereira Campos  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carla Francalanci  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha mãe, por sempre haver incentivado meus estudos e ter desenvolvido em mim o gosto pelo saber.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, pela dedicação e atenção que me vem devotando, não só no Mestrado, mas desde a graduação. Pela paciência com meus erros e por seus ensinamentos tão valiosos que me fizeram ser o que sou hoje.

Aos membros da Banca de Qualificação, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Carla Francalanci e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Campos, pelas importantes observações que me fizeram atentar para aspectos do trabalho que passaram despercebidos.

Às funcionárias da Biblioteca Central da Ufes Isabel Eugenia Nascimento e Maria de Fátima Velloso, pela disposição e boa vontade em buscar artigos necessários à pesquisa, por intermédio do sistema Comut.

Às bibliotecas de Letras e de História/Geografia da FFLCH da USP, de onde trouxe grande parte da bibliografia utilizada nesta dissertação.

À Érica Cristhyane Morais da Silva, por dividir comigo as alegrias e as tristezas de toda essa jornada que percorremos juntas.

A Miguel Marvila, pela ajuda, pelo incentivo e por acreditar na minha capacidade em todos os momentos.

Aos amigos Thiago Brandão Zardini, Paulo Roberto Tigges Júnior, Heloísa Corona Guerze e Giovanna Entringer, pelo companheirismo e pelos bate-papos descontraídos que certamente ajudaram a amenizar as dificuldades dessa jornada.

Aos alunos da disciplina “Paganismo e Cristianismo no Mundo Antigo”, por me haverem ajudado nessa nova experiência de lecionar no Ensino Superior.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por ter fornecido bolsa de estudos, de primordial importância para o bom andamento da pesquisa.

Ao Eder, que reapareceu na minha vida ao final deste trabalho, pelo apoio e pela paciência.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1: O MUNDO HOMÉRICO E SEUS ANTECEDENTES .....	24
A civilização micênica .....	24
Os Séculos Obscuros .....	35
Luzes entre as trevas: as epopéias homéricas .....	45
CAPÍTULO 2: DO <i>ANAX</i> AO <i>BASILEUS</i> .....	56
O <i>anax</i> e o mundo micênico .....	56
Micenas em Homero .....	64
A realeza em Homero .....	73
O conselho e a assembléia .....	84
CAPÍTULO 3: O PODER E O SAGRADO NA IDADE DAS TREVAS .....	94
As relações entre deuses e homens .....	94
Homero e a honra .....	111
O cetro real e sua simbologia .....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	143

## RESUMO

O período de História grega compreendido entre os séculos XII e VIII a.C. ficou conhecido pela historiografia como Idade das Trevas. É assim chamado por ter ocorrido na Grécia o desaparecimento da escrita e uma acentuada redução da produção material. Sendo assim, o que se sabe dessa época é baseado principalmente no relato da poesia transmitida oralmente de geração em geração por poetas conhecidos como *aedos*. Homero, se de fato existiu, foi um desses *aedos*. Atribui-se a esse poeta duas obras de grande porte classificadas quanto ao gênero como epopéias: a *Ilíada* e a *Odisséia*. Apesar de se considerar que Homero teria vivido durante o século VIII a.C., os poemas a ele imputados possuem elementos que remontam até mesmo ao século XII a.C. ou a ainda antes.

As epopéias homéricas revelam-se como importantes fontes para o estudo das relações de poder na Idade das Trevas. A *Ilíada*, escolhida como principal fonte para esta pesquisa, é bastante ilustrativa quanto à relação do poder com o sagrado. Por meio do poema é possível perceber que, no mundo homérico, o poder do rei — chamado de *basileus* — é corroborado pelos elementos simbólicos que o cercam. O rei homérico reveste-se de símbolos sagrados, como o cetro celestial, dado pelo próprio Zeus, porta o título de *anax*, assim como Zeus, e conta com a proteção pessoal dos deuses. Tudo isso contribui na delimitação de sua posição hierárquica nessa sociedade e o liga ao mundo sobrenatural fazendo um ser diferenciado dos demais. A acumulação de *geras* (“privilégio”) e *time* (“honra”), conseguida por intermédio de ações heróicas e dada pelo

próprio Zeus, também auxilia na delimitação da posição do *basileus*. Isso permite chegar a uma definição de realeza homérica fortemente ligada às divindades.

## ABSTRACT

The centuries XII<sup>th</sup> to VIII<sup>th</sup> b.C. of the Greek history period has been known by the historiography as Dark Ages. It is Dark Ages because in the Greece, in that time, the writing disappeared and it happened a notable reduction of material production. In such case, any information that we have about this age is specially based on the narratives of the poetry transmitted orally through generation by generation by poets known as *aiodos*. Homer was an aedos if he really existed. Ascribe him two great works assorted like epopee: the *Iliad* and the *Odissey*. Although to ponder that Homer has been lived during the VIII<sup>th</sup> b.C., the poems have elements that report the century XII<sup>th</sup> b.C. or before.

The Homeric epics are important primary source to study power relations in the Dark Ages. The *Iliad*, as the main source for this research, gives us examples of the relation between the power and the sacred. Through this poem, it is possible realize that in Homeric world the power of the king — known as *basileus* — is confirmed by symbolic elements that surround him. The Homeric king overlay himself with sacred symbols as the celestial scepter given by Zeus. Further the king bears the title *anax* which is similar to the title of Zeus and this king has a personal divine protection. All this aspects delimitate the social position of *basileus* in this society connecting him with the supernatural world because of this the king became himself a different human being. The accumulation of *geras* (“advantage”) and *time* (“honour”), gained through heroic actions and given by Zeus, also help in the delimitation of *basileus* position. This allows us to reach a definition of homeric kingship strongly connected with the divinities.

*À minha mãe*

## INTRODUÇÃO

Com o tema proposto, pretende-se fazer um estudo baseado na poesia épica de Homero, com o intuito de compreender a configuração simbólica da realeza grega dos séculos XII ao VIII a.C., recorte temporal batizado pela historiografia de Período Homérico ou Séculos Obscuros ou, ainda, Idade das Trevas. A intenção é analisar a mística em torno da figura do rei, suas características divinas, seus atributos materiais e espirituais, suas virtudes, para assim construir uma imagem da *basileia*<sup>1</sup> (“realeza”) homérica e entender sua conexão com o sagrado.

Com a utilização da *Iliada*, atribuída a Homero, pretende-se, inicialmente, analisar as relações de poder dentro da organização social da Idade das Trevas para, assim, compreender a forma como a realeza homérica configura-se no plano das representações e visualizar de que forma as estruturas sagradas auxiliam na construção e manutenção dessa realeza.

Nesta dissertação parte-se da hipótese de que, no Período Homérico, o poder do *basileus* (“rei”) é corroborado pelos elementos simbólicos que o cercam. É certo que a sociedade homérica situa-se em um período intermediário, de transição entre o mundo micênico<sup>2</sup> e o mundo da *polis*. Na passagem do *anax* – rei micênico — para o *basileus* — rei homérico — ocorre a fragmentação do poder real, que resulta em crise da soberania. No entanto, alguns aspectos da realidade micênica foram reelaborados, constituindo assim, no mundo homérico, uma realidade bem distinta, mas que ainda guarda características que o aproximam da natureza sagrada do *anax*. Essas

---

<sup>1</sup> Ao longo da dissertação optei pela transliteração dos termos gregos e pela sua não acentuação.

<sup>2</sup> A civilização micênica desenvolveu-se durante a chamada Idade do Bronze, aproximadamente entre 1400 e 1200 a.C.

características podem ser seus atributos divinos, como o fato de ser auxiliado diretamente pelos deuses do Olimpo; sua genealogia, que remonta quase sempre a Zeus; ou, ainda, seus atributos materiais, como o cetro, transmitido ao soberano Agamêmnon pelo próprio Zeus.

A *Ilíada* foi a fonte primária escolhida para pesquisa devido a sua pertinência a este estudo. Sendo um poema de guerra, é a obra que melhor representa a moral heróica, o código de valores do guerreiro. Tendo como pano de fundo a Guerra de Tróia, pode-se ver aí a atuação de dezenas de reis em combate, liderando tropas e exercendo suas prerrogativas reais. No mundo homérico, é em tempo de guerra, muito mais que em tempo de paz, que o herói<sup>3</sup> — na maioria das vezes, um *basileus* — pode mostrar suas habilidades e assim assegurar sua posição na hierarquia social.

As pesquisas recentes têm apontado que ambas as obras atribuídas a Homero — a *Ilíada* e a *Odisséia* — não seriam trabalho de um mesmo homem. O mais provável é que sejam fruto do esforço de dois ou mais poetas. Se de fato existiu um Homero, crê-se que somente a *Ilíada* tenha sido composta por ele. Estudiosos têm mostrado que é provável uma diferença de uns cinquenta anos entre uma epopéia e outra (Finley, 1988; West, 1999). Apesar de tanto a *Ilíada* quanto a *Odisséia* fazerem parte de uma mesma tradição cultural e serem provenientes do mesmo momento histórico, não se deve

---

<sup>3</sup> Na *Ilíada*, herói se refere ao guerreiro que vive e morre pela busca de honra (*time*) e glória (*kleos*). Basicamente alude à nobreza. Para Finley (1988:27-8) a palavra herói é um termo genérico que designa toda a aristocracia e que, por vezes, parece englobar todos os homens livres. Este sentido é particularmente perceptível na *Odisséia* quando Atena pede a Telêmaco — filho de Odisseu, rei de Ítaca — que convoque a assembléia dos heróis aqueus (*Od.*, I, 272), ou seja, a assembléia regular de Ítaca. Schein (1984: 69) argumenta que o vocábulo parece estar etimologicamente ligada a palavra *hore* (estação). *Hore*, em Homero, tem um sentido particular de “estação da primavera”, levando Schein a comparar analogamente o herói como aquele que esta em sua plenitude, como as flores na primavera. Para isso, o autor utiliza uma famosa passagem da *Ilíada* em que os homens são comparados à vegetação de primavera (*Il.*, VI, 146-50): “Símile à das folhas, a geração dos homens: o vento faz cair as folhas sobre a terra. Verdecendo, a selva enfolha outras mais, vinda a primavera. Assim, a linhagem dos homens: nascem e perecem.”

trabalhar com elas como se fossem uma coisa só. Ambas possuem suas especificidades. A *Odisséia*, por exemplo, por ser posterior, apresenta peculiaridades que a aproximam muito mais do mundo da *polis* do que a *Ilíada*. Na *Odisséia* percebe-se o início de um progressivo abandono de algumas práticas típicas da Idade das Trevas, como a valorização da moral heróica, da morte gloriosa em campo de batalha, por exemplo. Isso não significa que o poema não pertença ao mundo de Homero e nada possa dizer sobre a realidade. Pelo contrário. Nesta dissertação, entretanto, ela será utilizada apenas como um complemento às informações retiradas da *Ilíada*.

O referencial teórico para a análise da documentação provém da História Conceitual, da História Cultural e da Antropologia Política. Nos últimos tempos, o historiador tem-se aproximado bastante das teorias e métodos dessas três áreas do conhecimento. Com a “crise dos paradigmas” que se abateu sobre as Ciências Humanas no início do século XX, foi preciso reformular a História, com base em novos fundamentos. Emergiu daí uma “Nova História”, que ultrapassou as velhas narrativas sobre fatos cronológicos e vidas de grandes governantes. Essa “reconstrução” deu-se baseada, principalmente, no empréstimo do instrumental teórico de outras disciplinas sociais, essencialmente a Sociologia, a Antropologia e a Economia, mas também da Geografia e até mesmo de ciências como a Biologia e a Climatologia (Fontana, 1998:170-1). Sendo a História um campo em expansão, muitos termos de outras áreas do conhecimento foram apropriados por ela (Mendonça, 1994:14).

A emergência de uma História conceitual ocorre nesse contexto. Surge em oposição àquela História narrativa preocupada com tratados e batalhas. A nova forma de pensar a História que se vai delimitando ao longo do século XX acabou por impulsionar a conceituação para mais longe, diferentemente do que faziam os historiadores de

outrora com suas fontes. Utilizar os conceitos é extremamente importante para a História, pois são eles que a distinguem do romance histórico ou das próprias fontes documentais que utiliza. Nesse sentido, os conceitos são necessários para a interpretação de uma “realidade” que existe independente de ser concebida distintamente (Veyne, 1995:70).

Cada ciência usa seus próprios conceitos para divulgar seus conhecimentos. Conceitos podem ser definidos como expressões denotativas de uma abstração formada pela generalização a partir de específicos. É necessário que eles reflitam, com o maior rigor possível, as forças que operam no mundo. O historiador deve buscar nesses conceitos a expressão mais adequada para se referir ao que pensa ocorrer na realidade empírica. A função dos conceitos é, então, a de representar a realidade ou aspectos da realidade (Mendonça, 1994:16).

Um problema com o qual o historiador tem sempre que se confrontar é o subjetivismo, pois as possibilidades de tipologia em história são múltiplas. Os fatos históricos não são típicos, ou seja, não seguem padrões constantes, como ocorre nas ciências naturais. Os acontecimentos históricos não se reproduzem como as espécies animais. Os tipos são em número infinito, pois somos nós que os criamos. O historiador tem diante de si o trabalho de verificar se o seu objeto de estudo — no caso, o poder político do período homérico — enquadra-se num tipo preestabelecido denominado “realeza” ou se os documentos impõem uma outra interpretação. Não é como os cientistas naturais, que, diante do típico, não têm muito a acrescentar (Veyne, 1983:154). O historiador, ao contrário, deve sempre confrontar os tipos com as fontes.

A dificuldade do uso de conceitos pelo historiador reside no fato de não se poder alcançar o passado como realmente foi, de não se conseguir chegar à realidade empírica

do objeto. Segundo Marrou (1978:55), o historiador não é um necromante capaz de evocar a sombra do passado por processos encantatórios. Não é possível captar a realidade em sua completude, mas apenas aspectos dela. E esses aspectos são apreendidos por intermédio dos conceitos, como “honra” ou “vergonha”, retirados do senso comum ou tomados de empréstimo de outras ciências, caso de “monarquia” e “poder”, entre outros. Um dos problemas do historiador é a exigência de determinar a validade dos conceitos que emprega, sua adaptação ao real e sua capacidade explicativa (Marrou, 1978:120), mas dele também se exigem cuidados na utilização dos conceitos, a fim de minimizar os riscos de que incorra em anacronismos.

Muitas vezes alguns conceitos tornam-se até mesmo armadilhas, que induzem a equívocos, pois, com o passar do tempo, vão incorporando novos significados, válidos para determinados períodos, mas não para outros (Mendonça, 1994:20). Como afirma Veyne (1983:174), “as coisas mudam muito mais depressa do que as palavras”. É o caso de conceitos como “feudalismo”, “suserania” e “vassalagem”, que, se não forem bem delimitados, inclusive quanto ao contexto de sua aplicação, podem gerar graves distorções. Alguns estudiosos, tal como Chadwick (1996:183), descreveram Agamêmnon, rei de Micenas, como um suserano que recebia vassalagem dos outros reinos micênicos, comparando assim o sistema micênico com o feudalismo europeu. No entanto, essa é uma comparação não muito pertinente. Para Carlier (1984:180), nada em Homero permite dizer que Nestor, Odisseu ou qualquer outro rei que esteja combatendo em Tróia, seja vassalo de Agamêmnon e que este seja um suserano feudal. De fato, a forma de governo exposta na epopéia não pode ser descrita como uma espécie de feudalismo ocidental, apesar de alguma semelhança, uma vez que cada momento histórico apresenta suas próprias especificidades.

O perigo do anacronismo e do uso incorreto dos conceitos agrava-se ainda mais em se tratando do estudo da História Antiga. Por vezes, não conseguimos compreender o pensamento dos homens da Antigüidade e os julgamos conforme nossas concepções. Marrou (1978:122) alerta para o perigo de se cair no mesmo erro dos clássicos franceses, os quais, falando de reis e princesas de Homero, transportavam para Agamêmnon ou Ifigênia os dados de sua experiência de vida na corte de Luís XIV.

Devido à distância do passado e até mesmo a um certo exotismo e uma certa estranheza que causam aos modernos os costumes do homem antigo, é bem possível sucumbir ao anacronismo. O pesquisador é, a todo momento, tentado a atribuir ao homem de outrora a idéia clara e distinta que ele próprio elaborou, extrapolando os dados, muitas vezes magros e imprecisos, de seus documentos (Marrou, 1978:127-8).

A despeito de todas essas dificuldades, o historiador precisa dos conceitos. Utilizá-los, porém, não significa que a História seja feita de objetos imutáveis. Com o auxílio dos conceitos, o historiador pode se posicionar em relação ao processo histórico de um ponto de vista científico e trans-histórico (Veyne,1989:16). De acordo com Guarinello (2003:44), a História é uma Ciência, pois, entre outras coisas, pressupõe que haja ordem no passado, ou seja, que a História (acontecida) é racional, que as sociedades humanas sempre foram organizadas e que seu desenvolvimento segue certos princípios, mesmo que o princípio seja o acaso. É científica porque considera que os documentos são o fundamento de qualquer reconstrução do passado, a base com a qual se pode confirmar ou negar realidades e a prova definitiva de que uma determinada ordem existiu no passado. E essa ordem é fixada pelas teorias, modelos e conceitos.

Utilizar os conceitos ajuda o pesquisador a ser menos ingênuo e pensar que o que é poderia não ser (*id.*: 42), pois não existe em História uma verdade absoluta que só

caberia ao pesquisador especializado reproduzir. Segundo Marrou (1978:45), a História é o resultado do esforço, por intermédio do qual o historiador, o sujeito do conhecimento, estabelece essa relação entre o passado que ele evoca e o presente que é seu. Como já foi dito pelo próprio autor, a tarefa da História não é ressuscitar o passado, mas torná-lo conhecido. E um dos instrumentos para isso é o conceito.

Veyne (1989:17) dá um interessante exemplo para ilustrar essa questão. De acordo com ele, um historiador não faz falar os gregos ou os romanos, fala em seu lugar, fala deles e diz quais foram as realidades e as idéias que os moviam. O pesquisador fala sua própria língua, não a do seu objeto de pesquisa, e, sob as aparências e mistificações, procura aproximar-se da realidade. Se os romanos falam da grandeza de Roma, do culto aos antepassados, da sabedoria do Senado, o historiador traduz isso na metalinguagem trans-histórica da Ciência Política, decifra o texto e reconhece-lhe os invariantes: imperialismo ou isolacionismo, cobertura ideológica, dominação de classe. Esse é o tipo de compreensão que guia o futuro da História enquanto “Ciência”.

Deve-se então, atentar para o fato de que os conceitos somente nos fornecem uma imagem fragmentada da realidade humana (Marrou, 1978:119-20). Entretanto, não é necessário abandoná-los por causa disso. Se bem definidos, os conceitos aperfeiçoam e enriquecem a percepção que se tem do mundo. Ou, como afirma Veyne (1989:23): “sem conceitos não se vê nada, faz-se História narrativa”.

Para a compreensão do tema proposto, faz-se necessária a utilização de alguns conceitos, que serão mais bem delimitados à medida que forem trabalhados ao longo da dissertação, entre eles os conceitos de “representação”, “realeza”, “poder”, “sagrado”, “honra”.

A noção de representação emerge da História Cultural, que tem como principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. É isso que esta dissertação propõe-se a fazer ao utilizar a *Ilíada* para analisar a realeza homérica. A análise cultural auxiliará na compreensão dos signos, objetos e atributos que definem a realeza da Idade das Trevas, pois um dos conceitos utilizados na pesquisa, o de representação, remete a uma categoria de percepção e apreensão do real exteriorizável por meio de símbolos.

Nesta dissertação, pretende-se apontar a importância da dimensão simbólica dos fenômenos de poder descritos na *Ilíada*, uma vez que, como se sabe, a dominação não é feita somente por meio da violência. É necessário também que os dominados “dominem” os códigos de pensamento e sentimento que lhes possibilitem desempenhar o papel social de subordinados. O dominado também age sobre o dominante, que exige dele, para cada situação, uma certa estratégia de comportamento e uma tática específica de manipulação dos símbolos envolvidos. Obedecer não significa completa passividade, mas implica também opção pela obediência. Por muito tempo pensou-se na passividade do dominado, presunção que em si própria já é uma forma de exercício de poder (Rodrigues, 1991:37).

Bourdieu (1989:14-5) afirma que o poder do símbolo é quase mágico e permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força — física ou econômica — graças ao efeito específico de mobilização. É um poder que só se exerce se for reconhecido, ou seja, se não for considerado pelos dominados como arbitrário. Sendo assim, o “poder simbólico” não é uma força inócua, mas se define numa relação determinada entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, ou seja, na própria estrutura do campo em que é produzida e reproduzida a crença. Bourdieu cita como exemplo o poder das

palavras de ordem, que podem manter ou subverter a ordem dependendo da crença em sua legitimidade e em quem as pronuncia. Essa crença, muitas vezes, não é ligada à palavra em si. A eficácia dos símbolos de poder do *basileus* homérico está sujeita às mesmas condições do exemplo citado.

Vê-se que, na Idade das Trevas, os reis não dominam somente pela força — apesar de a elite deter o monopólio da coerção, ao se definir como guerreira —, porém se utilizam de certos instrumentos para alcançar o poder e mantê-lo, como os vários símbolos que os cercam: o cetro, que provém de Zeus, a proteção divina, o parentesco com as divindades. O rei homérico está rodeado por símbolos de sacralidade.

Geertz (1989:103-4) afirma que os símbolos de sacralidade funcionam para sintetizar o *ethos* de uma determinada sociedade. *Ethos*, em grego, refere-se a costume, mas Geertz define o termo como o tom, o caráter, o estilo e as disposições morais e estéticas de uma sociedade. Serve também para sintetizar a visão de mundo, ou seja, o quadro que o ser humano faz do que são as coisas na sua simples atualidade, as idéias que as pessoas têm sobre a ordem em que vivem.

Como o próprio título da dissertação sugere, serão analisadas aqui as relações entre o poder do tipo político e os elementos sagrados no período em questão. Conforme atesta Balandier (1987:106-14), as noções de sagrado e de poder inscrevem-se no sistema das representações. Sendo assim, será útil adotar também o campo conceitual da Antropologia Política, pois essa área do conhecimento — relativamente nova — auxiliará na tarefa de apreender a natureza sagrada do poder. Balandier (*id.*:121) faz importantes considerações acerca da relação entre o sagrado e o poder. Para ele, “o sagrado é uma das dimensões do campo político; a religião pode ser um instrumento do poder, uma garantia da sua legitimidade”.

O fato de os reis, na *Ilíada*, serem herdeiros das divindades, ilustra bem essa relação entre o poder e o sagrado. Todos têm uma genealogia. Com muita freqüência, essa genealogia remonta a um deus e, portanto, mais ou menos diretamente, a Zeus, uma vez que ele mesmo é pai de numerosos deuses e deusas (Vidal-Naquet, 2002:96).

Odisseu, rei de Ítaca, poderia ser considerado divino, pois freqüentemente recebe a ajuda da deusa Atena e, como outros heróis homéricos, é freqüentemente chamado de *isotheos* (“igual aos deuses”). Porém, segundo Thomas (1966:389), a ajuda de uma divindade não eleva o rei homérico ao *status* de “vice-rei terreno de um deus”. Valeri (1994:437), no entanto, chama a atenção para o fato de que a palavra “deus” tem sentidos totalmente diferentes em culturas diversas: para nós, evoca um ser onipotente, imortal, invisível e, portanto, parece-nos inconcebível que um rei seja considerado um deus. Em inúmeras teologias, contudo, os deuses não são considerados nem imortais nem onipotentes, e a oposição entre humano e divino não é tão forte como parece a nós.<sup>4</sup>

Por ora, é preciso ter em mente que o conceito de realeza evoca a idéia de qualidade superior, a justificação de um poder que não tem raiz no interior da sociedade, mas em outra esfera, no plano do sagrado (Valeri, 1994:445). A ritualidade do sagrado transmigra freqüentemente para o campo da política e é isso que se pretende perceber no mundo homérico, com o auxílio do campo conceitual da Antropologia Política e da História Cultural.

O método escolhido para o estudo da documentação é o da Análise de Conteúdo, instrumento metodológico que se aplica a discursos extremamente diversificados (Bardin, s/d:9), sejam eles lingüísticos ou iconográficos, por exemplo. A Análise de

---

<sup>4</sup> De acordo com Vernant (2001:236), nenhuma divindade do panteão grego é todo-poderosa e onisciente, nem mesmo Zeus.

Conteúdo pode ser definida como uma hermenêutica controlada baseada na inferência e consiste em quatro etapas. A primeira, a pré-análise, subdivide-se em: seleção dos documentos; elaboração de hipóteses e objetivos; definição dos dados a serem retidos. A segunda etapa consiste na exploração do material, subdividindo-se em codificação e aplicação da técnica específica. No entanto, essa codificação também tem duas fases, que são o recorte dos dados (unidade de registro) e a escolha das regras de interpretação. O terceiro estágio do método consiste na interpretação dos resultados obtidos e o último é a síntese final (apresentação dos resultados).

Percebe-se que, no segundo estágio, é preciso definir que técnica será aplicada. O método da Análise de Conteúdo pode ser conjugado com diversas técnicas, como a análise categorial, de avaliação, de enunciação, de expressão, entre outras (Bardin, s/d: 153-222). Esta pesquisa utiliza a técnica da análise categorial, que funciona por operações de desmembramento do texto em unidades de registro, as quais, uma vez recortadas, devem ser agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de estudo em questão. Após leitura da epopéia *Ilíada* foi elencada uma série de categorias que possibilitam a percepção dos elementos necessários à construção da imagem da realeza homérica. Sendo assim, para melhor análise da obra, aplicou-se o seguinte complexo categorial, para cada um dos *basileis*: a) localização do reino; b) funções reais; c) atributos morais; d) atributos divinos; e) atributos materiais; f) relação com o povo; g) relação com a nobreza.

O procedimento de interpretação dos dados foi realizado mediante critérios qualitativos, ou seja, baseados na presença ou ausência de certos dados. No entanto, sempre que necessários, os critérios quantitativos foram levados em consideração.

Assim, percebe-se que a Linguística tem muito a oferecer ao historiador. Afinal, essa “Nova História” que se vai delimitando preocupa-se com o discurso dos grupos que estuda. Ao analisar essa fala, deve-se evitar ao máximo a ingenuidade de pensar que um documento histórico é transparente e totalmente neutro. Nem sempre há total “transparência” no texto, ou seja, raramente ele transmite a realidade tal qual ocorreu de fato.

Cientes desses perigos e buscando evitá-los, os historiadores podem investigar o sentido do discurso, ou seja, a conexão entre o momento da fala e a razão pela qual o agente está falando, quais foram suas motivações, quais são seus objetivos.

Com base nessas orientações teóricas, procedeu-se à análise da *Ilíada*, a fim de construir um modelo de realeza levando em consideração as relações entre o poder e o sagrado no mundo homérico.

O primeiro capítulo é contextual, busca analisar em que circunstâncias as epopéias homéricas foram concebidas. Para tal, foi necessário recuar até a civilização micênica e procurar nela algumas das realidades descritas por Homero. Isso é possível, pois se sabe que o canto do poeta da *Ilíada* e da *Odisséia* faz parte de uma longa tradição de mitos transmitidos oralmente por gerações e gerações antes dele. Nesse capítulo procede-se também ao estudo do contexto histórico do período abarcado pela pesquisa. Ao final, discute-se a relação de Homero com a História, problematizando acerca da “veracidade” e da pertinência do uso dos poemas como documento histórico.

O segundo capítulo enfatiza essencialmente a questão do poder político. Antes de tentar ver a relação do rei homérico com o plano do sagrado, é preciso delimitar qual o seu papel nesse mundo e como se organiza seu governo. Para isso, novamente recua-se à civilização micênica, buscando entender as rupturas e permanências na passagem do

*anax* para o *basileus*. Entendendo como se configurava politicamente a sociedade micênica, é possível compreender elementos organizacionais do mundo homérico, uma vez que, embora os principais centros micênicos tenham sido destruídos e essa civilização tenha-se desagregado, ela não foi totalmente apagada da História grega. O conselho e a assembléia formam, juntamente com o rei, o quadro político do mundo homérico. Debatidas essas questões, pode-se passar ao estudo da relação do político com a esfera do sagrado.

O terceiro capítulo é o cerne do trabalho, pois é nele que se estabelece a relação entre o poder e o sagrado com base na análise de passagens da documentação. Através da análise da *Ilíada*, pôde-se constatar que, devido à relação privilegiada que o *basileus* mantém com as divindades — seja recebendo proteção direta no campo de batalha, recebendo honra de Zeus ou portando o cetro celeste —, o rei estabelece sua posição na escala hierárquica da sociedade homérica. Essa ligação do *basileus* com as divindades o transforma em herói, hierarquicamente acima dos homens comuns, porém mortal como todos os outros.

## O MUNDO HOMÉRICO E SEUS ANTECEDENTES

A CIVILIZAÇÃO MICÊNICA<sup>5</sup>

É famosa a história do alemão Heinrich Schliemann, um homem apaixonado pela poesia homérica, um arqueólogo amador decidido a encontrar a todo custo os locais descritos pelas duas epopéias que os antigos atribuíram a Homero: a *Ilíada* e a *Odisséia*. É certo que suas escavações, realizadas no final do século XIX, provocaram danos irreparáveis em muitos dos sítios arqueológicos contra os quais investiu, no entanto, suas escavações em Micenas — à procura do palácio do rei Agamêmnon — serviram para revelar que houve civilizações no Egeu muito antes de os gregos históricos entrarem em cena (Chadwick, 1996:178). Quando Schliemann descobriu o primeiro círculo de sepulturas em Micenas não teve a menor dúvida de que havia desenterrado uma dinastia grega.<sup>6</sup>

Mas que civilização seria essa descoberta por Schliemann? Em que se relaciona com o período abarcado pela presente dissertação? Sabe-se que os poemas homéricos remontam a um período da História grega conhecido como Idade das Trevas ou Séculos

---

<sup>5</sup> O termo “civilização”, embora anacrônico, vago e ideológico (Guarinello, 2003: 56), é utilizado nesta dissertação em um sentido de uniformidade cultural. Sabe-se que durante muito tempo o termo serviu para legitimar a hegemonia mundial européia. Ganhou conotações negativas com o desenvolvimento da idéia de civilização como algo superior, em oposição a “primitivo”. A despeito disso, pode ser entendido também como resultado da Revolução Urbana que se dá no período Neolítico, culminando no surgimento do Estado.

<sup>6</sup> Schliemann chegou a enviar um telegrama ao rei da Grécia avisando que havia descoberto o túmulo dos antepassados do soberano (Chadwick, 1973: 126).

Obscuros. Esse recorte temporal é assim denominado por ter ocorrido no mundo grego o desaparecimento da escrita e uma acentuada diminuição dos registros materiais e artísticos (Mossé, 1989:32). O que se sabe sobre essa época é baseado, principalmente, no relato da poesia transmitida oralmente pelos aedos<sup>7</sup> (Morris, 2001:59), da qual a *Ilíada* é fruto. O adjetivo “obscuro” ou o termo “trevas” não são utilizados aqui de forma pejorativa, no mesmo sentido que o senso comum costuma utilizar quando se refere à Idade Média européia. O período é obscuro, *para nós*, devido ao pouco que sabemos e que poderemos saber a respeito dessa época (Finley, 1966:14). Na verdade, somos *nós* que tateamos no escuro.

A civilização micênica desenvolveu-se durante o período que se convencionou chamar de Idade do Bronze,<sup>8</sup> aproximadamente entre 1600 e 1200 a.C., e seus principais centros eram Micenas, Argos, Pilos e Tebas.

Subitamente, Micenas tornou-se um centro de riqueza e poder, uma civilização guerreira inigualável na região. A razão de toda essa expansão é motivo de grande especulação entre historiadores e arqueólogos. De acordo com Finley (1990:51), o que aconteceu exatamente continua um mistério, assunto de especulações infundáveis e controvérsias. Page (1965:13) esboça uma hipótese um tanto ou quanto romântica para explicar a origem desse poderio micênico. Segundo ele,

[...] entre 2000 e 1900 a.C. a Grécia foi invadida e ocupada, permanentemente, por um povo novo, o primeiro a falar a língua grega. Depois de centenas de anos de fusão com a população nativa, esses invasores gregos caíram sobre [*sic*] o encanto da Creta minóica, e a fusão das duas

---

<sup>7</sup> Transliteração da palavra grega *aidos*, que significa cantor.

<sup>8</sup> Na Grécia, a Idade do Bronze começou por volta de 3000 a.C., ou logo depois. Até pouco tempo atrás cogitava-se que a metalurgia do bronze teria chegado à Grécia vinda do Extremo Oriente. No entanto, hoje, pesquisadores já admitem que a metalurgia na Europa Central seja suficientemente antiga para constituir uma alternativa ao ponto de difusão original (Finley, 1990:4).

culturas resultou num dos mais brilhantes períodos de civilização em toda a história da Grécia [...]

Já, para Taylour (1964:167), o florescimento da civilização micênica coincide com a destruição de Cnossos na primeira metade do século XIV a.C. Segundo esse autor, havia certa rivalidade entre os incipientes reinos da Grécia continental e Creta pelo controle do Mediterrâneo. A catástrofe que se abateu sobre a ilha — evento que ainda permanece obscuro — favoreceu o desenvolvimento de Micenas. Taylour (1964:167-71) tenta comprovar sua hipótese baseando-se nas tabuinhas do linear B, das quais se tratará mais adiante.

São várias as teorias para explicar o súbito florescimento da civilização micênica, mas ainda não se chegou a um consenso entre os historiadores. O que se sabe com certeza é que, como afirmou Page (1965:13), essa foi uma civilização que alcançou excepcional desenvolvimento material e artístico.

Imensos túmulos em forma de abóbada encontrados pelos arqueólogos atestam a grandeza à qual Page se refere. Essa descoberta revelou um crescimento contínuo das habilidades técnicas e artísticas e também uma crescente concentração de poder, fato que ocorreu de modo semelhante em muitas partes da Grécia central e do Peloponeso. Nesses túmulos, conhecidos como *tholoi* (“abobadados”), foram encontrados luxuosos objetos funerários, revelando que as famílias que ali se encontravam pertenciam a altas posições na escala hierárquica. Finley (1990:56-9) afirma que não há dúvida de que esses túmulos-*tholoi* indicam não apenas poder, mas, sobretudo, uma posição excepcional na hierarquia. Os reis e os nobres micênicos despenderam suas riquezas e expressaram seu poder, arquitetonicamente, por meio dessas câmaras funerárias.

O período dos túmulos-*tholoi* corresponde à época em que as atividades comerciais micênicas tornam-se mais evidentes no estrangeiro. Os objetos encontrados nos túmulos escavados revelam sinais evidentes de múltiplos e variados contatos com o mundo exterior: âmbar proveniente do Norte, obsidiana das ilhas Lípari, marfim da Síria e, ouro, provavelmente do Egito (Taylour, 1964:166). Finley (1990:58) dá certeza quanto à existência de um comércio intenso entre as cidades micênicas e as regiões circundantes. O autor supõe uma concorrência com Creta nesse aspecto, assim como Taylour havia sugerido. Finley (*ib.*) confirma que materiais como o âmbar e o marfim não poderiam ter chegado à Grécia por nenhum outro meio, assim como a maior parte do ouro, zinco e cobre.

Diante disso, Chadwick (1996:178) afirma que a maior civilização pré-clássica floresceu no que foi denominado Período Micênico. Mas por que civilização micênica? Teria Micenas exercido hegemonia cultural e política no mundo grego durante aproximadamente quatrocentos anos, tanto no continente quanto nas ilhas? Os pesquisadores têm registrado bastante uniformidade nos vestígios arqueológicos, daí nomear toda a sociedade da época, e não só os habitantes da cidade de Micenas, como “micênica”, embora não se denominassem assim na Antiguidade. Homero refere-se aos gregos que participaram da Guerra de Tróia pelo nome de “dânaos” (*Il.*, I, 42), ou “aqueus” (*Il.*, I, 2 ss). Provavelmente, este último tenha sido o nome pelo qual os gregos denominavam-se no Período Micênico.

Finley (1990:51) alerta quanto ao perigo de usar um “rótulo” tal qual “civilização micênica”. De acordo com o autor, é possível usá-lo, desde que seja mantido em sentido abstrato, como “islâmico”. Deve-se evitar pensar que esse rótulo sugira uma autoridade política centralizada, uma sociedade controlada por Micenas,

assim como acontecia com o Império Assírio, sob o comando da cidade de Assur. Tal interpretação não se aplica à civilização micênica.

Baseando-se na poesia homérica, Page (1965:18) afirma que a Grécia micênica organiza-se em uma teia de reinos mais ou menos independentes, grandes e pequenos, todos centralizados em um grande palácio, como Pilos, Atenas, Micenas, Tebas e outros; e devendo fidelidade, de uma forma indefinida, a um reino, o de Agamêmnon, em Micenas. Ao que parece, há estudiosos que crêem na supremacia política de Micenas, baseados nos relatos de Homero. Assim como Page, Chadwick (1996:183) cogita essa hipótese:

Em Tirinto, a poucas milhas de Micenas, havia um enorme palácio com sólidas muralhas. Sua provável função era defender o porto, mas, com o tempo, o mar se distanciou. Seria incrível se tal castelo fosse, como está implícito em Homero, a sede de um reino independente. De qualquer modo, foi talvez controlado pelo rei de Micenas, que pode ter sido um suserano que recebia vassalagem de outros soberanos menores.

Baseando-se em evidências arqueológicas, Finley (1990:61) questiona essa hegemonia do palácio de Micenas. De acordo com o autor, o quadro resultante das análises arqueológicas mostra uma divisão da Grécia micênica em vários pequenos Estados, com uma aristocracia guerreira, um artesanato de alto nível, um intenso comércio exterior de produtos utilitários e de artigos de luxo e uma condição permanente de neutralidade armada nas relações entre os reinos. Só ocasionalmente vêem-se casos de submissão. Para o autor, nada indica uma supremacia por parte de Micenas. Tal noção baseia-se inteiramente nos poemas homéricos, em que Agamêmnon é comandante-em-chefe de um exército de coalizão durante uma expedição contra

Tróia. Percebe-se então, a importância do alerta de Finley quanto aos riscos de se confiar em demasia nos relatos homéricos.

A despeito das várias dúvidas, algumas insolúveis, é possível ter acesso a algumas informações seguras acerca da civilização micênica. O que vem clarear esse passado micênico da Grécia é a descoberta de sua escrita, batizada de “Linear B”: em 1939, foram encontradas no palácio de Pilos, na Grécia continental, cerca de seiscentas tabuinhas de argila escritas nesse tipo de notação. No entanto, essas tabuinhas não eram desconhecidas, algo semelhante já tinha sido encontrado no palácio de Cnossos, em Creta, por Artur Evans nos primeiros anos do século XX (Taylour, 1964:28).

Evans, na época um estudante de arqueologia, começou suas escavações no interior de Creta. O desejo do jovem era encontrar algum vestígio micênico na ilha, que rivalizasse em grandeza com os encontrados no continente. Evans e sua equipe acabaram desenterrando em Cnossos um grande complexo de edifícios, um palácio certamente importante, mas que diferia muito das construções micênicas e, o que surpreendeu a todos, datando de um período bem anterior ao florescimento de Micenas. De acordo com Chadwick (1996:180), é aceito hoje em dia que uma civilização de alto nível desenvolveu-se em Creta, pelo menos duzentos anos antes que o continente começasse a seguir-lhe o exemplo. Vendo que não se tratava da mesma cultura, Evans cunhou o termo “minóico” para nomear a cultura da Idade do Bronze de Creta.

Nas ruínas do palácio de Cnossos, Evans encontrou grande quantidade de tabuinhas de argila com inscrições. Não duvidou de que se tratava de um tipo de escrita. Os caracteres, contudo, diferiam de qualquer outro sistema gráfico conhecido até então. Evans batizou esse sistema gráfico de “Linear A”, porque os sinais eram simples esboços (Chadwick, 1996:180).

Suas descobertas em Creta motivaram outros arqueólogos, que escavaram novos palácios importantes em Festos, Mália e Hágia Tríada (Taylour, 1964:28). Nesses sítios também foram encontradas tabuinhas de argila, mas bem diferentes das desenterradas anteriormente em Cnossos. Evans pensou tratar-se de uma versão ulterior — o que, mais tarde, foi comprovado — e denominou o sistema gráfico que continham de “Linear B”. Várias tabuinhas em Linear B também foram encontradas nas ruínas do palácio de Cnossos. No entanto, esse achado restringe-se ao último período palaciano, que os arqueólogos situam entre os anos de 1450 e 1375 a.C. (Chadwick, 1996:180). Isso sugere uma evidente interação entre a civilização micênica e Creta, pelo menos nos últimos anos de existência da civilização cretense. De acordo com as evidências arqueológicas, é bem provável que tenha ocorrido um domínio de Pilos sobre Cnossos, a partir de 1450 a.C.

Evans dedicou-se a estudar as tabuinhas do Linear B — encontradas em maior quantidade. No entanto, seu trabalho foi interrompido pela eclosão das guerras balcânicas e, posteriormente, pela Primeira Guerra Mundial.

A descoberta das tabuinhas do Linear B no palácio de Pilos, em 1939, alteraria totalmente a situação em que, naquele momento, se encontravam os estudos sobre essa escrita. Uma equipe greco-americana chefiada por Carl Blegen conseguiu encontrar nas ruínas do palácio de Pilos, na Grécia continental, o local que ficou conhecido como “sala do arquivo”, pois continha centenas de tabuinhas de argila grafadas em Linear B, já bastante conhecidas pelos pesquisadores de Cnossos (Chadwick, 1996:182). Descobriu-se então que o Linear B não estava restrito somente a Cnossos, ou mesmo a Creta, mas que fora usado também no continente.

O avanço decisivo nas pesquisas sobre o Linear B ocorreu em 1954, com a decifração dessa escrita, realizada por Michael Ventris, e a publicação, em 1956, da obra *Documents in Mycenaean Greek*, em conjunto com John Chadwick. Essa obra traz, em sua primeira parte, o contexto histórico da civilização micênica e a história da tradução do Linear B, enquanto que a segunda parte é composta de trezentos textos traduzidos e comentados pelos dois autores.

A decifração e a publicação da obra de Ventris e Chadwick mostraram que o Linear B era uma ferramenta burocrática, utilizada como instrumento da administração, fortemente centralizada dos reinos micênicos. Não há registros de uso particular dessa escrita (Chadwick, 1973:155). Ao que parece, seu uso era exclusivo dos escribas encarregados de fazer os registros de arquivo, como listas e inventários. Ventris e Chadwick dividiram os documentos em seis categorias: listas de pessoal; gado e produtos agrícolas; propriedade e uso da terra; tributo proporcional e oferendas rituais; tecidos, vasilhas e móveis; metais e equipamentos militares. Pelo que se pode ver, a História Econômica foi uma das principais beneficiadas com a decifração dos documentos (Finley, 1989:217-8).

A recente decifração do Linear B — considerada pelos pesquisadores como a escrita da civilização micênica — ajudou bastante na transcrição do grego arcaico, pois se percebeu que a escrita servia para transcrever uma língua pertencente ao grego (Mossé, 1989:16). Finley (1966:13) considera que o idioma grafado em Linear B era uma forma arcaica de grego.

Finley (1989:218) destaca três aspectos interessantes acerca das tabuinhas do Linear B. Primeiro, é impressionante perceber que embora venham de locais diferentes e relativamente distantes, há uma surpreendente uniformidade na linguagem e no

conteúdo das tabuinhas. O segundo aspecto diz respeito ao uso de fórmulas rígidas que não se alteram, dos textos mais complicados aos mais simples. O terceiro aspecto, talvez o mais surpreendente, é o fato de que essas tabuinhas chegaram até nós de forma acidental. Foi-nos permitido conhecê-las, pois se mantiveram conservadas pelo incêndio que destruiu os palácios micênicos na passagem do século XIII para o XII a.C. O mesmo ocorreu com os palácios cretenses, alguns séculos antes.

Sendo um instrumento burocrático por excelência, o costume era triturar as tabuinhas em um curto período de tempo — um ano ou menos. Assim que a operação para qual tinham sido confeccionados tivesse sido encerrada, os documentos eram destruídos para que fossem reutilizados. No entanto, isso não implica que os escribas micênicos não atribuíssem o valor devido às tabuinhas (Finley, 1989:219). De qualquer modo, foi por obra do acaso que elas puderam chegar até nós.

Os achados mostram que o uso da escrita não estava muito disseminado na Grécia micênica. Chadwick (1996:184) afirma que:

Nenhuma tabuinha foi encontrada em sítios menos importantes; os locais onde estavam as tabuinhas eram palácios ou lugares situados tão perto de palácios que podem ser considerados suas dependências. De uso particular da escrita não há qualquer vestígio [...]. A escrita parece ter sido uma ferramenta exclusivamente burocrática, um método necessário de escriturar os registros administrativos e documentos, mas nunca foi utilizada para outros propósitos.

Wace, arqueólogo que comandou algumas escavações em Micenas, encontrou uma série de tabuinhas que julgou pertencer a casas particulares, provavelmente de mercadores. Chadwick (1973:156), porém, contesta essa idéia. Para ele, o fato de terem sido encontradas fora das muralhas do palácio, não assegura que essas tabuinhas estivessem fora do controle burocrático. As casas particulares podem até ter sido casas

de mercadores, mas as próprias tabuinhas indicam que todo o comércio da época estava sob o controle dos funcionários do palácio. Outra prova de que a escrita não estava disseminada na Grécia micênica é o fato de não se conhecer uma única inscrição em Linear B gravada em pedra, nenhuma laje funerária que traga o nome do morto e nenhum edifício público que porte o nome de seu construtor. Isso tudo faz com que Chadwick (1973:157) conclua que a população micênica, em geral, era analfabeta, fato considerado notável pelo autor, uma vez que, em Creta, foram encontradas inscrições em Linear A sobre objetos de pedra e metal de uso cotidiano, denotando que os artesãos, além dos escribas também possuíam o domínio da escrita. No entanto, isso não quer necessariamente dizer que, em Creta, a escrita estava difundida entre a população, uma vez que os artesãos também são funcionários ligados ao palácio.

Por mais incomum que isso possa parecer, supõe-se que, no mundo micênico, além dos escribas, outras categorias sociais detivessem o domínio da escrita. A maioria das pessoas permaneceu iletrada. Todavia, existem exceções. Jarros inscritos foram encontrados em pelo menos quatro sítios da Grécia micênica, diferentes daqueles em que foram encontradas as tabuinhas. Desse modo, podemos concluir que a escrita não estava limitada aos estados palacianos que mantinham arquivos. Chadwick (1973:157) resume essa discussão, afirmando que a escrita na Grécia micênica não tinha muito uso fora dos círculos burocráticos. É muito provável que tanto os membros mais eminentes quanto os mais inferiores da hierarquia social fossem analfabetos.

Essa constatação, no entanto, suscita algumas dúvidas. Não se conhece nenhum tipo de literatura produzida em Linear B e parece estranho que um invento tão útil quanto a escrita se limitasse a tão rotineiros usos. Fica a pergunta: por que os micênicos não utilizaram sua escrita para outros fins? Chadwick (1973:158) responde que se deve

perguntar até que ponto seria facilmente inteligível um documento escrito em Linear B para uma pessoa que ignorasse as circunstâncias do mesmo. Sendo assim, as possibilidades de se encontrarem bibliotecas micênicas são muito escassas.

Apesar das dificuldades na documentação, as tabuinhas revelam aspectos da economia interna de vários reinos, detalhes do funcionamento de um governo autocrático que atuava através de um exército de funcionários que mediam, contavam, recolhiam, distribuíam e registravam. Revelam uma vida social centralizada em torno do palácio real, cujo papel é, ao mesmo tempo político, religioso, militar, administrativo e econômico. Por intermédio de escribas e de uma hierarquia complexa de dignitários do palácio e de inspetores reais, o rei micênico (*anax*) controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida social (Vernant, 2003:24).

Diante de todo esse panorama exposto acerca da história de Micenas e do Linear B, é pertinente questionar qual é a relação destes com Homero. As tabuinhas do Linear B podem lançar alguma luz na compreensão do mundo homérico? Atualmente existem duas correntes de pensamento a esse respeito, uma que considera certa continuidade de Micenas a Homero, como Finley (1989) e Thomas (1966), e outra, representada por Mossé (1989) e Page (1965), que não vê relação entre os dois mundos. Chadwick (1973:159) crê que a melhor solução seja a eclética, ou seja, não se deve negar que muitas características do mundo homérico levam à origens micênicas, porém há algumas lacunas nas epopéias que, por vezes, fazem crer que Homero desconhecia totalmente esse passado micênico.

Essa é de fato uma questão controversa, mas, seja qual for a posição adotada, não é possível negar que a decifração do Linear B introduziu um elemento totalmente novo no problema homérico (Chadwick, 1973:161). Permitindo retroceder uns sete

séculos de História grega, o Linear B fez com que fosse ampliado em muito o conhecimento acerca de um período que até bem pouco tempo atrás era desconhecido. Descoberta a civilização micênica, os pesquisadores propuseram-se a identificar sua relação com o mundo descrito por Homero.

Mossé (1989:28) questiona essa relação de continuidade entre as epopéias homéricas e a civilização micênica. Para a autora, apesar da descoberta arqueológica de Micenas, Tirinto e Pilos, é preciso questionar se, de fato, se trata da Micenas de Agamêmnon ou da Pilos de Nestor, tal qual Schliemann sonhava encontrar.

Então, tudo não passa de ficção? É pertinente lançar a pergunta que Mossé (1989:29) propõe: “Se o mundo micênico não é o mundo de Homero, o que se passou, então, entre um e outro? Como preencher esse vazio que separa o fim dos palácios da época em que os poemas foram compostos?”

Essas questões serão abordadas durante a análise da desagregação da civilização micênica e o período imediatamente posterior.

## OS SÉCULOS OBSCUROS

O final da Idade do Bronze sobreveio de forma bastante súbita na Grécia. De acordo com Finley (1990:67), seu término foi mais abrupto que a desagregação da maioria das civilizações antigas. A arqueologia informa que os palácios micênicos desapareceram todos ou quase todos na passagem do século XIII para o XII a.C. Assim como sua ascensão, os motivos de seu colapso não estão totalmente comprovados.

O que de fato levou à dissolução da civilização micênica constitui um problema que vem intrigando os especialistas há muito tempo. O deciframento do Linear B não ajudou muito nessa questão.

A maioria dos pesquisadores atribui como causa desse colapso à chegada de novos grupos invasores à Grécia. Mas que grupos seriam esses? Durante muito tempo, falou-se em uma invasão dórica. Chadwick (1973:128) considera essa hipótese, porém com algumas reservas. De acordo com ele, “há motivos para crer que o último acontecimento foi uma invasão de gregos dórios provenientes da região inóspita do noroeste; porém não temos provas de que foi esta a causa principal de tal ruína”. Vernant (2003:10 e 18) também menciona tribos dóricas promovendo a destruição da estrutura social micênica.

Não existem evidências arqueológicas consistentes que comprovem o colapso da civilização micênica por interferência dos dórios. Segundo Mossé (1989:30), não é possível encontrar nos documentos arqueológicos qualquer traço passível de permitir identificar uma “civilização dórica” que tivesse substituído a civilização micênica. Finley (1990:68) também considera que essa visão não tem respaldo algum. Para Thomas (1966:394), os dórios não causaram a destruição de Micenas, mas, aproveitando-se do fato de que as regiões fragilizadas pelos ataques ofereceram pouca ou nenhuma resistência, desfrutaram os benefícios dos primeiros invasores. É notável que, apesar de essa já ser uma opinião corrente entre os especialistas, a imagem dos dórios como destruidores da civilização micênica ainda é compartilhada por diversos autores, entre eles Vernant e Tylor.

Abandonando a idéia de uma “invasão dórica”, os pesquisadores começaram a trabalhar novas hipóteses para explicar como ocorreu o colapso da civilização micênica.

Mossé (1989:30) acredita que a destruição dos palácios micênicos esteja relacionada com todo um conjunto de deslocamentos populacionais que afetou o Mediterrâneo oriental por volta de fins do século XIII a.C. A chegada dos dórios à Península, ou seja, de povos que falavam um dialeto grego diferente dos micênicos, inscreve-se talvez nesse turbilhão geral sem ser o seu elemento principal. Para a autora, não houve a substituição de um domínio por um outro. Os povos recém-chegados, nos casos em que se instalavam permanentemente num lugar, acabavam por se fundir com a população local.

A despeito das conjecturas acerca de quem eram os invasores, o que se sabe de fato é que, no final do século XIII a.C., o sistema palaciano micênico foi destruído por vagas nômades que provavelmente estavam conectadas de alguma forma com os “Povos do Mar” que atacaram o Egito, a Síria, o Império Hitita, Chipre e a costa da Palestina em um período de cinquenta anos, entre 1230 a 1180 a.C. (Thomas, 1966:393).

Da Tessália à Messênia, pelo menos uma dúzia de fortalezas e complexos palacianos micênicos foram destruídos, incluindo importantes centros como Iolcos, Glá, Pilos e Micenas. Toda essa devastação data do mesmo período, o final do século XIII a.C., aproximadamente. Várias regiões do Mediterrâneo foram atacadas nessa mesma época. O Império Hitita foi dissolvido por volta de 1200-1190 a.C., porém não foram encontradas referências textuais que permitam identificar que povo foi responsável por esse feito, ainda que leituras de fontes egípcias levaram a classificá-los como os mesmos “Povos do Mar” que atacaram o Egito no início do século XII a.C., durante o reinado de Ramsés III (Finley, 1990:67).

Não se sabe ao certo quem eram esses “Povos do Mar”, mas se especula que fossem provenientes da região dos montes Cárpatos e do Danúbio, no coração da

Europa. Seu deslocamento não foi um movimento planejado ou organizado, tal qual uma coalizão. Ao contrário, teve um ritmo irregular, avançando em direções e momentos diferentes, como no caso do Egito, que sofreu ataques, primeiro, a partir do Ocidente e, cerca de uma geração depois, pelo nordeste. Os ataques à Grécia partiram do norte e seus invasores alcançaram bastante êxito, conseguindo destruir fortalezas e palácios — fato que nos permitiu ter acesso às tabuinhas do Linear B, como citado anteriormente.

Thomas (1966:393) argumenta que a hipótese de grupos invasores é necessária para explicar a destruição de Micenas: se a queda dos palácios fosse ocasionada por algum motivo interno, poderíamos esperar a continuidade do sistema palaciano micênico, não ocorrendo a total destruição de sua organização sociopolítica e econômica. Depois desses acontecimentos, a Grécia nunca mais veria um sistema palaciano centralizado como o da era micênica.

O que se seguiu após toda essa destruição foi um período de acentuada escassez material e artística e o desaparecimento da escrita no mundo grego (Burkert, 1993:109). Justamente por esse motivo, esse período foi chamado de obscuro, pois, na falta de documentos escritos, pouca coisa se sabe sobre aquilo que aconteceu no Egeu (Mossé, 1989:32).

Esse período obscuro da História grega, que durou aproximadamente quatrocentos anos, entre 1200 e 800 a.C., é também chamado de Idade das Trevas. Se comparado à grandiosidade da produção material micênica, pode-se dizer que houve de fato uma redução da produção material e artística no período.

Após tamanha devastação, as comunidades que resistiram acabaram por isolar-se, voltando-se para si mesmas. Um novo tipo de sociedade formou-se a partir das

comunidades empobrecidas que sobreviveram à grande catástrofe. Para Finley (1990:74), a civilização micênica foi decapitada e os sobreviventes construíram um novo tipo de sociedade. No entanto, não quer dizer que isso ocorreu a partir de uma *tábula rasa*, ou seja, que essa nova sociedade não possui nenhuma influência micênica. Seria incorreto pensar que todos os traços da sociedade micênica foram apagados do mundo grego após o século XII a.C. (Thomas, 1966:388). Logicamente, as pessoas que permaneceram continuaram a plantar, criar animais e produzir cerâmica, utilizando as mesmas técnicas de antes, mas agora a sociedade organizava-se de forma diferente, criando novos valores. É por todas essas transformações que Finley (1990:75) afirma que a chegada da Idade das Trevas marca o fim da Idade do Bronze.

Quanto aos aspectos culturais, a cerâmica tornou-se menos sofisticada em comparação com a produção micênica, se considerarmos os aspectos estilísticos e técnicos. Os motivos de animais e as figuras humanas desapareceram, dando lugar a figuras geométricas. Finley (1990:74) sugere que isso tenha ocorrido devido à perda do controle econômico por parte do palácio após as invasões, ou devido a uma redução considerável na comunicação e no comércio inter-regionais.

Os trabalhos arqueológicos sobre a Idade das Trevas tendem a sugerir subdivisões com base nas diferenças de estilo da cerâmica (Starr, 1961:78). O primeiro período inicia-se logo após a queda dos palácios micênicos e vai até meados do século IX a.C., caracterizado por uma acentuada retração da produção material, um súbito decréscimo populacional e uma continuidade dos movimentos migratórios que assolavam o Egeu. Apesar de se conservarem ainda alguns exemplares de cerâmica micênica, a partir desse período, a cerâmica produzida entra num processo de acelerada redução quantitativa. Os grandes motivos micênicos desaparecem e a cerâmica passa a

ser adornada com padrões geométricos, daí essa fase ser conhecida como *Protogeométrica*.

É nessa época que a escrita mergulha em absoluto esquecimento. Para Chadwick (1973:157-8), a estreita conexão da escrita com a administração central explica porque esta não sobreviveu às catástrofes que destruíram os palácios. Concordando com Chadwick, Finley (1990:72) não considera estranho o desaparecimento da escrita, uma vez que esta possuía como função primordial, no mundo micênico, atender às necessidades administrativas do palácio, como se viu anteriormente. Com o desaparecimento do palácio, desaparece também a necessidade da escrita e, por conseguinte, essa técnica. Daí a dificuldade de se obterem informações acerca desse período. O que se conhece vem dos resquícios arqueológicos e das duas epopéias atribuídas a Homero (Finley, 1988:25 ss.).

O quadro traçado até agora varia de região para região, mas é notável a uniformidade dos vestígios. Segundo Finley (1990:80), “há uma névoa uniforme por todo lugar”. Ao que parece, a maioria das populações nativas da Ásia Menor também passou por uma Idade das Trevas.

Como já foi dito, a representação pictórica de figuras humanas e animais desaparecera; também não há mais construções grandiosas — palacianas, militares ou religiosas —, não se produzem mais objetos de luxo, jóias, todas as importações de objetos supérfluos desaparecem. Os grandiosos túmulos-*tholoi* desaparecem, o material que ornamenta os túmulos torna-se cada vez mais raro (Mossé, 1989:33). Muitas regiões apresentam mudanças não só na estrutura das sepulturas, como também nas práticas funerárias (Finley, 1990:80-1). Um fato interessante que marca esse período é a substituição da inumação pela cremação — prática desconhecida pelos micênicos, que

sepultavam seus mortos, ao passo que a partir de 1050 a.C. aproximadamente, a cremação torna-se universal na maior parte do mundo grego. Apesar do retorno da inumação ao continente, aproximadamente 250 anos depois, a cremação continua como prática corrente em Creta, nas ilhas Cíclades, em Rodes e na Jônia (Finley, 1990:92).

Por volta de meados do século XI, inicia-se um novo período, uma espécie de “Renascimento” no mundo egeu. É nessa época que devemos situar a chegada dos dórios ao Peloponeso. Vemos na *Odisséia* uma provável reminiscência dessa situação, quando Odisseu diz: “Existe, ao longo do mar, cor de vinho, uma terra chamada Creta [...] e há nela inúmeros homens e noventa cidades, cujas línguas se misturam, lado a lado vêem-se aqueus, cidônios, corajosos eteo-cretenses, dórios de cabelos ondulados e nobres pelasgos” (*Od.*, XIX, 172-7).

Nesse período, vê-se também o estabelecimento de colônias gregas nas costas ocidentais da Ásia Menor. Trata-se de pequenas comunidades oriundas da Grécia continental que se estabelecem nessas regiões (Mossé, 1989:33). O fato de os gregos terem-se estabelecido nas costas da Ásia Menor e restabelecido os contatos com o Oriente iria ter importantes conseqüências. A primeira e mais importante delas, de acordo com Mossé (1989:34), é o início da metalurgia do ferro, metal que viria a se mostrar muito mais eficiente que o bronze. O ferro revelar-se-ia não só mais resistente, como também de mais fácil obtenção, de tal modo que, no século XI, a metalurgia do bronze tinha praticamente desaparecido perante o crescente avanço do ferro, tornado agora praticamente o único metal utilizado. Um impulso na metalurgia é perceptível na abundante descoberta de trípedes, caldeirões, alfinetes decorativos e armas datados desse período.

Em meados do século IX, assiste-se um retorno da cerâmica com motivos mais complexos. À semelhança do período anterior, os motivos continuam a ser essencialmente geométricos, só que agora formam figuras específicas, como desfiles de guerreiros e cenas de funerais. Devido às características da cerâmica, esse período histórico é chamado pelos especialistas de *Geométrico*. É nessa época também que se vê um súbito e acelerado crescimento da agricultura — contrário do que ocorria no início da Idade das Trevas, em que predominava uma economia pastoril adaptada a uma população dispersa (Mossé, 1989:36) — e um considerável aumento demográfico.

No entanto, um dos aspectos essenciais desse período é o retorno à Grécia da arte da escrita. A escrita retorna ao mundo grego adaptada do alfabeto aprendido com os comerciantes fenícios. Não se pode descrever nem tampouco datar com precisão esse processo de empréstimo. As hipóteses vão desde 1000 a 750 a.C. (Finley, 1988:17). No entanto, sua fonte é provavelmente uma escrita cursiva utilizada em atividades comerciais, em vez dos monumentais caracteres usados em Biblos, capital fenícia. É provável que os primeiros a utilizar esse novo alfabeto tenham sido os povos da Eubéia, Creta e Rodes, e que, a partir desses centros, a arte da escrita tenha-se espalhado para todas as comunidades gregas (Finley, 1990:96).

Deve-se ter em mente que o sistema alfabético fenício não foi simplesmente copiado, mas teve de ser transformado a fim de se adaptar às exigências da língua grega. De posse desse instrumento, os gregos poderiam registrar o que quisessem, desde o nome do proprietário de um vaso de cerâmica a um poema das dimensões da *Ilíada*. Porém, há um grande abismo entre o que os gregos escreveram e o que hoje resta. A imensa maioria da literatura da Antigüidade recente grega — incluindo ciência, filosofia, teoria social — teve de enfrentar um árduo combate para sobreviver. Quando

foram transcritas no novo alfabeto, as obras de Homero — e também de outros autores — eram escritas à mão sobre rolos geralmente feitos de papiro. Daqueles originais foram sendo feitas cópias, sempre à mão, sobre papiros e, mais tarde, sobre pergaminho. O problema é que esse material não se preserva durante muito tempo. O que sobreviveu foi o que tinha sido julgado digno de ser copiado e recopiado durante os séculos. A *Ilíada* e a *Odisséia* que são lidas hoje, mesmo se lidas no texto original, são versões laboriosamente compiladas a partir de manuscritos medievais, produtos finais de um número desconhecido de cópias sempre suscetíveis de transcrições erradas (Finley, 1988:17-8). As epopéias atribuídas a Homero foram os únicos documentos da Idade das Trevas que sobreviveram. É certo que não foram os únicos produzidos então. Existiram outros épicos (Grandsden, 1998:80), mas não se pode conhecê-los, pois não tiveram a mesma sorte que as epopéias de Homero, não houve quem os preservasse para que chegassem até nós.

Percebe-se então que a escrita só retorna ao final da Idade das Trevas, marcando assim, o final desse período. Mas como saber o que se passou ao longo desses quatrocentos anos? Por não haver documentos escritos, nosso conhecimento é baseado principalmente no relato da poesia transmitida oralmente. É inútil procurar detalhes da época entre os escritores antigos, pois os próprios gregos nada sabiam sobre esse lapso de tempo, iniciado por volta de 1200 a.C. Não há nenhuma comprovação histórica, em nossos dias, de que eles tivessem conhecimento da civilização micênica. Finley (1990:79) argumenta que os gregos dos tempos históricos, por não terem tradição de interrupção, não concebiam uma outra civilização no milênio anterior ao seu, embora soubessem, de modo vago e impreciso, que em outros tempos línguas diferentes foram faladas na Grécia e nas ilhas. Para eles, a “idade heróica” que conheciam dos poemas de

Homero e dos mitos, como o de Édipo, por exemplo, foi meramente um estágio primitivo da História grega. Os gregos posteriores não conservaram memória alguma de uma civilização micênica distinta da sua própria e dela separada por um hiato, a Idade das Trevas. Só posteriormente — no século V — é que os gregos preocupar-se-iam com uma História mais “científica”. No entanto, já era demasiado tarde, pois o passado mais remoto havia-se desvanecido sem deixar outros registros a não ser os poucos poemas que se fixaram por escrito e uma vasta e heterogênea massa de mitos transmitidos oralmente. O resultado disso é que os gregos antigos construíram uma imagem de sua História primitiva pós-micênica que não refletia as transformações que caracterizaram os Séculos Escuros. Nesse sentido, temos vantagem sobre os gregos antigos devido aos avanços da Arqueologia moderna, que nos permite saber muito mais sobre o passado grego do que os próprios gregos (Finley, 1966:24-5).

Vê-se então, que é quase impossível escrever uma História da Idade das Trevas. Mesmo utilizando os recursos da Arqueologia, da Lingüística, da Mitologia Comparada e o testemunho de documentos contemporâneos, encontrados na Síria e no Egito, nada pode suprir a inexistência de escrita na Grécia daquele tempo. Devido a essa carência, a solução para o historiador é voltar-se para as epopéias que sobreviveram e utilizá-las como fonte histórica. Essas epopéias são a *Ilíada* e a *Odisséia*, dois poemas épicos que consistem, respectivamente, em cerca de dezesseis mil e doze mil versos, atribuídos a um aedo de nome Homero.

Diante do quadro exposto sobre a Idade das Trevas, pode-se perceber que esse termo é mais do que controverso: é, por vezes, enganador. Deve-se considerar trevas somente para *nós*, devido a *nossa* ignorância sobre o que aconteceu. No entanto, não

foram trevas para os gregos, visto as inovações e as grandiosas epopéias que sobreviveram e são estudadas até hoje.

#### LUZES ENTRE AS TREVAS: AS EPOPÉIAS HOMÉRICAS

O valor e a importância das epopéias homéricas para a cultura mundial são inegáveis. Homero, de fato, influenciou a História (Taplin, 1986:92). As epopéias atribuídas a ele — a *Iliada* e *Odisséia* — exerceram uma autoridade sem paralelo sobre os gregos, não só na literatura, mas também na educação dos jovens e no pensamento político e moral dos adultos (Page, 1965:24). Nenhum poeta, no decorrer da História, conseguiu ocupar espaço semelhante na vida de seu povo como Homero, em relação aos gregos. Sem dúvida, ele foi o símbolo — e de certa forma ainda é — dessa sociedade (Finley, 1988:13).

Tal é a sua importância que, na Antigüidade, os poemas tornaram-se a base da cultura e da educação gregas. Se nos escritos de vários autores gregos antigos vêm-se referências a Homero, é porque o poeta foi realmente o grande educador da Hélade, fazendo parte da *paideia*<sup>9</sup> grega. De acordo com Dowden (1994:76), os gregos aprendiam os mitos desde o berço, com suas mães e preceptores, que os faziam conhecer Homero. Com Platão e Aristóteles não foi diferente: também foram educados

---

<sup>9</sup> Termo grego comumente traduzido como “educação”, “cultura”, “tradição”, entre outras. Para Jaeger (2001:1-20), nenhum expressa com exatidão o significado de *paideia*, servindo para exprimir apenas alguns dos aspectos desse conceito global. O sentido mais utilizado é o de “educação”, mas é preciso frisar que não se refere a uma educação meramente escolar, em sentido formal. *Paideia* poderia ser entendida como “formação”, no sentido de um aprendizado que forma e capacita o homem para exercer todas as suas capacidades, incluindo as atividades da *polis*.

nessa “*paideia* homérica” e, apesar de romperem com a tradição mítica e questionarem a intervenção dos deuses nos assuntos humanos, nunca chegaram a duvidar da existência do poeta. A influência de Homero no pensamento de vários autores da Antigüidade — entre eles Platão e Aristóteles — é bem visível, pois geralmente usavam a *Ilíada* e a *Odisséia* para ilustrar seus exemplos.

Antes de tecer considerações sobre as epopeias, é preciso esclarecer quem é esse poeta, a cujo gênio são atribuídas essas obras. Além de saber quem é esse Homero, é necessário também analisar qual a sua relação com a História e definir se é legítimo o seu uso como fonte histórica.

Quem foi Homero? Segundo Grandsden (1998:80), foi um poeta, proveniente da região da Jônia, que nasceu no alvorecer da História grega — século VIII a.C. Apesar dessa afirmação, não se pode ainda responder com precisão quem era Homero, e se de fato existiu, onde vivia e quando compôs os seus poemas. Isso nem mesmo os gregos antigos sabiam ao certo. Há uma tradição de que seria cego. Porém, na opinião de Vidal-Naquet (2002:13), Homero era tido como cego pelo fato de os antigos considerarem que a memória de um homem era mais extraordinária quando se encontrava desprovido de visão. É notável, por exemplo, a constatação de que o maior aedo da corte dos feácios seja o cego Demódoco. O próprio Odisseu atesta o valor do poeta: “Demódoco, louvo-te acima de todos os homens; se não foi a Musa, filha de Zeus, quem te ensinou, foi Apolo, pois cantas com perfeição os infortúnios dos aqueus [...] como se tu mesmo por acaso tivesses presente ou sabido por outrem.” (*Od.*, VIII, 98).

Sete cidades gregas, na Jônia e na Eólida, disputavam a honra de terem sido a pátria de Homero, entre elas Esmirna, no continente, e a ilha de Quios, onde até hoje

existe a chamada “pedra de Homero”, um rochedo em que, segundo a tradição, o poeta se sentava para recitar seus versos (Vidal-Naquet, 2002:14). Entre os finais do século V e o início do IV a.C., surgiram na ilha de Quios os chamados “homéridas” que se diziam descendentes de Homero e constituíam um grupo de *rapsodos*<sup>10</sup> que cantavam os poemas de seu suposto antepassado. O poeta Píndaro refere-se a eles:

“Homeridai” foi o nome dado, em tempos antigos, aos membros da família de Homero que também cantaram sua poesia. [...] Particularmente proeminente foi Cinatus e sua escola, que, eles dizem, compôs muitos versos e os inseriu nas obras de Homero. Esse Cinatus vem de uma família de Quios e [...] foi quem escreveu o *Hino Homérico a Apolo* e atribuiu a Homero o crédito. E esse Cinatus foi o primeiro a recitar os poemas de Homero em Siracusa durante a 69<sup>a</sup> olimpíada (aproximadamente 504/1 a.C.), como Hipostratus disse (Píndaro *apud* West, 1999:368).

Além da *Ilíada* e da *Odisséia*, uma série de outros poemas em honra aos deuses foi atribuída a Homero, tais como o *Hino Homérico a Deméter*, o *Hino Homérico a Apolo*, o *Hino Homérico a Afrodite*, entre outros. No entanto, tem-se certeza, desde a Antigüidade, de que tais hinos não foram escritos por ele, conforme atesta o relato de Píndaro.

A maioria dos estudiosos especula que, ao menos, o autor da *Ilíada* teria vivido na ilha de Quios. Insistindo na diferença entre os dois poemas, alguns pesquisadores atribuíram a *Ilíada* a um Homero que, nascido em Quios, teria vivido na Jônia, por volta de meados do século VIII a.C., mas não a *Odisséia*. Esta, segundo hipóteses, só teria sido elaborada cerca de meio século mais tarde (Mossé, 1989:21). As pesquisas mais

---

<sup>10</sup> Em grego clássico *rhapsoidos* designa o poeta que viajava de cidade em cidade declamando poemas. Diferencia-se do aedo (*aoidos*), pois o rapsodo, tradicionalmente, somente declama os poemas, não os cria. Se os cria, atribui a outros, como faz o Cinatus citado por Píndaro.

recentes têm apontado que o mais provável é que a *Iliada* e a *Odisséia* sejam o trabalho de diferentes autores e não de um só homem (West, 1999:364).

É difícil admitir uma diferença de quase cinquenta anos entre um poema e outro. Durante mais de dois mil anos foi aceita a tradição de que um mesmo homem escreveu tanto a *Iliada* quanto a *Odisséia*. Essa opinião permaneceu unânime durante tanto tempo por basear-se no fato de que certas fórmulas — elemento característico da poesia oral — e epítetos são bem semelhantes em ambas as epopéias, a exemplo de “a Aurora de dedos róseos”, “Aquiles de pés velozes”, “Odiseu, o saqueador de cidades” ou “Agamêmnon, pastor de guerreiros”.

Em seu artigo *The invention of Homer*, West (1999) trabalha com duas hipóteses. Em primeiro lugar, considera que “Homero” não foi o nome de uma personagem histórica, mas um nome fictício ou construído. Segundo, argumenta que, por um século ou mais após a composição da *Iliada* e da *Odisséia*, havia pouco interesse na identidade ou na pessoa de seu autor ou autores. Para West (1999:364), esse interesse somente surgiu nas últimas décadas do século VI a.C. No entanto, uma vez estabelecido, rapidamente Homero tornou-se um objeto de admiração, crítica e biografias.

West questiona a crença da maioria das pessoas na existência de um poeta chamado Homero. Em sua opinião, acredita-se nisso devido a uma longa tradição que vem desde a Antigüidade. Sendo assim, “aqueles que se apegam à crença de que um único homem foi responsável por ambos os poemas parecem, para mim, estar [...] presos por uma atração romântica pela tradicional idéia de um poeta supremo” (West, 1999:364).

Sabe-se que o nome “Homero” era o de um homem e não o equivalente grego a “anônimo” (Finley, 1988:13). No entanto, até isso é questionado. Devido à notabilidade dos tipos femininos na *Odisséia*, Samuel Butler — famoso tradutor das epopéias homéricas — opinou que ela fora escrita por uma mulher (Grandsden, 1998:91).

Se existiu, Homero foi um aedo. Os aedos representados nas epopéias homéricas não são mostrados criando poemas, mas sim reproduzindo histórias que eles ouviam sobre as proezas de homens e deuses, memória que pôde ser preservada através dos tempos, pelas Musas (West, 1999:365). O aedo grego é um profissional que se apóia em longos anos de aprendizagem e tem a sua disposição a matéria-prima necessária a sua arte: uma imensa massa de mitos; narrativas de heróis e deuses; fórmulas apropriadas a diversas situações, como o cair da noite e o nascer do dia; cenas de combates, festas, funerais; descrições de palácios, armas, tesouros. De acordo com Finley (1988:29), “é com estas pedras que o poeta constrói sua obra, e cada obra — quer dizer, cada atuação dele — é original, ainda que todos os elementos sejam velhos e já conhecidos”.

Buscar o “verdadeiro” Homero é uma tarefa bastante polêmica, como também o é a datação das epopéias. Sabe-se que os poemas homéricos remontam à Idade das Trevas e até mesmo a uma época um pouco anterior — o Micênico Tardio —, vindos de uma longa tradição de poesia transmitida oralmente pelos aedos. Com o passar do tempo e a recuperação da escrita no mundo grego, novas formas de literatura vão surgindo, os poemas escritos tomam o lugar da epopéia oral. Não existe, entretanto, um consenso entre os estudiosos sobre qual a data precisa dessa mudança. Finley (1988:30) considera provável que a *Ilíada* tenha tomado a forma conhecida hoje, possivelmente, na segunda metade do século VIII a.C., senão nos detalhes, pelo menos em suas linhas

gerais. A *Odisséia* e os poemas de Hesíodo teriam aparecido uma ou duas gerações mais tarde.

É difícil estabelecer com exatidão quando os poemas foram fixados por escrito. Mossé (1989:22) considera que foram redigidos em finais do século VIII a.C., porém, uma tradição atesta que isso ocorreu em 560 a.C., na Atenas de Psístrato. Já a divisão em cantos é bem mais tardia, provavelmente remonta ao século III a.C.<sup>11</sup> (Vidal-Naquet, 2002:19).

Embora tenha ocorrido no mundo grego do século VIII o ressurgimento da escrita e a fixação das epopéias em texto, não houve um desaparecimento total da poesia oral. Apesar de a *Ilíada* e a *Odisséia* provavelmente já estarem escritas desde o século VIII a.C., sua divulgação permaneceu oral durante muito tempo. Mesmo com a introdução do alfabeto adaptado dos fenícios, o mundo grego dos séculos VIII e VII a.C. ainda era, em sua maioria, iletrado.

Devido a essa longa tradição de transmissão oral feita pelos aedos, é correto pensar que as epopéias sofreram grandes modificações ao longo dos séculos. Sua forma atual deve-se a essas transformações. A matéria-prima do poema era constituída basicamente pela massa de fórmulas tradicionais que, através das gerações de aedos, sofriam sucessivas modificações, ora deliberadas — por razões de ordem artística ou considerações políticas —, ora por negligência e indiferença para com a exatidão histórica, para não falar dos erros inevitáveis devido à transmissão oral (Finley, 1988:43).

Essas transformações que as epopéias sofriam são as prováveis causas das incoerências nelas contidas. É possível perceber nos poemas vários anacronismos,

---

<sup>11</sup> Cada poema está dividido em vinte e quatro livros, um para cada letra do alfabeto grego. Atribui-se essa arrumação aos sábios de Alexandria (Finley, 1988:33).

contradições e relatos, por vezes sem paralelo no mundo antigo. Apesar de os poemas remontarem à Idade das Trevas ou até mesmo ao Micênico Tardio, muitas vezes parece que o poeta desconhecia totalmente esse mundo micênico.

Hoje em dia, já é quase consenso entre os especialistas que o mundo material homérico procede de diferentes períodos. As armas e as armaduras descritas por Homero são todas de bronze, mas, na época em que o poeta provavelmente viveu, o ferro já era de uso corrente. Homero mantém a metalurgia da Idade Micênica, porém suas armas não se assemelham àquelas encontradas nos sítios arqueológicos micênicos. No campo religioso, constatamos que os deuses em Homero tinham templos, enquanto os micênicos nunca os construíram. Apesar de citar alguns elementos micênicos, há outros que são totalmente esquecidos pelo poeta, como o fato de que, nas epopéias, os mortos são cremados, ao passo que, no mundo micênico, eram enterrados nos já citados túmulos-*tholoi*. Homero também não diz nada sobre a forte burocratização característica dos reinos micênicos. Para Taplin (1986:90), isso acontece em virtude de a tradição poética oral ter criado um amálgama de temas por intermédio de um longo processo de adição e exclusão. Ainda que esse amálgama seja, por vezes, incongruente, é esteticamente coerente e convincente.<sup>12</sup>

Finley também considera as obras coerentes. Para o autor (1990:92), do ponto de vista global há uma coerência interna na maneira como as instituições sociais emergem de um estudo da *Iliada* e da *Odisséia*, a despeito dos anacronismos. Segundo opiniões de especialistas, esse quadro desenhado por Homero corresponde, no geral, à Idade das Trevas, pintado à maneira de um poeta e não de um historiador, retratado com exagero na escala, mas nem por isso puramente imaginário. Considerando-se esse fato, não se

---

<sup>12</sup> Essa coerência entre os dois poemas é um dos motivos apontados para se considerar as obras de autoria de uma mesma pessoa.

deve exigir de Homero um compromisso com a realidade, afinal ele não era historiador e sim, poeta. Para Taplin (1986:90), Homero não se importava em ser preciso, mas em ser plausível e emocionante; preocupava-se em conseguir criar um passado solidamente imaginável e adequado para os heróis.

A *Ilíada* é considerada por alguns como o maior dos dois poemas e, talvez, somente esta seja obra de Homero (West, 1999:364). Alguns pesquisadores tentaram ver similaridades ou até mesmo influências de poemas orientais, tais como *Gilgamesh*, na epopéia homérica. Thomas (1966:392) critica essa posição, considerando errôneo insistir nessas influências. Para o autor, as epopéias são completamente gregas em sua concepção. Considerando que os poemas foram compostos na região da Jônia, onde a população vivia isolada dos principais centros orientais, não se deve esperar sinais dessa influência em Homero, a despeito de certas semelhanças nos temas.

A *Ilíada*, ao contrário do que supõem o senso comum e o saber escolar, não narra a história da Guerra de Tróia. Na verdade, esta é apenas um pano de fundo para o poeta abordar o drama de Aquiles, tema central da epopéia. O poema começa já no décimo ano da guerra. Nada nos é dito sobre os nove anos iniciais. O poeta também não se detém nos motivos do conflito e em como Agamêmnon — rei de Micenas — conseguiu mobilizar tantos homens, durante tanto tempo, na expedição contra Tróia. Esses são episódios citados apenas de passagem.

O poema começa com uma discussão entre Aquiles, herói grego, filho do rei Peleu, e Agamêmnon, comandante da expedição grega a Tróia, pela posse da cativa Briseida. Briseida era uma escrava que fora tomada de Aquiles por Agamêmnon, para substituir a cativa Criseida, devolvida ao pai — o sacerdote Criseis — a fim de aplacar a ira de Apolo, que havia mandado uma peste ao campo de batalha aqueu a pedido de seu

sacerdote (*Il.*, I, 10 ss). Aquiles recusa-se a desistir de sua presa de guerra, sua parte no butim, seu *geras* (“prêmio, privilégio”)<sup>13</sup>. Destituído de seu *geras*, Aquiles sente-se profundamente ofendido em sua *time* (“honra”) e então se retira da batalha junto com seu exército, os mirmidões.

Aquiles só retorna ao combate no final do poema, para vingar a morte de seu amigo Pátroclo, matando Heitor, o herói troiano. O poema termina quando Aquiles, acalmada sua ira, concorda em desistir do cadáver de Heitor, que havia ultrajado, tratando-o deliberadamente com desonra. Esse padrão de ausência, retorno e vingança também ocorre na *Odisséia*, poema que narra as andanças do herói grego Odisseu em sua tentativa de retorno à cidade natal Ítaca, depois de vinte anos de ausência — dez anos lutando na guerra e mais dez tentando retornar. Odisseu busca vingança contra os pretendentes à mão de sua esposa, Penélope, que dilapidavam seu patrimônio e pretendiam tomar-lhe o poder em Ítaca. Essa semelhança de padrões constitui argumento em favor da concepção tradicional de uma autoria comum dos dois poemas. O mesmo ocorre com o fato de ambas as epopéias serem, em grande parte, determinadas pela psicologia das duas personagens principais (Grandsden, 1998:81-2).

Interessante notar que nem a morte de Aquiles, predita desde o começo do poema por sua mãe, Tétis (*Il.*, IX, 410-6), nem o famoso episódio do cavalo de Tróia — artimanha de Odisseu que define a vitória dos gregos —, aparecem na *Ilíada*. O desfecho da guerra e o destino de alguns heróis sobreviventes só são conhecidos por intermédio de outras narrativas, algumas das quais descritas na *Odisséia*, como o assassinato de Agamêmnom pelo amante de sua esposa e o regresso de Menelau a Esparta com sua esposa Helena, motivadora da guerra (Mossé, 1989:44).

---

<sup>13</sup> *Geras* designa, na maior parte do texto da *Ilíada*, privilégios concretos como a parte de escolha sobre o butim, presentes, direitos e prerrogativas políticas, entre outros (Theml, 1995:150).

Apesar de a *Ilíada* não servir aos historiadores como um relato verídico da Guerra de Tróia, não se deve ignorar o testemunho dela sobre as características de uma sociedade que é real (Mossé, 1989:46).

Por serem obras de natureza poética, deve-se pensar que tudo nas epopéias é mera ficção? Se assim for, qual seria então seu valor para o historiador? A *Ilíada* e a *Odisséia* são obras literárias e, como tal, bastam-se a si mesmas, não tendo a obrigação de expressar nenhuma realidade concreta (Mossé, 1989:19). Por outro lado, não se pode negar que os heróis, deuses, ninfas e monstros de Homero movem-se em um mundo real. A sociedade retratada e o pensamento de quem as produziu são históricos. Apesar de se admitir que o mundo material de Homero é uma mescla de vários períodos com grande inserção de elementos fictícios, suas estruturas e valores sociais foram extraídos do mundo real, a partir da realidade histórica em que viveu o poeta (Taplin, 1986:91). Um exemplo é o modo como o poeta retrata as instituições divinas, o conselho e a assembléia dos deuses: o poeta o faz à imagem do que ele conhece das instituições humanas (Vidal-Naquet, 2002:69).

O problema que se apresenta diante do historiador que trabalha com essa documentação é determinar se e em que medida a obra poética comporta uma conexão com a realidade social e histórica (Finley, 1988:28). De acordo com Theml (1995:148) cada criação artística — no caso desta dissertação, a *Ilíada* — tem uma significação histórica pelas relações que estabelece com o conjunto das estruturas sociais. São essas relações que deverão ser elucidadas, para entender o papel do *basileus* na sociedade homérica.

Antes, é necessário analisar como se configura a realeza que emerge da *Ilíada*, considerando a influência de elementos micênicos na composição da obra de Homero e

na sua concepção de como a sociedade se organiza. Tendo em mente esse panorama, é possível, mais adiante, compreender em que medida a realeza da Idade das Trevas relaciona-se com o sagrado.

## DO ANAX AO BASILEUS

## O ANAX E O MUNDO MICÊNICO

Para entender como se configura a realeza durante a Idade das Trevas, é preciso recuar um pouco no tempo e buscar algumas de suas características na realeza da época micênica. Considerando-se que as epopéias homéricas são um amálgama de elementos de vários períodos, é inegável que isso ocorre também no plano político. Permanências de um passado micênico conseguiram sobreviver nas epopéias.

Foi visto anteriormente como a decifração do Linear-B impulsionou os estudos sobre a civilização micênica. Diante da análise da natureza das tabuinhas grafadas com essa escrita, pode-se perceber suas limitações como documento histórico para se entender a realidade social micênica. Além do reduzido material encontrado em Linear-B ainda há o problema da dificuldade de sua interpretação, pois algumas palavras são suscetíveis de várias interpretações distintas. Vernant (2003:23) cita o exemplo da palavra *tereta*, freqüentemente presente nos textos micênicos. Para esse vocábulo os estudiosos cogitam quatro possíveis significados: sacerdote; algo como “barão”; homem do *damos*<sup>14</sup>; servidor. Além disso, ainda há a dificuldade advinda do fato de as

---

<sup>14</sup> “Comunidade local”. De acordo com Cardoso (1990:95), o termo seria mais conveniente no plural: *damoi*, pois se refere às comunidades de caráter local. Já Rodriguez Adrados (1963: 327) traduz o termo como “povo”, entendido como a totalidade da população. O termo micênico *damos* seria o equivalente ao *demos* que já aparece no grego homérico, entendido em uma oposição à nobreza, ou seja, todos aqueles

tabuinhas serem instrumentos essencialmente burocráticos provenientes dos arquivos reais dos palácios micênicos. Portanto, só é possível esperar delas uma visão limitada e não uma imagem completa, uma vez que as tabuinhas oferecem, basicamente, informações acerca do rei e de sua administração (Rodriguez Adrados, 1963:321).

Conjugadas à análise dos vestígios arqueológicos, é possível extrair das tabuinhas em Linear-B informações acerca da estrutura política micênica. Dentro das suas limitações, as tabuinhas são muito úteis ao pesquisador interessado na organização política da civilização micênica. Por intermédio das tabuinhas, foi possível chegar a algumas informações sobre as figuras de autoridade desse mundo, como o rei e seus auxiliares. Porém, os textos não fornecem aspectos da organização política como relações de força, razões para agir, equilíbrios, e outras (Trabulsi, 2001:21). Daí, a necessidade de buscar o relato homérico sobre esse período.

Para entender a mescla de elementos de várias épocas realizada por Homero e traçar um quadro da realeza descrita nos poemas, é conveniente apresentar, de antemão, um esboço da organização política micênica. Alguns elementos dessa organização estão presentes em Homero, vindos de uma longa tradição de poesia oral transmitida pelos aedos — conforme visto no primeiro capítulo.

As tabuinhas apresentam os reinos micênicos como monarquias cuja vida social aparece centralizada no palácio. Nesse sistema organizacional, que se convencionou chamar de “palaciano”, o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos de poder, todos os aspectos da soberania. Usando o título de *wanaka*<sup>15</sup>, o rei estava no topo da organização social. Seu poder exercia-se em todas as esferas, era o chefe político,

---

que não são nobres. Na *polis* clássica, o termo designa o conjunto da comunidade cívica (Mossé, 1989:224).

<sup>15</sup> Em grego posterior *anax* ou *wanax* (Kirk, 1985: pp. 45-6). O primeiro termo é o que será utilizado nesta dissertação.

econômico, militar e, acima de tudo, líder religioso. Esse último aspecto do *anax* mostra-se extremamente forte. O rei tem grande proximidade com as divindades: é de sua responsabilidade velar pelo cumprimento dos rituais, pela realização das cerimônias em honra aos diversos deuses, determinar a realização dos sacrifícios e as taxas das oferendas, entre outros (Vernant, 2003:24-30).

Como segundo na ordem hierárquica, aparece o *lawagetas*<sup>16</sup>. É o líder do *laos*<sup>17</sup>, geralmente interpretado como chefe militar, mas isso não é totalmente certo (Kirk, 1985:46). Apesar das dificuldades em definir seu *status* nessa sociedade, a visão comumente aceita pelos estudiosos é a de que seria o equivalente a um “general-chefe” (Chadwick, 1973:138).

Por intermédio das tabuinhas é possível saber que o *lawagetas* tinha outros funcionários dependendo dele diretamente (Rodriguez Adrados, 1963:326). Possivelmente esse funcionário seria o *eqeta*<sup>18</sup>. Assim como ocorre com o *lawagetas*, também é difícil definir o *status* social do *eqeta*. O termo tem sido traduzido pelos estudiosos como “seguidor” (Chadwick, 1973:130) e interpretado como referente a um oficial da corte real com funções militares (Hooker, 1997:14). É bem provável que a palavra *eqeta* designe membros das forças montadas. A semelhança de seu nome com a palavra “cavalo”, em latim (*equus*), tem levado alguns pesquisadores a considerar o *eqeta* um cavaleiro e identificá-lo com a palavra homérica *hippota* (“cavaleiro”). No entanto, Chadwick (1973:135) descarta essa hipótese, baseando-se em seus

---

<sup>16</sup> Em grego micênico, *rawaketa* (Kirk, 1985:46). O termo teria sobrevivido no grego posterior, sendo grafado *lawagetas* (Hooker, 1997:12). Dessa segunda maneira é que a palavra será utilizada ao longo deste texto.

<sup>17</sup> *Laos* designa o conjunto do povo ou o conjunto da tropa, sem distinções sociais ou de patente (Trabulsi, 2001:44-5).

<sup>18</sup> Provavelmente *eqeta* seja um antepassado da palavra do grego clássico *hepetas*, cf. Hooker, 1997:14. No grego homérico, o correspondente seria *hetairos* (Vernant, 2003: 31). Seriam os seguidores, os acompanhantes do rei homérico (Chadwick, 1973: 139), assim como Pátroclo é identificado na *Ilíada* como *hetairos* de Aquiles (*Il.*, XXIII, 90).

conhecimentos da gramática micênica. Segundo o autor, a palavra micênica para cavalo é *iqo*, e não *eqo*. Todos os seus derivados apresentam a letra *i*.

Sabe-se que o *eqeta* utilizava um uniforme (Vernant, 2003:30), pois, de acordo com as tabuinhas, alguns tecidos eram especialmente designados para ele. A esses seguidores também eram dados carros de guerra e o direito de possuir escravos (Chadwick, 1973:139). Cada *eqeta* comandava uma *oka*<sup>19</sup>. Essa palavra aparece várias vezes nas “listas de pessoal militar”<sup>20</sup> encontradas no palácio de Pilos, sendo batizadas de “série *oka*” (Rodríguez Adrados, 1963:326). Nessas tabuinhas, a palavra *oka* vem sempre associada com *eqeta* (Hooker, 1997:14). As tabuinhas dão a impressão de uma organização militar perfeitamente disciplinada com procedimentos regulares de recrutamento. Toda essa estrutura é comandada diretamente pelo *anax*, auxiliado pelo *lawagetas*.

Percebe-se que são duas as figuras proeminentes da hierarquia social micênica: primeiro, o *anax*; em seguida, o *lawagetas* (Hooker, 1997:12). São os únicos mortais a receber o *temenos*<sup>21</sup>. Presumivelmente, esse *temenos* deve tratar-se da melhor terra do reino. As informações acerca de como se processava essa doação e em que ocasião isso ocorria permanecem obscuras. O que se sabe é que o *temenos* do *lawagetas* correspondia a um terço do *temenos* do rei (Kirk, 1985:46).

---

<sup>19</sup> Comumente interpretado como “destacamento militar”. Não há palavra equivalente no grego posterior (Hooker, 1997:14).

<sup>20</sup> Alguns autores vêem semelhança com o tipo de catálogo de tropas que Homero tomou como base para compor o seu *Catálogo das Naus* (Il., II).

<sup>21</sup> A palavra micênica é *temeno*. Em Homero, *temenos* designa mais freqüentemente as terras concedidas pelo *demós* (“povo”) ao rei e outros heróis (Theml, 1995:153). Vernant (2003: 31) define o termo — nas epopéias — como “uma terra, arável ou de vinhas, oferecida com os aldeões que a guardam ao rei, aos deuses, ou a um grande personagem em recompensa de seus serviços excepcionais ou de suas façanhas guerreiras”. Vê-se então que, em Homero, o *temenos* é um *geras* (“privilégio”) dos deuses, do rei e de algumas pessoas favorecidas. No grego clássico, o termo acabou ganhando uma conotação essencialmente religiosa (Chadwick, 1973: 138), sendo utilizado para designar um “lugar sagrado” (Kirk, 1985:46).

Havia ainda funcionários locais chamados *basileis*<sup>22</sup>. Apesar de essa denominação ser utilizada por Homero para designar os reis, durante a era micênica seu significado não implica realeza. Parece não serem mais do que chefes das comunidades locais (Thomas, 1978:190-1). Eram nobres que estavam a serviço do rei (Rodríguez Adrados, 1963:324). Kirk (1985:46) os define como funcionários ou dirigentes relativamente subordinados, prováveis chefes de cidades menores semi-independentes. Devido às limitações das informações, a interpretação do papel dos *basileis* micênicos é, em grande parte, especulativa. Talvez eles tenham exercido funções administrativas de supervisão (Palmer, 1960:106 e 110) ou tenham sido oficiais religiosos.<sup>23</sup>

Essa hierarquia de funcionários auxiliava o *anax* na organização política e econômica dos reinos micênicos. Como não se tratava de uma economia monetária, a tributação é feita *in natura* (Hooker, 1997:14). As tabuinhas mais completas a esse respeito são as que foram encontradas em Pilos, em que estão fixadas as contribuições de uma série de localidades, dívidas do ano anterior e até mesmo listas de pessoas isentas de impostos. Nessa série de tabuinhas, aparece a palavra *basileus*, envolvida em várias transações, mas não se sabe muito bem como (Rodríguez Adrados, 1963:325).

Para auxiliar no controle da arrecadação nas aldeias havia o *korete*<sup>24</sup>. De acordo com Vernant (2003:34), ao lado do *basileus*, o *korete* seria uma espécie de “regente da aldeia”. O autor esclarece a possível confusão que pode haver entre as funções desses dois cargos. Por analogia, em nível local, o *basileus* corresponderia ao *anax* – com funções privilegiadamente religiosas – já o *korete* corresponderia ao *lawagetes* – com obrigações militares.

---

<sup>22</sup> Em grego micênico *pasireu* (Vernant, 2003: 33) ou *qasireu* (Kirk, 1985:46).

<sup>23</sup> Carratelli (1954:87) especula que a associação da palavra *basileus* com a da deusa *Potnia*, nas tabuinhas encontradas no palácio de Pilos, sugere uma possível função religiosa.

<sup>24</sup> Não há equivalente no grego posterior (Kirk, 1985:46).

Havia ainda o *pokorete*, uma espécie de “vice-*korete*”, um vice-chefe local. Em uma tabuinha de Pilos aparece a quantidade de bronze que deveria ser entregue pelos *korete* e *porokorete* de dezesseis localidades para fabricação de barcos e pontas de flechas e lanças (Kirk, 1985:47). Vernant (2003:33) afirma que também o *basileus* – junto com outros nobres – contribuía com o fornecimento de metal, mediante quantias preestabelecidas.

O sistema de tributação micênica era bem organizado e centralizado em torno do palácio. Kirk (1985:47) explica o funcionamento desse sistema:

[...] podemos conjecturar que um distrito vinícola envia vinho ao palácio, o qual o reenvia a lugares que não tenham bastante de sua própria colheita e sem dúvida o retribuíam com seus próprios produtos ou serviços. Todo esse complexo movimento de entrada e saída de produtos do palácio e os controles conseqüentes que era necessário realizar, são resultado de um sistema pré-monetário altamente centralizado.

É difícil reconstituir com precisão o funcionamento desse sistema, mas, ainda assim, as tabuinhas dão algumas pistas. De acordo com Chadwick (1973:146-7), não foi possível encontrar nos textos micênicos equivalências de bens tendo como parâmetro o ouro e a prata – prática de alguns reinos do Oriente Próximo. Os bens em circulação eram medidos *in natura*. Quando se fixava um tributo para as aldeias, exigia-se destas a entrega de uma determinada quantidade de produtos. A organização central — o palácio — arrecadava esses bens e os distribuía a essas mesmas aldeias ou a grupos de trabalhadores. É certo para os pesquisadores que esse mecanismo criava uma dependência mútua.

Além das contribuições ao Estado, havia também as que eram devidas às divindades. Não há registros de isenções para essa taxaço, todos deveriam contribuir.

Não só o *damos* ou os funcionários estatais, mas também os grandes donos de terras,<sup>25</sup> o *anax* e o *lawagetes* (Kirk, 1985:46).

O retrato que emerge do quadro traçado acerca da organização sociopolítica e econômica dos reinos micênicos levou muitos pesquisadores a compará-los aos grandes Estados fluviais do Oriente Próximo, cuja organização baseia-se na necessidade de coordenar trabalhos de secagem, irrigação e manutenção de obras essenciais à vida agrícola. Vernant (2003:25-6) indaga:

Os reinos micênicos tiveram que resolver problemas análogos? A secagem do lago Copaís foi efetivamente empreendida na época micênica. Mas e as planícies da Argólida, da Messênia e da Ática? Não se compreende que necessidades técnicas de preparo de solo segundo um plano de conjunto tenham podido suscitar ou favorecer na Grécia uma centralização administração desenvolvida.

O pressuposto de que a centralização política de alguns Estados deve-se à necessidade de um poder central forte para controlar as obras de irrigação foi batizada de “Hipótese Causal Hidráulica” (Wittfogel, 1981). Depois de muito debatida, foi abandonada pela historiografia contemporânea. A principal crítica consiste na tentativa de reduzir a explicação de processos históricos complexos a fatores monocausais (Cardoso, 1990:104). No entanto, a crítica a uma causalidade única ou linear subjacente a essa hipótese, não quer dizer que a irrigação como elemento explicativo seja totalmente excluída, como frisa Cardoso (2004:25), embora Vernant tenha afirmado que este não tenha sido um fator de grande importância na Grécia.

---

<sup>25</sup> Em grego micênico *tereta*, em grego clássico *telestai*. Chadwick (1973: 138) afirma que há boas razões para supor que, pelo menos em certos lugares da Grécia micênica, deveriam ser importantes proprietários de terras.

Thomas (1978:188) sugere uma explicação para a centralização do poder na Grécia micênica. Para ele,

[...] o processo de povoamento e controle sobre grandes segmentos de população trouxe a necessidade de um organizado sistema administrativo e, durante o período do Heládico Tardio [*aproximadamente entre 1600-1120 a.C.*], a necessidade foi sanada pela elaboração de um sistema administrativo modelado, pelo menos em parte, a partir da Creta minóica.<sup>26</sup>

Diante das dificuldades com as fontes, para se entender a organização do sistema palaciano micênico, vislumbrou-se entre os pesquisadores, a possibilidade de comparação com os reinos do Oriente Próximo, em sua maioria também baseados em uma economia do tipo palaciana. Os estudiosos da civilização micênica têm trabalhado por analogias, buscando elementos comuns ao conjunto das sociedades de economia palaciana, tentando assim delimitar, com um pouco mais de precisão, as especificidades que definem a organização micênica (Vernant, 2003:27).

De acordo com Thomas (1978:188-9), o *anax* estava bem próximo da posição que os reis ocupavam no Oriente Próximo, porém com algumas diferenças. A principal delas seria o fato de que apesar de o *anax* ter uma forte conexão com o campo do sagrado — veja-se a proeminência de suas funções sacerdotais —, o soberano não chegava a ser um deus vivo na Terra, um objeto de culto, como ocorria com o faraó, no Egito, por exemplo. Qual seria então o caráter do *anax* micênico? Para Rodriguez

---

<sup>26</sup> Vários autores trabalham com a hipótese de que detalhes da organização micênica tenham sido importados de Creta. Cf. Vernant, 2003: 28; Kirk, 1985:44; Chadwick, 1973: 128; Cardoso, 1990:99.

Adrados (1963:324), “há muitos indícios de que o rei, que cuida do culto palaciano e de outros cultos, está muito próximo das divindades, se não tem um caráter semidivino”.

Apesar dos avanços nas pesquisas, ainda há muitas incertezas na definição do caráter do *anax*. Com base nas tabuinhas, por enquanto é possível saber que o título se refere àquele que detém o poder real.

Traçar uma imagem da realeza micênica é uma tarefa complexa, visto que as tabuinhas não fornecem muitas certezas acerca de como esta se configurava. Tampouco a bibliografia auxilia os pesquisadores na tarefa de buscar a natureza do soberano micênico. Por intermédio de analogias com os reinos do Oriente Próximo — como visto anteriormente — é possível aos estudiosos supor, em linhas gerais, a organização a estrutura palacial micênica, mas é difícil afirmar se o *anax* apresentava-se tal qual o faraó egípcio, ou seja, como um deus vivo na Terra, constituindo assim um governo teocrático. Ainda não foram encontrados subsídios para tal afirmação.

## MICENAS EM HOMERO

Com a desagregação dos reinos micênicos, novas formas de governo irrompem no mundo grego. A partir do desaparecimento da estrutura centralizada palaciana, o poder dos chefes locais emerge. De acordo com Thomas (1966:388), os habitantes dos reinos micênicos que resistiram à destruição e permaneceram, ou seja, que não seguiram a trilha das levas de invasores, necessitaram reorganizar-se em torno de uma liderança,

já que a estrutura palaciana havia sido destruída. Para o autor, aqueles que permaneceram buscaram refúgio em torno dos chefes locais, os *basileis*.

De fato, durante a Idade das Trevas, *basileus* é a palavra que designa o detentor do poder real, não mais *anax*<sup>27</sup>. A maioria dos autores argumenta que esse rei homérico não se assemelha em nada ao *anax* micênico. Assim faz Trabulsi (2001:27), ao afirmar que é “evidente é que estes reis homéricos, cuja autoridade não deixa de temer um só instante, não são o *anax* micênico [...]”.

Vernant (2003:43-4) crê num esvaziamento do poder real na passagem do *anax* para o *basileus*. Para o autor,

[...] não é suficiente dizer que no curso desse período [*i.é, a Idade das Trevas*] a realeza vê-se despojada, na Grécia, de seus privilégios e que, mesmo onde subsiste, cede de fato o lugar a um Estado aristocrático; deve-se acrescentar que essa *basileia* não era mais, desde então, a realeza micênica. O rei não só mudou de nome, mas de natureza. Nem na Grécia, nem na Jônia, em que uma nova multidão de colonos que fugia da invasão dórica foi estabelecer-se, encontra-se vestígio de um poderio real do tipo micênico.

Vernant (*id.*: 44) ainda acrescenta que o poder que Agamêmnon exerce sobre os outros reis durante a incursão a Tróia é muito diferente do controle imposto a todo momento, sobre toda pessoa, toda atividade e toda coisa, pelo *anax* por intermédio do palácio.

Alguns autores tentaram ver certas similaridades entre a civilização micênica e o mundo homérico, em aspectos lingüísticos, materiais, organizacionais, entre outros. De fato, essas similaridades existem. Apesar da destruição que ocorreu, seria absurdo

---

<sup>27</sup> Apesar de essa palavra continuar a existir no vocabulário homérico. Cf. Yamagata, 1997:3-10.

pensar que tudo que fosse referente à sociedade micênica teria sido subitamente eliminado do mundo grego (Thomas, 1966:388).

Rodriguez Adrados (1963:329) é um dos autores que procuram essas semelhanças. Para ele, a *Ilíada* mostra os reis homéricos governando extensos reinos. A *Odisséia* descreve Odisseu, Alcínoo, Nestor e Menelau morando em palácios micênicos com uma posição social que se assemelha à do *anax*.

A casa e as propriedades de certos reis homéricos têm muitos pontos de comparação com os dados fornecidos pelas tabuinhas. Sobre as riquezas de Odisseu, o poeta diz que nem vinte homens poderiam igualá-las (*Od.*, XIV, 98 ss.). De acordo com Rodriguez Adrados (1963:330), a descrição das posses de Odisseu — rebanhos de vacas, cabras, ovelhas e porcos, com seus pastores — faz recordar dados conhecidos da realidade micênica.

As epopeias falam de grandes palácios dos heróis, repletos de tesouros. Quando finalmente Agamêmnon resolve desculpar-se com Aquiles e aplacar-lhe a ira, o rei de Micenas oferece-lhe grandes riquezas (*Il.*, IX, 120-27):

Para agradá-lo, agora, de infinitos bens  
penso cumulá-lo. Eis — proclamo — o rol das prendas  
pluripreciosas: sete trípodes, intactas  
de fogo; dez talentos de ouro; tinas, vinte,  
metálico-brilhantes; doze corcéis, patas-  
sólidas, vence-prêmios natos; nunca ao dono  
deles faltará ouro ou terra arável, caso  
tantos troféus lhe aportem quantos já me deram!

Agamêmnon ainda oferece sete cativas — incluindo Briseida — e uma filha sua como esposa, com um valioso dote e sete cidades pagadoras de tributos (*Il.*, IX, 141-

56). Finley (1990:90-1) considera essa descrição como anacrônica. Para o autor, a Idade das Trevas não possuía tamanhos tesouros:

Os dotes, os cavalos de corrida e as mulheres cativas da oferta compensatória de Agamêmnon são atemporais, ou pelo menos impossíveis de datar, mas não as “trípodes” de bronze e os “caldeirões brilhantes”. Embora existissem no mundo micênico, esses objetos eram raridades, ao passo que na Idade das Trevas tornaram-se tesouros extraordinários, para serem ofertados principalmente aos deuses, sobretudo ao final do período, quando a *Ilíada* e a *Odisséia* foram compostas.

No mundo de Homero, a produção material havia diminuído bastante, a maioria das casas era feita de madeira e tijolos de barro, os materiais preciosos eram muito escassos, a pintura e a escultura eram baseados em padrões menos sofisticados que os micênicos. No entanto, o poeta descrevia seu mundo como uma rede de reinos bem organizados, capazes de ações militares conjuntas; com reis vivendo em luxuosos palácios adornados com ouro, marfim e outros materiais preciosos (Chadwick, 1999:18). Essa tendência arcaizante de Homero precisa ser levada em conta pelo historiador, que deve estar atento para diferenciar os elementos que remontam à era micênica e os que se referem à época do poeta.

Há alguns elementos micênicos que são totalmente esquecidos pelo poeta, como os escribas e o sistema de registro (Kirk, 1985:52). O complexo sistema de tributação desses reinos também não é lembrado por Homero. Os poemas nada falam sobre contribuições regulares entregues aos reis.<sup>28</sup> Porém, os *basileis* homéricos também têm

---

<sup>28</sup> Exceto uma vez quando Agamêmnon oferece a Aquiles, para acalmar-lhe a ira, sete cidades: “Sete populosas cidades lhe doarei: Cardamila, Enope, Hira viridente, a santíssima Feres, Antéia florida, vales fundos, linda Epéia, Pédaro, rica em pântanos, beira-marinhas, vizinhas de Pilo, costas pulviarenosas; senhores de mil ovelhas, mil-bois, seus súditos, qual fora um deus, o honrarão, com tributos copiosos”

certos privilégios que os distinguem do restante da sociedade. *Geras* é o termo que designa, na maior parte do texto da *Ilíada*, esses privilégios, como o direito de escolha da parte que lhe cabe do butim; nos banquetes, o pedaço especial da carne; taças de vinho sempre cheias; um *temenos*; presentes; direitos; prerrogativas políticas — o direito de falar, agir e decidir (Theml, 1995:150).

Theml (1995) trabalha com a idéia de que o exercício do poder real em Homero é resultado de acumulações de *geras*, privilégios que distinguem o rei de seus direitos e deveres para com a comunidade global. Para a autora, na *Ilíada*, o *geras* real configura-se de quatro formas: a parte de honra (*time*) sobre o butim, a participação nos banquetes, o *temenos* e os presentes (dons e contra-dons). Por enquanto, é suficiente frisar a questão do *temenos*. Rodriguez Adrados (1963:331) considera uma reminiscência micênica, a possibilidade de os reis homéricos doarem ou receberem um *temenos*, como fez o rei da Lícia, doando um *temenos* ao herói Belerofonte (*Il.*, VI, 191 ss.). Theml (1995:153) define o termo como um dom (presente) do *demos* ao seu rei em troca de proteção. Homero relata que a concessão do *temenos* atribui-se aos anciãos (*Il.*, IX, 575-80) ou ao povo em geral (*Il.*, XX, 184).

As evidências das tabuinhas do Linear-B apresentam também vários pontos de comparação entre os reinos micênicos e os reinos homéricos (Chadwick, 1999:185). Palavras como *eqeta*, *tereta* e *lawagetas* estão ausentes em Homero. É provável que o *eqeta* das tabuinhas refira-se aos *hepetai* (“seguidores”) e se esses são realmente os associados especiais do rei, podem corresponder aos *hetairoi*, companheiros do rei, que aparecem em Homero (Stagakis, 1966:410). Essa palavra não aparece nas tabuinhas, e, se traduzir a mesma idéia do *eqeta* micênico, representa uma curiosa mudança de

---

(*Il.*, IX, 149-54). Até hoje, porém, a interpretação dessa passagem é bastante discutível (Rodriguez Adrados, 1963: 331).

nomenclatura (Kirk, 1985:51). *Lawagetes* é outro termo que não consta no vocabulário homérico, mas há autores (Kirk, 1985:51; Rodriguez Adrados, 1963:332-3) que acreditam haver rastros dessa instituição nos poemas. Tem-se sugerido que Menelau mostra sinais de exercer essa função junto a Agamêmnon, ou ainda, Heitor junto a Príamo, Meleagro junto a Eneo, Belerofonte junto ao rei da Lícia, entre outros. No caso homérico, trata-se de uma situação pessoal conquistada por um herói, não de um cargo oficial. De fato, se há vestígios do sistema micênico em Homero, esses são sempre desinstitucionalizados. Ao que parece, as relações eram baseadas em uma concepção puramente personalista (Rodriguez Adrados, 1963:332).

Como mencionado anteriormente, a palavra *anax* sobrevive no vocabulário homérico, mas adquire outras conotações. Em seu artigo *Αναξ and βασιλευς in Homer*, Yamagata (1997) busca examinar o uso homérico desses dois termos, analisando suas diferenças e a conexão entre as palavras e o contexto.

Quanto ao uso da palavra *anax* por Homero, Yamagata (1997:3) afirma que o principal significado seria “mestre da casa”. Esse uso é particularmente comum na caracterização de Odisseu na *Odisséia*. Ele é referido como *anax* de sua esposa Penélope (*Od.*, XXI, 9, 56), de seu filho Telêmaco (*Od.*, XVII, 255), de seus servos (*Od.*, XVIII, 313), de seu cachorro Argos (*Od.*, XVII, 296, 303, 318), de seu arco (*Od.*, XXI, 395), de suas flechas (*Od.*, XXII, 119) e da ilha de Ítaca (*Od.*, XIII, 194). Por intermédio desses exemplos, a autora (1997:3) conclui que a palavra *anax* não é exclusiva para pessoas, pode-se ser *anax* de animais e objetos inanimados. A palavra *basileus*, no entanto, é aplicada somente a grupos de pessoas ou a um território.

Calhoun (1935:1) também concorda que o significado primário de *anax* é “mestre da casa” e seu uso, em Homero, como um título real é uma extensão. Vê-se o

título associado às divindades, pois segundo argumenta o autor, Zeus é pai e *anax*, mas nunca *basileus*.<sup>29</sup> Zeus é patriarca, e não rei. Para Calhoun (1935:5), as epopéias mostram *anax* como o chefe de uma casa, o patriarca, e sugere que o papel do *anax* sobre seus súditos tem uma função análoga ao que o pai exerce sobre a família. A fim de corroborar sua posição, ele cita a passagem do livro I da *Política* (cap. IV, § 8), em que Aristóteles associa o poder do pai sobre os filhos ao poder que o rei exerce sobre seus súditos. De acordo com o filósofo grego:

[...] a autoridade do pai sobre o filho é real, porque ele é pai, pois governa com amor, pois possui a preeminência da idade que são caracteres distintivos da autoridade real. Aí está a razão pela qual Homero, chamando Zeus o pai dos deuses e dos homens, chama-o com razão o rei de todos os seres. Porque é necessário que o rei tenha por natureza qualidades que o diferenciem dos seus súditos, e que, entretanto, seja sua espécie: ora, essa é a relação do mais velho para com o mais jovem, do pai para com o seu filho.

Para Finley (1988:79), o mundo homérico, com suas instituições relativamente novas, organizava-se, na medida do possível, à imagem da casa e da família. O símbolo mais perfeito disso seria a comparação do rei com o pai. Tal qual Zeus, que é tido como o “pai dos deuses”, embora nem todos no Olimpo sejam seus filhos. No mundo dos mortais, o *basileus* desempenha o papel de um patriarca em muitas de suas atribuições.

Conforme Yamagata (1997:6), *anax* identificado como patriarca é o “mestre” e o “proprietário” e, portanto, protetor de *suas* coisas e de *seu* povo (grifos meus). Vê-se, na *Ilíada* (IX, 480-3), o exemplo do herói Fênix que se refere a Peleu como *anax*, quando

---

<sup>29</sup> O poeta utiliza a palavra *basileus* centenas de vezes ao longo da *Ilíada*, para se referir a diversas personagens, mas nenhuma vez para se referir a Zeus.

relata como o rei o recebeu em sua casa e o amou como “um pai que ama seu próprio filho unigênito”.

Yamagata (1997:6) identifica essa função de protetor em Aquiles. Seu papel entre os mirmidões é o de substituto do patriarca.<sup>30</sup> Suas obrigações de proteger seus seguidores são particularmente ressaltadas quando ele lamenta o fracasso em proteger Pátroclo, morto por Heitor (*Il.*, XVIII, 98-103):

Tomara eu já estivesse morto, pois não pude  
valer, à hora da morte ao companheiro-de-armas [*hetairos*];  
tombou longe da pátria; da violência de Ares  
não o protegi, quando preciso. Não torno,  
bem sei, ao lar; nem fui luz salvadora a Pátroclo,  
nem aos outros domados por Héctor, inúmeros...

No caso de Agamêmnon, o epíteto “pastor de guerreiros”, que porta com frequência ao longo da *Ilíada*, evoca, com bastante clareza, a função real de proteção de seus subordinados. No mundo dos poemas era obrigação do rei assegurar a proteção e a defesa, por intermédio de ações concretas como construção de muralhas e o comando pessoal nos combates (Finley, 1988:92).

Estando Pátroclo morto, Aquiles tem a obrigação de vingar sua morte (*Il.*, XVIII, 91-4): “Que não me consente o ânimo vivo entre os homens antes que minha lança a Héctor golpeie e abata e o espólio do Menécide Pátroclo pague com a vida”. Sabe-se que Pátroclo é o melhor amigo de Aquiles. Mesmo que não fosse, Aquiles

---

<sup>30</sup> No campo de batalha aqueu em Tróia, Aquiles exerce o papel de *basileus* entre os mirmidões (homens que o acompanhavam) no lugar de seu pai, Peleu, rei da Fíтия. No entanto, este ainda encontra-se vivo, mas não participa da guerra.

ainda teria as mesmas obrigações, pois Pátroclo é seu *hetairos*. Há uma relação de reciprocidade entre os heróis e seus *hetairoi*<sup>31</sup> (Donlan, 1985:300).

Além de “patriarca”, é possível ver o uso do termo *anax*, entre os reis homéricos, como um título honorífico, enfatizando o poder e o prestígio do herói. Aquele que é chamado de *anax* é superior a quem o está interpelando (Yamagata, 1997:7 e 9). Como Odisseu faz ao dirigir-se a Agamêmnon na Assembléia dos Aqueus (*Il.*, II, 284-6): “Atreide [Agamêmnon], nosso rei [*anax*], agora, entre os Aqueus há quem queira enfamar-te aos olhos dos usuários da palavra.” No entanto, Yamagata (1997:9) chama a atenção para o episódio em que Odisseu vai até Aquiles convencê-lo a retornar à batalha (*Il.*, IX, 276). Ao transmitir o recado de Agamêmnon, Odisseu dirige-se a Aquiles como *anax*. O herói poderia evocar sua proeminência sobre Aquiles por ser mais velho,<sup>32</sup> mas, diplomaticamente, coloca-se abaixo de Aquiles em razão do grande valor desse guerreiro.

Yamagata (1997:10) quer ressaltar o caráter privado do uso da palavra *anax* em Homero. Essa palavra implica a existência de uma relação entre os discursantes. Na *Odisséia* (VI, 149, 175), Odisseu dirige-se à princesa Nausíca como *anassa*<sup>33</sup>, buscando por ajuda, sem saber que se tratava da filha do rei feácio. A autora (*ib.*) conclui que o uso de *anax* em Homero implica uma relação de dependência, como a relação do mestre da casa com seus dependentes, ou seja, é uma questão privada.

Essa concepção contrasta com o caráter público do *basileus*. De acordo com a própria Yamagata (*id.*: 11), os reis homéricos distinguem-se por sua função pública como “aqueles que tomam as decisões”. A qualidade de suas decisões não afeta somente

---

<sup>31</sup> Termo que se refere ao plural de *hetairos*.

<sup>32</sup> Como o faz no canto XIX (216-9): “Aquiles Peleide, és o mais forte dos dânaos, de longe, e me superas no vigor da lança; mas muito me avantaço sobre ti no engenho: nasci primeiro e muito mais coisas já vi.”

<sup>33</sup> Feminino de *anax*.

sua casa, mas a comunidade como um todo. Como acontece com o exército aqueu, que é inteiramente punido com a peste enviada por Apolo devido à relutância de Agamêmnon em entregar a filha do sacerdote Criseis (*Il.*, I). Para entender melhor o posicionamento do *basileus* no mundo descrito pela *Ilíada*, é conveniente aprofundar a análise do modo como Homero concebe a realeza em seus poemas.

#### A REALEZA EM HOMERO

Para compreender o caráter do *basileus* homérico é preciso buscar uma definição mais detalhada da realeza que emerge dos poemas. Como exemplo ilustrativo, seria interessante expor a definição aristotélica dessa realeza, como em *A Política* (cap. IX, § 6):

Um quarto tipo de monarquia é o que havia nos tempos heróicos, baseada na lei, no consentimento dos súditos, além disso hereditária. Os primeiros benfeitores dos povos pela invenção das artes, pela audácia na guerra ou porque reuniram cidadãos e lhes conquistaram terras, foram elevados a reis pelo livre consentimento dos seus súditos, e passaram a realeza a seus descendentes. Tinham o comando supremo no correr da guerra, e dispunham de quanto se referisse ao culto, exceto das funções sacerdotais. Além do mais, julgavam os processos, alguns prestando juramento, outros sendo dispensados dele. A prestação do juramento fazia-se erguendo o cetro.

De acordo com a definição de Aristóteles, os heróis de Homero foram os primeiros reis e conseguiram esse título pelos seus feitos. Dessa forma, legitimaram seu poder e o transmitiram a seus descendentes. Mas é necessário perguntar até que ponto a

descrição de Aristóteles correspondia à realidade encontrada no mundo homérico. Sabe-se que o filósofo viveu no século IV a.C., quatro séculos depois da provável data de nascimento de Homero — no século VIII. Aristóteles está então, lançando um olhar de um homem da época clássica sobre um período bastante remoto da História grega, um olhar que contém anacronismos.

Acerca da origem dessa realeza, Aristóteles afirma que se origina nos feitos dos grandes heróis. Mas os poemas não nos dão muitas pistas acerca dessa questão. Um exemplo, retirado da *Ilíada* (VI, 191-3), fala sobre o herói Belerofonte, que obtém a realeza na Lícia depois de levar a cabo uma série de feitos guerreiros — entre eles a morte do monstro mitológico Quimera — a serviço do rei dos lícios: “Reconhecendo a estirpe divina do herói, o rei o conseguiu reter e deu-lhe a filha por esposa e a metade dos poderes régios”. O segundo exemplo é retirado da *Odisséia* (VI, 9-10). O rei dos feácios, Alcínoo, recebeu a realeza de seu pai Nausítoos, que, segundo o que diz o poema, depois de unir todos os feácios, levou-os da vasta Hipéria até a Esquéria, onde “fez circundar a cidade com muros, construir belas casas, bem como templos aos deuses”.

Em sua definição, Aristóteles insiste no caráter hereditário da realeza dos tempos heróicos. Também a esse respeito, os poemas transmitem-nos informações incompletas e até mesmo contraditórias. A maioria dos reis homéricos parece ter herdado ou herdará a realeza paterna. É o caso de Aquiles, que herdará a realeza de seu pai, Peleu, rei da Fíтия; Agamêmnon, soberano de Micenas e Menelau, rei de Esparta, herdaram a realeza de seu pai, o famoso rei Atreu, e o já mencionado Alcínoo que herdou o poder de seu pai Nausítoos. Porém existem duas exceções que contradizem essa regra da hereditariedade paterna. A primeira é o rei troiano Príamo, que, apesar de possuir

numerosos filhos, entre eles o glorioso Heitor, tem como sucessor Enéias, segundo o que havia vaticinado Poseidon: “Agora, sobre os Tróicos, Enéias reinará e os seus filhos e os filhos nascituros deles” (*Il.*, XX, 307-8). A segunda exceção é Ulisses, que governa Ítaca apesar de seu pai, o velho Laertes, ainda viver. Desconhece-se a razão que o levou a abdicar em favor do filho. O que se sabe é que Ulisses não usurpou o trono, pois grande parte do último canto da *Odisséia* é dedicada a uma cena de respeitosa ternura entre pai e filho (Finley, 1988:83).

Ante o historiador interessado nos mecanismos de transmissão de poder no mundo homérico surge mais um problema analisando mais de perto o caso do herói Odisseu. Em poucas palavras, a *Odisséia* trata basicamente do penoso retorno de Odisseu a sua terra, Ítaca, após vinte anos distante, e sua vingança contra os pretendentes à mão de sua esposa, Penélope. Esses eram jovens provenientes das famílias nobres de Ítaca e redondezas que, durante a ausência de Odisseu, estavam dilapidando seu patrimônio e forçando Penélope a escolher um dentre eles. O que os pretendentes esperam de Penélope é que, ao escolher entre eles um novo marido, ela o transforme no novo rei de Ítaca. Alguns estudiosos viram nisso a prova da sobrevivência de um remoto e hipotético matriarcado (Mossé, 1989:80). Finley (1988:86) supõe que, ao receber no leito de Odisseu o pretendente da sua escolha, Penélope poderia projetar sobre o novo rei algo como uma sombra de legitimidade, por mais duvidosa e fictícia que fosse.

Interessante notar que mesmo a provável morte de Odisseu não é suficiente para assegurar o trono ao seu único filho, Telêmaco. O fato obscuro, segundo Osborne (1996:151), é que o pretendente que desposar Penélope irá adquirir influência política;

contudo cogita-se mandá-la de volta para seu pai, Icários (*Od.*, I, 274-8), como se ela não tivesse nenhuma importância política.

De qualquer modo, é da vontade dos deuses que depende, em última instância, todo e qualquer desvio na hereditariedade paterna do poder. Os desvios, embora justificados pela intervenção divina, não deixam de mostrar uma realidade por demais evidente: a possibilidade de questionamento do princípio de hereditariedade (Mossé, 1989:81).

É preciso destacar que esse questionamento só era possível entre iguais. Se os pretendentes questionavam o direito de Telêmaco à sucessão real é porque eles também faziam parte da nobreza, da aristocracia<sup>34</sup>. E é precisamente pelo fato de os heróis homéricos formarem uma sociedade de iguais que a realeza exercida pelo mais “real” dentre eles nunca poderia ser uma realeza do tipo monarquia absoluta,<sup>35</sup> tal qual Aristóteles (*A Política*, livro III, cap. XI, § 2) descreve:

A monarquia que se chama absoluta é aquela na qual o rei dispõe de tudo segundo a sua vontade, como senhor absoluto. Há pessoas que consideram como contrário à natureza o fato de que um homem apenas é senhor absoluto de todos os cidadãos, num Estado que é composto de indivíduos iguais; porque, afirmam, a natureza deu necessariamente os mesmos direitos e os mesmos privilégios aos que ela fez semelhantes e iguais. A igualdade na alimentação e no vestuário, quando as constituições e as estaturas são diferentes, são prejudiciais ao corpo. A mesma coisa sucede quanto aos direitos: a desigualdade ao lado da igualdade é uma falta igualmente prejudicial.

---

<sup>34</sup> Por aristocracia, consideramos as pessoas que Homero chama de *agatoi*, *estloi* ou *aristoi*. São palavras que se referem, dependendo do contexto, à nobre estirpe, à opulência, ao sucesso nas empresas, à bravura guerreira, ao renome, sem distingui-los nitidamente (Vernant, 1978:39).

<sup>35</sup> O termo grego utilizado por Aristóteles é *panbasileias*. Todas as traduções utilizadas definem o termo como “monarquia absoluta”. Apesar de o termo fazer alusão a uma realidade dos séculos XVI a XVIII na Europa Ocidental, decidi seguir *ipsis litteris* as traduções.

Para Donlan (1985:305), o *basileus* homérico não é um monarca absoluto, mas sim *primus inter pares* (“primeiro entre os iguais”). O mesmo diz Glotz (1988:51) sobre Alcíonoo, o rei feácio, que está longe de ser um monarca absoluto, pois governa assistido por um conselho de doze reis (*basileis*), proclamando-se humildemente o décimo terceiro (*Od.*, VIII, 390-1).

Donlan (1985:305) assim define o poder do *basileus* homérico:

[...] a posição do chefe supremo era precária; ele e sua casa enfrentavam a constante possibilidade de ser posto de lado por outros *basileis*, cujas qualidades carismáticas e habilidade para distribuir presentes e conquistar seguidores rivalizavam com as dele.

É possível perceber, em várias passagens da *Ilíada*, a fragilidade do poder de Agamêmnon. McGlew (1989), em artigo denominado *Royal power and achaeans assembly at Iliad 2.84-393*, analisa o episódio em que Agamêmnon testa suas tropas. Diante do sonho enviado por Zeus de que os aqueus iriam arrasar Tróia, o rei de Micenas “testa” seus soldados e os incita a fugir aos navios e retornar para casa. O rei não transmite o sonho às tropas, em vez disso, diz exatamente o contrário: que Zeus renegou sua promessa de vitória e os abandonou. Agamêmnon precisa testar a fidelidade da tropa, bastante abalada após o desentendimento com Aquiles (McGlew, 1989:284). Postlethwaite (1988:129) interpreta o “teste das tropas” como uma oportunidade de Agamêmnon perceber a lealdade de seus soldados, aceitando ou recusando sua proposta de retornar para casa. Essa atitude do rei de Micenas denota a fragilidade de sua autoridade, pois, do contrário, tal teste não seria necessário.

Assim como Agamêmnon, Zeus — seu contraponto nas esferas celestes — demonstra dificuldade em impor sua soberania. No canto XV da *Ilíada* (185-200),

Poseidon, ameaçado por Zeus para que se retire do campo de batalha, assim responde à mensageira do pai dos deuses:

[...] Céus, como é arrogante  
em sua força! A mim, par em honor, com rudeza  
coagir-me! [...]  
Assim, não viverei como Zeus premedita;  
forte que seja, fique em paz no seu domínio;  
e não levante o braço para amedrontar-me  
como seu eu fosse um reles; antes aos seus filhos  
e filhas com atrozes discursos aterre  
já que os gerou e devem-lhe obediência ao mando,  
ainda que a contragosto.

Apesar das palavras duras, Poseidon pondera e desiste de enviar tal mensagem, retirando-se do campo de batalha.

O próprio conflito entre Agamêmnon e Aquiles sobre a posse da cativa Briseida já é um indicativo da fragilidade política do soberano homérico. Para Postlethwaite (1988:132), esse conflito é “resultado da posição anômala de Aquiles que, apesar de sua destreza como guerreiro, estava abaixo de Agamêmnon na hierarquia aquéia”.

Para tentar restabelecer a ordem diante desse conflito, Nestor aconselha (*Il.*, I, 277-81):

Por teu lado, Aquiles, não concurras  
com o rei, cara a cara, o portador do cetro,  
credor da honra maior, por Zeus, que lhe deu glória.  
Se é mais forte [*karteros*] e gerou-te o seio de uma deusa,  
Ele é quem pode mais [*pherteros*], reina sobre mais gente.

Postlethwaite (1988:132) afirma que é aí que reside o problema, Aquiles é *karteros*, o mais forte, o melhor guerreiro, mas Agamêmnon é *pherteros*, o líder maior, pois comanda mais homens. A posição do rei de Micenas não se deve propriamente a seu mérito pessoal — o poeta deixa claro que Agamêmnon não é o mais heróico — mas, sim, à sua posição de poder enquanto *basileus* capaz de fornecer o maior contingente, de acordo como o poema (*Il.*, II, 577), cem navios. É o seu estatuto que lhe garante o comando e, portanto, o direito de partilhar o saque e fixar os prêmios de honra (Finley, 1988:72).

Diante dessa instabilidade do poder, Finley (1990:93) chega a afirmar que o mundo de Homero era feito de reis e nobres insignificantes. O equilíbrio de poder era delicado; a tensão entre o rei e a nobreza era crônica, e as lutas pelo poder, freqüentes.

Baseando-se nessas afirmações de Finley e nos estudos da epopéia homérica, Geddes (1984:36) conclui que a noção de realeza em Homero é vazia de conteúdo, pois, para o autor, não há uma autoridade formal. Os reis não tomam decisões a favor do povo, não têm função judicial e seu comando sobre o exército depende, acima de tudo, de seus poderes de persuasão e de sua reputação aos olhos de seus guerreiros. Segundo o autor (1984:28), Homero não é referência para o estudo da Idade das Trevas, pois crê que a realeza descrita nos poemas não passa de ficção. Para Geddes (1984:36), “a realeza homérica não pode ser usada como evidência para a realeza da Idade das Trevas porque há inconsistências no retrato homérico dos reis que sugere que eles não foram copiados da vida real, mas são uma complicada ficção literária”. Para o autor, os reis de Homero são como o príncipe da Cinderela: nada revelam sobre qualquer estrutura social do mundo real. Sobre o vocábulo *basileus*, Geddes (1984:20) acredita que serve apenas

para designar os indivíduos mais destacados da sociedade, algo que equivale no inglês a *ladies e gentlemen*.

Corroborando essas idéias de Geddes e tomando isoladamente a afirmação de Finley citada anteriormente, Carvalho (2000:41) chega à conclusão de que a sociedade retratada nos poemas homéricos não constitui um Estado. Conforme suas palavras,

[...] o mundo homérico realmente não apresentava as características de um Estado constituído, pois não havia papéis governamentais especializados, nem instituições formalizadas suscetíveis de dominar os conflitos, além da falta de consenso normativo.

Não considerar a organização política do mundo homérico como um Estado constituído é, no mínimo incoerente, pois ela apresenta-se como uma monarquia, uma das formas políticas de organização do Estado. Se a sociedade homérica não se configura como Estado, como pretende Carvalho, então a alternativa é apresentar-se como uma sociedade tribal. A posição adotada nesta pesquisa será a de considerar a sociedade homérica como Estado constituído, tendo como respaldo as conceituações de Estado provenientes da Antropologia Política.

Balandier (1987:152-3) considera extremamente difícil elaborar uma definição precisa para Estado. Mas enumera algumas características típicas do Estado tradicional — em oposição ao Estado moderno. Para o ele,

[...] o Estado tradicional [...] cria-se a partir de unidades políticas preexistentes que não pode abolir e em que se assentam suas próprias estruturas; é com dificuldade que consegue impor a supremacia do centro político e conserva um caráter difuso que o diferencia do Estado moderno centralizado [...] esta forma de organização política corresponde geralmente ao tipo de *patrimonialismo* definido por Max Weber. O soberano detém o

poder em virtude dos atributos pessoais (não na base de critérios exteriores e formais) e de um mandato recebido do céu, dos deuses e dos antepassados reais, que lhe permite atuar em nome da tradição considerada inviolável e exigir uma submissão cuja quebra equivale a um sacrilégio.

No que se refere ao objeto de estudo desta dissertação, a definição de Estado de Balandier mostra-se pertinente para o caso da realeza homérica. O *basileus* possui uma autoridade vinculada aos seus atributos pessoais, sejam eles morais, espirituais ou materiais. Também seu mandato encontra-se relacionado — de forma bem próxima — às divindades. Pois, afirma ainda Balandier (1987:153),

[...] a relação com o sagrado continua sempre aparente, porque é referindo-se a ele que o Estado tradicional define a sua legitimidade, elabora os seus símbolos mais venerados, exprime uma parte da ideologia que o caracteriza. De certa maneira, a sua racionalidade teórica encontra expressão na religião dominante, tal como a sua racionalidade prática encontra a sua no grupo (ou protoclasse) que possui o monopólio do poder.

Muitos autores trabalham com a idéia de que o universo retratado nos poemas homéricos não é político pela ausência de instituições formais — assim como fazem Geddes (1984) e Carvalho (2000). Posner (1979:27), por exemplo, argumenta que a sociedade homérica é “pré-política”, pois lhe falta um Estado ou governo, ao passo que Edmunds (1989:27) pretende que a “situação fundamental” da *Ilíada* — a querela entre Agamêmnon e Aquiles — não seja política, mas sim um problema pessoal. Scully (1990:55) também define a sociedade homérica como pré-política, devido à ausência de formas institucionais que só aparecerão mais tarde, como a idéia de cidadania, um

sistema de governo e um processo mútuo entre o indivíduo e o sistema político.<sup>36</sup> Runciman (1982:355-8), por seu turno, argumenta que os poemas homéricos não apresentam estruturas políticas, mas “semi-Estados”. Para o autor, não há papéis governamentais além de “dominação patriarcal”.

A política concebida dessa maneira identifica-se com a emergência da *polis* autônoma. A ausência de uma organização típica de *polis* — como no caso do campo aqueu — ou de instituições formais é o que leva, de acordo com Hammer (1998:7), à visão do mundo homérico como pré-político. É uma visão tradicional que liga a política à presença de instituições.

Apesar de a política, a rigor, ser uma atividade que nasce com a *polis* — como o próprio nome sugere — isso não significa que, nas sociedades anteriores a ela, não existissem relações de poder. O poder é um elemento de ordenamento do caos, é uma experiência pela qual a sociedade entende que existem regras que não podem ser transgredidas, caso contrário haverá uma punição individual ou coletiva. Os fenômenos de poder não dependem do surgimento da *polis*, são ubíquos. Esses fenômenos são o objeto de estudo da Antropologia Política que, segundo Balandier (1987:17), estuda as sociedades “arcaicas” em que o Estado não está nitidamente constituído e sociedades em que o Estado existe e apresenta configurações diversas.

Com base na noção de Estado proveniente da Antropologia Política, pode-se constatar que a sociedade homérica constitui Estado. Mas, ainda que não existisse realmente um Estado constituído, é impossível afirmar que não existiam relações de poder. De acordo com as concepções da Antropologia Política, o poder é um fenômeno

---

<sup>36</sup> Para corroborar sua afirmação, o autor (1990:112) cita Platão (*A República*, 591d), que concebe uma *politeia* existindo dentro do Estado e em cada indivíduo, faltando isso em Homero.

que não se liga exclusivamente às sociedades ditas históricas, nem à existência de um aparelho estatal (Balandier, 1987:18).

Hammer (1998:12) defende a idéia de política como um “campo” e não um “sistema”. De acordo com ele,

[...] o espaço da atividade política deve ser entendido não como um sistema, mas ocorrendo dentro de um “campo”. Podemos entender um campo como um lugar de contestação e coordenação em que questões sobre a organização da vida comunitária são levantadas. É a atividade que define os limites do campo, e não o campo que define a atividade.

Hammer (1998:9) concebe a política como um campo, comparando-a com o campo de batalha. Para o autor, um campo de batalha é definido não por limites particulares, mas constituído pela atividade exercida nele. As fronteiras de um campo de batalha podem expandir-se e contrair-se; a composição do campo pode mudar quando novos grupos entram e saem. Isso leva o autor à conclusão de que é “atividade que define os limites do campo político e não o campo que define a atividade”.

Hammer (*id.*) especifica assim sua definição de campo político:

É importante entender os campos políticos como arenas em que questões de identidade e organização são discutidas e expressadas. Isto é, campos políticos não são somente instituições estabelecidas para resolver assuntos, mas são também arenas em que as comunidades, continuamente, definem quem elas são.

O autor (1998:12) combate a visão tradicional de que a sociedade homérica não é política pela falta de instituições formalizadas, e propõe uma definição de política um pouco mais “fluida”:

Restringimos nosso entendimento de política localizando os processos políticos unicamente em sistemas de grupos e instituições formais, porém proponho uma visão que traz uma dimensão mais fluida de política, localizando-a na formação de comunidades, na emergência de conflitos, na luta pela autoridade, na articulação dos direitos e debates sobre a distribuição dos recursos da comunidade.

Para Osborne (1996:150), o campo de batalha aqueu montado em Tróia é transformado em uma comunidade estruturada politicamente como qualquer outra. De fato, tal como estão organizados, os campos de batalha, tanto aqueu quanto troiano, apresentam-se como comunidades políticas. Nelas pode-se vislumbrar o embrião de instituições básicas da *polis* clássica, como a assembléia e o conselho, como afirma Bryant, (1996:18). Diante disso, é necessário analisar mais de perto a assembléia e o conselho do mundo homérico para, assim, compreender sua relação com o papel desempenhado pelo *basileus*.

#### O CONSELHO E A ASSEMBLÉIA

A comunidade aqueia descrita na *Ilíada* não constitui uma *polis* no sentido clássico da palavra, pois se trata de um exército em campanha. No entanto, possui as duas instituições essenciais a ela: a assembléia, que reúne todos os guerreiros, e o conselho, que agrega uma elite de guerreiros dentre os mais idosos (Vidal-Naquet, 2002:68),

Por mais poderosos que queiram parecer, os reis homéricos não governam sozinhos. Sem os chefes dos demais grupos que compõem a cidade, seus poderes são nulos. São esses chefes que formam a *Boule*, o conselho que está sempre assessorando o rei (Rodríguez Adrados, 1963:339). Seus membros são os *gerontes*, assim chamados, pois seu poder, vitalício, é exercido em nome do *genos*. *Geron*, em grego também significa “ancião”, pois geralmente esses conselheiros eram homens de mais idade, ainda que isso não constitua uma regra (Rodríguez Adrados, 1963:343; Glotz, 1988:39).

Esse Conselho reúne-se por iniciativa e sob supervisão do rei. Os conselheiros não votam, limitam-se a dar conselhos. Os indícios mostram que se trata de um órgão meramente consultivo, cujos conselhos o rei pode seguir ou não. Segundo atesta Finley (1988:78), os nobres mais importantes auxiliavam o rei como um conselho de anciãos, mas nada obrigava o rei a seguir a opinião deles. A decisão cabe ao *basileus*. A *Ilíada* (IX, 96-104) é ilustrativa sobre esse aspecto, quando mostra Nestor, o velho rei de Pilos, ciente de seu papel como conselheiro,

Agamêmnon, esplêndido Atreide, rei-de-homens,  
terminarei por ti, por ti principiarei,  
ó príncipe - que sois – de tantíssimos povos,  
e às mãos de quem Zeus Pai confiou cetro e decreto  
para um bom reger. Cabe-te a fala cimeira,  
mas ouvir e aceder também quando alguém de ânimo  
inspirado, disser o justo e dar princípio  
à ação, se a idéia é boa. Eu direi meu melhor  
conselho.

Nesses versos Nestor reconhece o papel decisório de Agamêmnon como comandante-em-chefe de uma expedição de aqueus contra troianos, mas o aconselha a ouvir o que os outros têm a lhe dizer (Glotz, 1988:41). A presença desse conselho não

indica que o mundo homérico seja governado por uma aristocracia<sup>37</sup>, como ocorre nos séculos VII e VI a.C., na Grécia. De acordo com Rodriguez Adrados (1963:341), a aristocracia começa quando alguns *gene* exigem uma importância maior do que outros. Em Homero, o conselho é formado por membros de todos os *gene*. Depois de ter consultado os *gerontes*<sup>38</sup>, o rei precisa anunciar ao *demos* as resoluções que tomou e informá-lo de seus planos. Além da opinião do conselho, há ainda a do *demos*, manifesta na assembléia.

Para Trabulsi (2001:26) a assembléia está presente nas epopéias como corrente de transmissão do poder, como uma maneira de pôr em aplicação as vontades do chefe. Assim como o próprio pai dos deuses o faz várias vezes ao longo do poema. Zeus convoca a Assembléia dos deuses para comunicar-lhes suas ordens — geralmente contestadas pelos demais. É notável o paralelismo entre as assembléias divinas e as humanas. Homero retrata as instituições divinas à imagem do que ele conhece das instituições humanas (Vidal-Naquet, 2002:69).

Homero mostra a Assembléia sendo convocada — seja em Tróia ou em Ítaca — quase sempre em momentos críticos, de quase ruptura política, quando o rei ou o chefe precisa do apoio da população, embora isso não queira dizer que a convocação fosse um fato extraordinário. No canto XX da *Ilíada* (4), Zeus dá à deusa Themis<sup>39</sup> a incumbência de convocar a assembléia dos deuses. O recurso a Themis confirma o caráter costumeiro do procedimento (Trabulsi, 2001:26).

---

<sup>37</sup> “Aristocracia” é entendida aqui no sentido de forma política cujos governantes são os nobres de nascimento, tal qual o governo de Esparta, por exemplo.

<sup>38</sup> O conselho sempre se reunia antes da convocação da assembléia e não depois (Seymour, 1906:338).

<sup>39</sup> Finley (1988:75) informa que esse termo é intraduzível. Dom dos deuses e signo de vida civilizada, significa por vezes o costume justo, as regras de procedimento, a ordem social e outras vezes, simplesmente, a vontade dos deuses (revelada por um áugure), quase sem implicar a idéia de justiça. Murray (1980:60) a define como tradição ou costume transmitido oralmente, sendo aplicada somente em casos concretos.

Os assuntos levados à apreciação da assembléia são aqueles que afetam o *demos* em geral. Nela discutem-se meios de remediarem-se calamidades públicas, como a peste que assola o campo de batalha grego (*Il.*, I, 59 ss.), debatem-se assuntos de guerra e paz (Glötz, 1988:44).

Aquele que deseja falar põe-se de pé e empunha o cetro, símbolo de poder. Dessa forma, torna-se uma pessoa sagrada. No entanto, nem todos poderiam tomar essa atitude. São os mais velhos dentre os nobres — os *gerontes* — os habituais oradores da assembléia (Glötz, 1988:44). Nestor é sempre o primeiro a tomar a palavra (Vidal-Naquet, 2002:68). De acordo com o costume, o mais velho tomava a palavra em primeiro lugar. Em seguida, era o curso do debate mais do que a idade que determinava a ordem dos oradores. Quando não havia mais oradores, a assembléia era dissolvida (Finley, 1988:77).

As epopeias mostram que esse debate não passava de um colóquio entre duas ou três grandes personagens. Nas assembléias de guerreiros descritas na *Ilíada*, os que falam geralmente são os mesmos: Agamêmnon, Menelau, Nestor, Aquiles e Odisseu. O episódio inicial da *Ilíada* é um exemplo ilustrativo: os aqueus reunidos em Assembléia, ouvem a violenta discussão entre Aquiles e Agamêmnon sobre a posse da cativa Briseida. Ao longo de todo o debate, dirigem-se diretamente um ao outro, como se estivessem na intimidade de suas casas (Finley, 1988:77-8).

A coletividade, seja o *demos* ou a massa de soldados, não tem voz, apenas assiste aos debates. A assembléia não vota nem toma decisões. Sua função é dupla: confrontar os argumentos pró e contra e exprimir ao rei a opinião predominante. A aclamação representa o único meio de avaliar a opinião. O rei é livre para levar em

conta, ou não, os sentimentos expressos e de atuar conforme a sua própria opinião (Finley, 1988:77).

É nítido, em Homero, que o povo desempenha um papel secundário. Na *Ilíada*, aqueles que formam a massa dos combatentes desempenham certo papel na vida política, pois constituem a assembléia. É certo que seu papel é limitado, mas não é nulo (Rodriguez Adrados, 1963:342).

A maioria aceitava esse papel secundário. Raramente alguém do *demos* ou do *laos* atrevia-se a falar. Quando isso ocorria, era por todos considerado *kata kosmon* (“contra a regra”).<sup>40</sup> É o caso de Tersites — figura representativa de como Homero concebe a massa de homens comuns — simples soldado que ousou tomar a palavra na assembléia e falar impróprios contra os reis. Somente ele se atreveu a tomar a palavra na assembléia dos aqueus (*Il.*, II, 211-5):

Todos, nos seus lugares, sentaram-se, quietos.  
Só Tersites crocita, corvo boquirroto,  
a cabeça atulhada de frases sem ordem,  
sem tino, destinos, farpas contra os reis,  
tudo para atizar o riso dos Aqueus.

Para o poeta, as palavras de Tersites estão deslocadas, sem nexos, em razão de ele não ser um igual aos nobres aqueus. Vê-se que Homero não nutre simpatia por essa personagem, a começar pela descrição física que faz de Tersites (*Il.*, II, 216-21).

Era o homem mais feio jamais vindo a Ílion:  
vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco,

---

<sup>40</sup> Homero enfatiza a quebra da ordem que representa o fato de alguém afrontar os reis (Postlethwaite, 1988:125). Cf. também Glotz, 1988:45.

esquálido, cabeça pontiaguda, calva  
 à mostra, odioso para Aquiles e Odisseu,  
 que a ambos insultava e que agora ao divino  
 Agamêmnon afronta com sua voz estrídula...

A feiúra de Tersites, enfatizada por Homero, sugere falhas de caráter. Esse soldado representa tudo que um herói não é (Postleithwaite, 1988:125). Em uma cultura em que a beleza física é um claro sinal de *arete* — “virtude”— (McGlew, 1989:291), Tersites aparece como o pior dos aqueus em oposição a Aquiles, o melhor dos aqueus (Nagy, 1991:259-60).<sup>41</sup>

Também o fato de nada ser dito sobre a genealogia de Tersites — nem ao menos o nome de seu pai — demonstra a clara oposição aos valores morais do herói. A genealogia é um fato de vital importância para o *status* do guerreiro (Postleithwaite, *ib.*).

Devido a sua ousadia, Odisseu repreende Tersites firmemente (*Il.*, II, 246-78):

Tersites, língua fátua, no arengar sonora,  
 segura-te, não queiras guerrear com reis.  
 Homem nenhum, pior que tu, chegou a Ílion  
 com os filhos de Atreu. É o que digo. Não ponhas  
 nomes de reis na boca ao proferir arengas.  
 Cala os insultos.

Para Geddes (1984:23), o problema de Tersites, o que o faz “o pior homem que chegou a Ilíon”, não é o fato de ser um homem comum, “mal nascido”. Mas sim, o fato de ter ousado desafiar os reis.

---

<sup>41</sup> De acordo com a moral heróica, a beleza física está ligada à virtude e também à realeza. Observando das muralhas de Tróia, o rei Príamo aponta para Agamêmnon: “Não vi outro assim tão belo e de tão nobre porte, a ele similar. É um rei, tem de um rei figura” (*Il.*, III, 168-70).

O discurso de Tersites é contra Agamêmnon, contra a ganância do rei de Micenas na obtenção dos espólios (*Il.*, II, 225-34):

Filho de Atreu, de que reclamas, que te falta?  
Tendas plenas de bronze, repletas de escravas,  
fina flor, que os aqueus te dão a primazia  
de escolha, quando às mãos nos tomba uma cidade.  
Careces de mais ouro, que um troiano, doma-  
corcéis, te traga de Ílion, resgate do filho,  
apresado por mim ou presa de outro Aqueu?  
Queres outra cativa, para, a teu prazer,  
apartá-la, possuí-la? Não te cabe, chefe  
dos filhos dos Aqueus, cumulá-los de males!

Tersites ainda incita os soldados contra Agamêmnon (*Il.*, 235-8):

Ó bando de adamados, não Aqueus, Aquéias,  
voltemos para casa com as naus. Larguemos  
esse um; que coma a sós, em Tróia, os seus despojos  
e veja se lhe somos úteis ou inúteis.

Tersites demonstra simpatia pelos sentimentos de Aquiles, ofendido em sua *time* por Agamêmnon (*Il.*, II, 239-42):

Esse que agora mesmo, desfeitoando Aquiles –  
melhor do que ele em tudo – rapinou-lhe o prêmio.  
Ao coração de Aquiles, brando, faltou fel,  
senão seria, Atreide [*Agamêmnon*], o teu último ultraje.

Postleithwaite (1988:127) considera Aquiles e Tersites “personagens que falam contra a ordem estabelecida da sociedade heróica”. O autor contesta aqueles que vêm

Tersites como o oposto de Aquiles. Segundo o autor (*id.*: 129), o discurso de Tersites é um eco da reclamação de Aquiles de que Agamêmnon deseja retornar para casa e deixar outros lutando e acumulando espólios por ele.

Esse caráter dos discursos faz com que Edmunds (1989:27) argumente que a razão do conflito contra Agamêmnon — da parte de Aquiles e por extensão, Tersites — não é de natureza política e configura-se apenas como uma querela pela divisão dos espólios entre os guerreiros.

É muito mais que isso. Aquiles — e Tersites — levantam a questão da legitimidade do poder de Agamêmnon. Ambos questionam o alcance do poder do rei. A diferença entre Aquiles e Tersites é que a opinião e o sentimento do primeiro são reconhecidos e até aceitos, enquanto do segundo não. A conduta de Tersites contradiz as regras e faz com que Odisseu o puna firmemente (*Il.*, II, 265-9):

[...] com o cetro deu-lhe nos costados  
e ombros. Ele dobrou-se, de olho lacrimoso.  
Um vermelho vergão sangrou-lhe o lombo curvo,  
golpe do cetro de ouro. Então sentou-se trêmulo,  
olhos em branco, moído, enxugando-se as lágrimas.

A punição de Tersites é bastante simbólica e exemplar. Usando o cetro real, Odisseu transforma o símbolo da autoridade de Agamêmnon em uma arma, um instrumento de punição. Só assim Tersites poderá ver que o poder do rei é verdadeiro (McGlew, 1989:292).

O efeito dessa atitude de Odisseu é o riso entre a massa de soldados (*Il.*, II, 270-7):

Ressentidos embora, os Aqueus gargalharam,  
 uns aos outros dizendo divertidamente:  
 “Ó deuses! Odisseu já cumpriu mil façanhas,  
 príncipe em bons conselhos, artiloso em guerra.  
 Feito nenhum, porém, entre os Aqueus melhor  
 do que este realizou, calando a logorréia  
 ao boquirroto de animo arrogante. Certo,  
 nunca mais este insano afrontará os reis”.

Os golpes de Odisseu mesmo provocando um mal-estar na multidão (“Ressentidos embora...”) são percebidos como justos. O riso da tropa e a concordância com a atitude de Odisseu levaram alguns estudiosos a afirmar que o discurso de Tersites não representa a opinião do restante da multidão.

Para Postleithwaite (1988:133), o riso dos soldados diante do choro e humilhação de Tersites representa muito mais o alívio de não terem sido eles os atingidos do que uma desaprovação às palavras do companheiro. O autor (*id.*: 134) cita uma passagem ilustrativa da *Ilíada* (II, 222-3), mostrando que não eram somente Tersites e Aquiles que estavam descontentes com Agamêmnon: “os Aqueus, contra o rei, andavam ressentidos, o coração roído de um rancor enorme”. Para Trabulsi (2001:30), Tersites exprime a raiva dos Aqueus contra a conduta de Agamêmnon. Postleithwaite (1988:135) conclui que o discurso de Tersites representa a falta de confiança dos soldados em Agamêmnon como comandante. E esse sentimento é recíproco, pois Agamêmnon precisa “testar suas tropas” para certificar-se de sua lealdade.

No episódio de Tersites, percebe-se que a assembléia homérica não é passiva. É certo que a participação do *demos* é vista pela ótica da nobreza, já que o relato do poeta

é guiado pelos valores da aristocracia. Mas pode-se perceber que esse *demos* é importante e necessário aos reis (Trabulsi, 2001:32).

Ainda que o rei possa desafiar a opinião expressa pela massa reunida em assembléia,<sup>42</sup> não é prudente que o faça (Rodriguez Adrados, 1963:344). O ideal é buscar o acordo; a discórdia (*eris*) é ruim para o grupo. De acordo com Trabulsi (2001:33), “a adesão é buscada, e obtida, sempre nos quadros de relações políticas muito hierarquizadas. De um lado, os reis; de outro, o povo”.

Assim, a assembléia, no mundo homérico, serve aos reis como um meio de testar o sentimento das massas, da mesma maneira que o conselho de anciãos exprimia os anseios da nobreza (Finley, 1988:79).

Se o discurso de Tersites incomodava tanto era porque desafiava a *themis* tão valorizada no mundo homérico. Conforme o ideal aristocrático em vigor, a obediência do *demos* é automática. Assim como atesta a definição de Murray,<sup>43</sup> é uma tradição transmitida desde as mais antigas gerações. O que Tersites faz é alterar as normas tradicionais da assembléia e subverter a ordem. Sua conduta é inconveniente, pois o povo deve escutar ou discordar, mas nunca tomar a palavra, que é prerrogativa exclusiva dos nobres (Finley, 1988:78).

A *Ilíada* é uma obra ilustrativa de como se configuravam essas prerrogativas reais. Por intermédio da análise de seus versos é possível descobrir vários aspectos relevantes para o entendimento de como se dava a relação entre o poder e o sagrado no mundo homérico. Entre eles, destaca-se a relação de proteção pessoal que os deuses estabelecem com os heróis, a concessão de honra e o símbolo sagrado — o cetro — que portam.

---

<sup>42</sup> Seja por intermédio de palmas, vaias ou gritos (*Il.*, II, 142 ss.; *Od.*, XXIV, 463 ss.).

<sup>43</sup> Ver nota 42.

## O PODER E O SAGRADO NA IDADE DAS TREVAS

### AS RELAÇÕES ENTRE DEUSES E HOMENS

Nos últimos tempos, tem-se visto um crescente interesse pelo estudo dos vínculos entre o poder político e o sagrado. Durante os séculos XIX e XX essa relação vem-se definindo como um dos principais objetos de estudo de antropólogos e historiadores.

Para Eliade (2001:16-7), o homem toma conhecimento do sagrado porque este manifesta-se por intermédio de hierofanias, termo definido pelo autor como algo de sagrado revelado a nós. Essa revelação dá-se por meio de quaisquer objetos, sejam eles pedras, árvores ou até mesmo o cetro do rei.

O mito — bastante presente nas epopéias homéricas — descreve essas hierofanias. Eliade (*id.*: 84-7) define-o como um meio de se contar uma história sagrada que revela um acontecimento primordial ocorrido no começo do Tempo. O mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra divina. Sendo assim, o mito descreve as manifestações do sagrado no mundo.

No entanto, é muito difícil delimitar com precisão o espaço do sagrado numa sociedade como a homérica. De acordo com Augé (1994:235), num sistema de crenças politeísta, o problema da separação entre político e religioso, por exemplo, nem sequer

se põe. A continuidade entre a ordem do mundo, a ordem da sociedade e a ordem do indivíduo é demasiado afirmada para que se possa dissolver a favor de um só deles. Nas sociedades ditas arcaicas não se sente a diferenciação entre atividade laico-profana e atividade sagrada, o homem vive numa permanente imersão no sagrado (Nola, 1987:109).

Isso ocorre também no mundo de Homero. Nessa sociedade, as formas do sagrado — os mitos e os ritos, por exemplo — estão de tal forma inseridas no cotidiano que nem é possível isolá-las. Devem ser analisadas como componentes de um único quadro, um todo que é a atitude perante o mundo e a interpretação que se tem dele, ou seja, sua representação.

Diante disso, alguns autores preferem não utilizar o termo “religião”, em se tratando de tais sociedades. Para Nola (1987:107), “religião” evoca um conceito que pertence essencialmente ao universo cultural cristão ocidental, pois pressupõe uma nítida separação dos chamados fatos religiosos e sagrados, dos fatos não-religiosos, laicos e profanos. Conforme o autor (*id.*: 108), o termo só pode ser utilizado em culturas que separaram o mundo do divino do mundo do cotidiano.

Heusch (1962:15) afirma que o sagrado faz parte, diretamente, da estrutura do poder. O ritual religioso e a ação política são processos considerados próximos, para Balandier (1987:112). No entanto, Balandier (*id.*: 124) chama a atenção para o fato de que ambos não são processos totalmente convergentes. Não se pode concluir que, *a priori*, o poder político possua o domínio absoluto do sagrado e possa utilizá-lo em seu proveito em todas as circunstâncias e sempre do mesmo modo. De acordo com Silva (2003:101),

[...] as modalidades de relações possíveis entre o poder e a religião não são de modo algum uniformes, cabendo à investigação empírica revelar em que termos a sacralidade do poder se expressa no seio de uma realidade histórica determinada.

No caso do mundo homérico, vê-se uma forte conexão do sagrado com o poder exercido pelos reis. O *basileus* é, antes de tudo, o líder do culto comunitário. Diante de sua estreita relação com as divindades, ninguém melhor do que ele para deliberar junto com os deuses, conseguir seus favores e aplacar-lhes a ira. Uma das atribuições do rei homérico é a celebração dos rituais. No canto II da *Ilíada* (402-5), vê-se Agamêmnon conduzindo o sacrifício a Zeus:

Agamêmnon também, o rei, faz oferenda:  
um touro de cinco anos, gordo, a Zeus potente.  
Convida ao sacrifício os Panaqueus, os velhos  
chefes de toda a Grécia.

É o rei quem corta os pêlos da cabeça da vítima para distribuí-los aos mais ilustres dentre os presentes ao ritual e também é ele quem a degola. Para selar o acordo de duelo entre Páris e Menelau pela devolução de Helena e seus tesouros, é preciso proceder a um sacrifício, novamente conduzido por Agamêmnon (*Il.*, III, 270-96).

O Atreide, retirando  
o cutelo suspenso à bainha de sua longa  
espada, tosa o pêlo à cabeça das vítimas.  
Por seu turno, os arautos distribuem os fios  
desse velo aos melhores Troianos e Aqueus.  
[...] com o bronze cruel degolou os cordeiros  
e no solo os largou em convulsão agônica,  
exânimes, que o brônzeo gume os desvigorava.

Depois, vertido o vinho da cratera até  
encher as copas, libam aos deuses eternos.

Do lado troiano, é Príamo quem conduz o ritual para selar o pacto entre Menelau e Paris. Menelau assim diz (*Il.*, III, 103-7):

Trazei dois anhos, um retinto, e outro  
branco; para Geia-Terra, um e para Hélios, outro;  
nós, para Zeus, mais outro. Ao pacto santo Príamo  
presida (não me fio na filúcia dos filhos).  
Ninguém perjure a Zeus e à jura, sacra em sangue.

Condutor dos rituais, Agamêmnon tem o direito de honrar algum herói em especial com pedaços especiais do animal consagrado aos deuses (*Il.*, IX, 322-3): “Ao herói Ájax, Agamêmnon, rei pluripotente honra com o lombo inteiro”.

Vê-se, nos poemas, a grande relevância das relações entre o homem — em especial o *basileus* — e os deuses. As divindades aparecem na *Ilíada* interagindo com os mortais, salvando-os dos infortúnios e guiando-os nos momentos difíceis (Griffin, 1978:1). Nesse sentido, a epopéia é bastante útil ao historiador interessado em analisar as relações de proteção entre deuses e homens e entender a ligação entre o poder e o sagrado durante a Idade das Trevas. É possível perceber que a postura dos deuses, de escolher seus favoritos e protegê-los, configura-se como uma forma de corroboração do poder dos soberanos.

A maioria dos protegidos são *basileis*, reis que, de alguma forma estão ligados aos deuses por uma extensa genealogia, a qual, direta ou indiretamente, remonta a Zeus, uma vez que este é pai de numerosos deuses e deusas. O conhecimento da linhagem é um fator de grande importância para o herói homérico. Cada um deles conserva

cuidadosamente a genealogia que é causa de seu orgulho. A qualquer oportunidade está pronto para declamar a lista de ascendentes que o levam até o ancestral divino (Glantz, 1988:30). No canto VI da *Ilíada* (151-211), vê-se Glauco — herói lício a serviço dos troianos — recitar, com riqueza de detalhes, a seu adversário Diomedes toda sua extensa genealogia, que remonta ao deus dos ventos Éolo e ao herói mitológico Belerofonte. Em sua declamação descobre-se seu parentesco com o guerreiro Sarpédon, líder das tropas lícias que combatem em Tróia contra os gregos. Glauco assim diz:

Direi minha progênie, como pedes. Muitos  
a conhecem. No centro de Argos, nutridora  
de corcéis, se eleva Éfira, onde o filho de Éolo,  
Sísifo, o mais astuto dos homens, reinou.  
Gerou um filho: Glauco; este, Belerofonte,  
imáculo, que os deuses agraciaram com  
beleza varonil e gênio amável.  
[...] deu-lhe a mulher três filhos; Hipóloco, Isandro  
e Laodâmia, à qual se uniu Zeus, prudentíssimo,  
gerando assim Sarpédon deiforme, armas-brônzeas.  
[...] Gerou-me Hipóloco que a Tróia  
me enviou, recomendando que primasse em meio  
aos outros, superando-os sempre; que a linhagem  
dos pais não desonrasse, deles que, valentes,  
em Éfira e na vasta Lícia distinguiram-se.  
Me honro de provir dessa estirpe e desse sangue.

Vê-se na fala de Glauco a declaração de que Sarpédon seria filho direto de Zeus com Laodâmia. O poeta ainda chama o herói de *deiforme*, ou seja, assemelha-se a um deus. Sendo filho de Zeus, Sarpédon é um dos preferidos do rei do Olimpo e é constantemente auxiliado por ele.

No entanto, apesar de os deuses tentarem livrar seus diletos das garras da morte, não se pode escapar a ela. Hera repreende Zeus, quando este tenciona salvar Sarpédon da morte certa nas mãos de Pátroclo (*Il.*, XVI, 440-50):

Que palavras são essas, ó terribilíssimo  
Croníade? Um ser mortal, fado há muito traçado,  
tencionas seqüestrá-lo à morte dolorosa?  
Que o faças! Mas irás de encontro aos deuses todos!

Agamêmnon e seu irmão Menelau também têm em sua genealogia parentesco com uma divindade. Descendem de Zeus por meio de Tântalo, Pélops e Atreu. Porém, esse parentesco não significa que, no mundo homérico, o *basileus* seja um deus vivo na Terra, tal qual o faraó egípcio. Em Homero, o rei é freqüentemente chamado de *isotheos* (“igual aos deuses”), *diogenes* (“nascido de Zeus”) ou *diotrepheis* (“criado por Zeus”). Sua relação com a divindade é muito estreita. Alguns recebem o título de *anax*, como Príamo, que é descrito por Homero como *anax* de Tróia,<sup>44</sup> sendo este um título reservado aos deuses (Yamagata, 1997:1). Conforme visto no segundo capítulo, Zeus é sempre identificado como *anax*, nunca como *basileus*. *Anax* é um epíteto de honra que concede prestígio a quem o porta, fazendo com que este se identifique com o próprio Zeus.

Apesar de ser apenas um homem, o rei homérico, para governar, precisa receber dos deuses sua qualificação e seus atributos (Benveniste, 1995:32). Tudo que o *basileus* é e tudo que possui — suas insígnias e seus poderes — lhe é conferido pelos deuses (*id.*: 28). Odisseu, rei de Ítaca, poderia ser considerado divino, pois freqüentemente recebe a ajuda da deusa Atena e, igual a outros heróis dos poemas homéricos, é constantemente

---

<sup>44</sup> *Priamoio anaktos* (*Il.*, VI, 451).

chamado de *isotheos* (“igual aos deuses”). Mas, ainda assim, é apenas um mortal. Nesse sentido, é perceptível que, no período homérico, o poder do *basileus* é legitimado pelos elementos simbólicos que o cercam, como o fato de ser guiado por um deus. Ao mesmo tempo, os elementos míticos e as estruturas sagradas auxiliam na manutenção do poder real, configurando um tipo particular de realeza em conexão com as divindades.

A *Ilíada* e a *Odisséia* estão repletas de exemplos que ilustram a relação entre os deuses e os heróis — que geralmente são *basileis*. As divindades, em Homero, misturam-se aos mortais, seja combatendo ao lado deles, protegendo-os ou aconselhando-os. Em ambas as narrativas, as decisões fundamentais são tomadas no Olimpo, na presença de vários imortais reunidos em assembléia. Na *Ilíada*, as intervenções divinas ocorrem episodicamente e quase sempre de forma impulsiva. As motivações dos deuses são de ordem pessoal, suas atitudes exprimem simpatias e antipatias em relação a este ou àquele herói (Finley, 1988:31). Nesse poema, a relação entre os deuses e a humanidade não está ainda bem fundamentada na *dike* — justiça (Adkins, 1975:62).<sup>45</sup> Os deuses não sentem a necessidade de justificar suas ações (Griffin, 1978:10), ajudam os heróis de ambos os lados em conflito na Guerra de Tróia baseando-se apenas em sua preferência pessoal. A noção de *dike*, na relação entre deuses e homens só começa a ser delimitada mais tarde, na *Odisséia*, poema em que os deuses, em especial Atena, auxiliam o herói Odisseu em sua vingança contra os pretendentes à mão de sua esposa Penélope que dilapidavam o patrimônio de sua

---

<sup>45</sup> Isso pode ser percebido também nas represálias dos deuses contra os homens. No canto IX, é narrada a história do *basileus* Eneu, que teve os campos de seu reino totalmente devastados por um javali selvagem enviado por Ártemis. A deusa estava encolerizada, pois não havia recebido de Eneu as devidas oferendas. Conforme as palavras do poeta (*Il.*, IX, 533-7): “Enraivecida por Eneu não lhe ter ofertado primícias do cultivo dos campos: hecatombes para os outros deuses; a ela filha de Zeus, nada. Ou esquecera, ou não pensara: erro gravíssimo!” No poema admite-se a não intencionalidade da ação do rei, mas ainda assim o reino inteiro é punido. O mesmo se pensa da peste, enviada por Apolo, que assolava o campo de batalha aqueu (*Il.*, I, 64-7): “Que nos explique um tal rancor em Febo Apolo: se de omissos nos culpa, em votos, hecatombes; se lhe apraz receber de ovelhas e de cabras seletas o perfume e nos poupar da peste”.

família. Apesar de o retorno de Odisseu ao trono de Ítaca parecer justo ao homem moderno, revela ser uma ação particular motivada por interesses pessoais e não a vitória da retidão no interesse da comunidade. De acordo com Finley (1988:93), a idéia de um mundo ordenado pela justiça divina só vai desenvolver-se na Grécia posteriormente, nos séculos VIII e VII a.C., sendo perceptível nos poemas de Hesíodo, mas não em Homero.<sup>46</sup>

Para o poeta da *Ilíada*, a dinâmica da Guerra de Tróia e os rumos das batalhas estão nas mãos dos Olímpicos (Sissa & Detienne, 1990:30). Até mesmo o desfecho da guerra já é de conhecimento dos imortais. Zeus soube pela Moira<sup>47</sup> — entidade que preside o destino — que Tróia será destruída pelos aqueus. Porém Homero mostra que o senhor dos deuses inclina-se para o lado troiano. Zeus não consegue esconder sua preferência pessoal e, devido a ela, tenta a todo custo retardar a destruição.

Os imortais são uma presença constante nas epopéias homéricas. Durante a Guerra de Tróia, o Olimpo dividiu-se. Do lado aqueu estão Hera, a esposa de Zeus; Atena, a filha diletta do pai dos deuses; Hefestos, o deus artífice; e Hermes, o mensageiro. A favor dos troianos estão Apolo, juntamente com sua irmã gêmea, Ártemis; Afrodite e, por vezes, o próprio Zeus.

Os deuses escolhem seus favoritos entre os heróis e expressam sua ajuda das mais variadas formas. Hera avisa a Zeus que, se salvar seu filho Sarpédon da morte certa (sua Moira), estará autorizando os demais deuses a intervir no combate e salvar

---

<sup>46</sup> Há passagens na *Odisséia* (XIX, 107-114) que associam o governo justo do rei à fecundidade da natureza, porém Finley (1988:93) argumenta que isso é anacrônico, tratar-se-ia de uma interpolação.

<sup>47</sup> Em Homero, Moira não é uma entidade antropomorfizada, embora seja feminina. Traduz-se comumente por “destino” ou “sorte”. De acordo com Adkins (1982:300), no vocabulário homérico e na época arcaica, Moira expressa o “quinhão” que cada um tem em vida: propriedades, família e tudo aquilo que contribua para determinar o *status* social do indivíduo. Dodds (2002: 15) acredita ser um equívoco considerá-la uma divindade: “Quanto a mim, estou certo de que é errado escrever Moira com ‘M’ maiúsculo, como se significasse alguma deusa que ditaria o destino a Zeus...”

seus filhos, que, de acordo com a deusa, são muitos, no campo de batalha (*Il.*, XVI, 445-50).

[...] se quiseres enviar Sarpédon vivo ao, ao lar,  
 atenta que os outros deuses podem intentar  
 livrar seus filhos caros do embate violento;  
 dos que lutam em torno da cidade de Príamo,  
 os filhos dos imortais são muitos; seus pais-numes [*deuses*]  
 hão de ficar furiosos.

Hera lembra a Zeus que são numerosos os filhos dos deuses que estão combatendo nessa guerra. Cada deus tenta ajudar sua descendência da maneira como pode. No entanto, apesar de Heitor receber o epíteto de “Predileto de Zeus” (*Dii philos*) e Sarpédon ser filho direto do soberano do Olimpo, ambos não escapam da morte. Zeus, diante da morte iminente de Heitor nas mãos de Aquiles, nada pode fazer além de lamentar (*Il.*, XXII, 170-8):

Ó deuses! Um guerreiro dileto contemplo,  
 perseguido em redor das muralhas; confrange-me  
 o coração: apiedo-me de Héctor, que tantas  
 coxas de boi, em meu honor, no cimo do Ida,  
 polivales, queimou, e na Acrópole tróica;  
 agora Aquiles, pés-velozes, vai-lhe ao encalço,  
 em torno do muro priâmeo. Ó deuses, pensai sobre  
 isso: salvá-lo da morte ou, valente embora,  
 domá-lo pela mão de Aquiles.

Atena responde a Zeus que Heitor é apenas um humano e, portanto, está fadado a morrer. Impedir isso — assim como desejou impedir a morte iminente de Sarpédon — irá contrariar todos os deuses. À “ameaça” de Atena, Zeus replica (*Il.*, XXII, 183-6):

Tritogênia,  
fica tranqüila, filha amada. Não falei  
de ânimo sério. Para ti, serei ameno;  
age como tu queiras, sem demora.

Mesmo não podendo evitar o destino de seus favoritos, os deuses continuam a protegê-los, mesmo depois da morte.<sup>48</sup> Zeus honra Sarpédon com uma chuva semelhante a sangue no momento de sua morte (*Il.*, XVI, 459-61): “E choveu sobre a terra um orvalho de sangue, honra ao filho dileto que, longe da pátria, morituro aguardava, na fértil Tróia, Pátroclo.”

Estando o guerreiro morto, além das devidas homenagens os deuses ainda afastam do herói a vergonha de sevícias, que, desfigurando-lhe o corpo, o reduziriam a nada.<sup>49</sup> Os deuses utilizam-se de unguentos divinos, que preservam intactas, apesar de todas as sevícias, a beleza e a juventude que, no corpo do homem vivo, são passageiras, mas no herói morto em combate são eternizadas, como “uma estela permanece para sempre erigida sobre um túmulo” (Vernant, 1978:60-1).

O corpo de Heitor recebe atenção especial de numerosos deuses. Quando Aquiles ameaça jogá-lo aos cães, Afrodite ocupa-se de cuidar para que o corpo não seja devorado pelas feras (*Il.*, XXIII, 185-8):

Afrodite

---

<sup>48</sup> Não se refere aqui à proteção em uma vida após a morte, mas à proteção do corpo e à prestação das devidas homenagens fúnebres.

<sup>49</sup> Vernant, em seu artigo “A bela morte e o cadáver ultrajado”, enfatiza o horror do homem homérico em ter o cadáver seviciado: “[...] tornando o corpo uma massa informe que não se distingue mais da terra na qual permanece estendido, não somente se apaga a figura particular do defunto, mas suprime-se a diferença que separa a matéria inanimada da criatura viva, reduz-se o cadáver a não ser mais o aspecto visível da pessoa [...]. A terra e a poeira sujam o corpo porque o seu contato é para ele uma conspurcação, na medida em que pertencem a um território que é o contrário da vida” (Vernant, 1978:57).

divina, dia e noite, os afasta, e de essência  
de rosas e óleo ambrósio o unge, para que não  
se lacere arrastado.

Apolo também ajuda a cuidar do cadáver de Heitor, trazendo uma densa nuvem para protegê-lo do sol (*Il.*, XXIII, 188-92):

Febo Apolo, então,  
uma nuvem cianuro-escura adensa e baixa  
do urano-céu ao plaino, eclipsando o cadáver,  
para que o forte Hélio-Sol não calcine a pele  
dos seus tendões e músculos.

O deus mensageiro Hermes, disfarçado, aparece ao rei Príamo para acalmá-lo quanto ao destino do corpo de seu filho Heitor, assegurando que os deuses cuidam dele (*Il.*, XXIV, 411-24):

Sênior, nem cães, nem aves rapaces comeram-no,  
mas ele ainda jaz, junto à curva nau de Aquiles,  
na tenda, tal qual antes. A aurora duodécima  
nasceu, e ele jacente. Em nada emurcheceu  
seu corpo, nem os vermes, que os mortos na guerra,  
Ares-prostrados, comem, o roeram. Sem honras,  
o arrasta, em torno do túmulo do amigo [*Pátroclo*], Aquiles,  
sempre que a aurora luz, mas sem desfigurá-lo.  
[...] Assim os deuses beatos zelaram por teu  
nobre filho, a eles caro, ainda que morto.

O favorito de Atena é Odisseu. O papel da deusa como guia do herói é muito mais explícito na *Odisséia*, mas suas intervenções para ajudar Odisseu não passam despercebidas na *Ilíada*. Atena constantemente guia e aconselha o rei de Ítaca não só na

batalha, mas também nos mais variados assuntos, como por ocasião dos jogos fúnebres realizados em honra a Pátroclo. A deusa faz com que Odisseu vença a prova da corrida, empurrando Ájax Oileu, que estava na dianteira. Isso causa o protesto do herói derrotado: “Ó céus! Deu-me, decerto, a deusa um trança-pé; por Odisseu, há tempo, tem como desvelos de mãe, sustentando-o sempre” (*Il.*, XXIII, 782-4). Ao lamento de Ájax, responde o herói Antíloco, dirigindo-se a todos os aqueus presentes: “Meus caros, repito mais uma vez — e bem o sabeis — os eternos honram sempre os provectoros, os já veteranos” (*Il.*, XXIII, 786-8). Da predileção divina também se ressentem Enéas, enquanto luta contra Aquiles. O troiano protesta (*Il.*, XX, 97-9):

Não é possível, cara a cara,  
enfrentá-lo. Tem sempre, ao seu lado, um dos deuses,  
que o poupa do malogro. Seu dardo certo  
só se detém quando atravessa corpo humano.  
Mas fora um deus o file de equânime balança,  
vencer-me não seria fácil ao que se crê  
todo-bronze.

A deusa Afrodite também intervém nos combates para auxiliar seus favoritos. No canto III da *Iliada* (373-83), ela salva Páris — filho do rei Príamo e raptor de Helena — do golpe de Menelau, a quem o próprio Páris havia desafiado para um duelo tendo como prêmio Helena (*Il.*, III, 69-72). Derrotado por Menelau, Páris é conduzido por Afrodite, em meio a uma névoa, ao leito perfumado de Helena.

[...] o teria arrastado, glorioso troféu,  
Se não tivesse a filha de Zeus, Afrodite,  
alerta, feito o atilho de couro-de-boi  
romper-se, enquanto o oco do casco a mão do herói  
perseguia. Este o faz girar e aos Aqueus, belas-

-cnêmides, logo o arroja, espólio para os seus.  
 Então de novo salta, o coração feroso  
 ávido de matar com lança brônzea. A deusa  
 Afrodite agilmente arrebatá-lhe Páris.  
 Envolto em névoa, ao tálamo de volta o leva,  
 ao leito perfumado. A Helena então procura.

No entanto, a intervenção da deusa em favor de seu filho Enéas (*Il.*, V, 311 ss.) obteve menos sucesso. Interferindo no combate, Afrodite é ferida no braço pela lança do guerreiro aqueu Diomedes. O herói sabe que está atacando uma deusa e aproveita-se do fato de que é a deusa do amor, não afeita aos combates humanos, como as soberanas da guerra Atena e Enió (*Il.*, V, 331-3). Diomedes a fere e ainda a censura (*Il.*, V, 348-51):

Filha de Zeus, afasta-te da guerra, foge  
 das brigas! Não te basta seduzir mulheres  
 frágeis? Queres provar de novo a guerra?  
 O nome *guerra* — penso —, de longe mesmo, ora te aterra!

Apesar desses casos extremos, na maior parte das vezes os deuses contentam-se em apenas inspirar os atos dos seus protegidos e, quando estes se encontram em perigo, em furtá-los aos olhos dos adversários ou em desviar a lança ou flecha que os iria atingir (Mossé, 1989:54), como faz Atena, ao incitar o guerreiro aqueu Diomedes a atacar o deus da guerra Ares (*Il.*, V, 809-34):

Eu, agora, te amparo e guardo e, toda zeloso,  
 te instigo a combater os Troianos. Opresso  
 de fadiga ou de frio temor descorajoso,  
 tu não pareces filho de Tideu, flamante-  
 -coração, da linhagem ilustre de Eneu.  
 [...] Ó Diomedes Tideide, meu dileto no íntimo:

não te arreceies de Ares nem de qualquer outro  
 imortal. Estarei ao seu lado, incitando-te.  
 Lança os cavalos unicascos de encontro a Ares,  
 Acomete-o de perto, sem temer-lhe a fúria:  
 É um insano de má-sorte, um falso, um duas caras;  
 A Hera e a mim, não há muito, se declarou  
 inimigo dos Tróicos e a favor dos Gregos.  
 Agora, deslembado, junta-se aos Troianos.

Diomedes ousa enfrentar os deuses no campo de batalha, pois foi inspirado pela deusa a combater sem medo, até mesmo contra os imortais. De acordo com Dodds (2002:16-7), a palavra grega *menos* designa esse ardor, essa paixão inspirada por um deus que leva o herói a lutar sem receio e com muito mais energia.

Em uma linha psicanalítica, Dodds (2002) trabalha com os conceitos de *ate* e *menos*. O autor (*id.*: 13-4) define *ate* não como um agente pessoal — tal como aparece em algumas passagens da *Ilíada* personificada como uma deusa, filha de Zeus (*Il.*, XIX, 91) —, mas como um estado mental. As ocasiões em que é citada na epopéia em termos pessoais seria apenas uma alegoria. Para Dodds, trata-se de um bloqueio temporário ou confusão no estado normal de consciência. Refere-se a uma situação de insanidade parcial e temporária e, como toda insanidade, é atribuída não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a uma intervenção externa e “demoníaca. E Dodds (*ib.*) ainda salienta que não se deve confundir *ate* com perversidade, culpa ou ainda fuga das responsabilidades, trata-se apenas de um inexplicável erro. O autor (2002:35-57) trabalha com os conceitos de “cultura da vergonha e da honra” — que se aplicaria à sociedade homérica — em oposição às “culturas da culpa e do dever”. Quando um grego agiu mal — como no caso de Agamêmnon, que se apropriou da cativa de Aquiles —, não tem a sensação de ser culpado de um pecado, mas de ter sido indigno do que ele mesmo e os outros esperavam dele, de ter perdido a honra. Quando age bem, não é

porque se conformou a uma regra que lhe seria imposta, uma regra de dever decretada por Deus ou pelo imperativo categórico de uma razão universal. É porque cedeu à atração de valores, ao mesmo tempo estéticos e morais, o Belo e o Bem. A ética não é obediência a uma obrigação, mas acordo íntimo do indivíduo com a ordem e a beleza do mundo (Vernant, 2001:344). Para Adkins (1982:297), a situação de Aquiles — que teve seu *geras* tomado e como consequência perde *time* — é particularmente difícil em uma “cultura de vergonha”, em que é importante evitar a acusação de covardia tanto quanto evitar a covardia em si. Diomedes expressa esse temor do herói homérico (*Il.*, VIII, 147-50):

Mas é uma pena, punge-me o coração e o ânimo  
imaginar que um dia, Héctor aos seus Troianos  
possa afirmar: Diomedes Tideide, por mim  
batido, refugiou-se em suas naves.

Assim como a *ate*, o *menos* seria também um estado mental. É dado pelos deuses aos homens, para auxiliá-los no combate. Dodds (2002:16-7) assim define o termo:

Quando um homem experimenta *menos* em seu peito, ou sente “inflar pungente as narinas”, ele está cômico de um misterioso acesso de energia; a vida nele se torna forte, e ele pleno de confiança e impetuosidade. [...] para Homero, não se trata de um capricho, e sim, do ato de um deus que “aumenta e diminui conforme sua vontade a *aretê* de um homem (sua potência de luta)”.

Os homens em condições divinas de *menos* muito elevado comportam-se de maneira diferente, são capazes de realizar os feitos mais difíceis com facilidade (Dodds,

2002:18). Como Heitor, que é capaz de saltar grandes distâncias e carregar sozinho um bloco que dois homens dos mais fortes não conseguiriam levantar (*Il.*, XII, 437-48). Tudo isso devido à inspiração que lhe é enviada por Zeus (*Il.*, XII, 449-50): “Sozinho ele o brandia [o bloco de pedra], fácil; a Héctor, leve, Zeus, mente-sinuosa, o fizera.” Incitados pelos deuses, os heróis podem até mesmo lutar contra os deuses — como faz Diomedes inspirado por Atena —, ação perigosa para os homens em estado normal.

Sem conhecer ainda o herói troiano Glauco, Diomedes pergunta-lhe quem é, se se trata de uma divindade, pois nesse momento não deseja enfrentar os deuses (*Il.*, VI, 124-29):

Quem és, mortal bravíssimo, que antes não vi  
na guerra que dá glória? A todos em coragem  
superas, já que enfrentas a minha lança, longa-  
-sombra. Comigo só se medem descendentes  
de pais de má fortuna! Mas se és um dos deuses,  
eu, por mim, não desejo lutar com celestes.

É somente inspirado pelo *menos* da deusa Atena que Diomedes arrisca-se a lutar contra deuses. Assim como faz com Afrodite, o herói também enfrenta e fere Ares, o deus da guerra. Indignado, este volta ao Olimpo para se queixar de Atena a Zeus. Com ciúmes da irmã e dos favores a ela reservados pelo pai, Ares acusa-a de incitar e encolerizar Diomedes (*Il.*, V, 877-82):

Todos, no Olimpo, te ouvem  
e obedecem submissos. A ela, porém, não  
tolhes com ações ou palavras. Fica à solta,  
a predadora, por ti mesmo, a sós, gerada.  
Ao Tideide Diomedes, hiperpresunçoso,  
agora, a desvairar, concita contra os deuses.

O deus dos mares, Poseidon, também intervém de para salvar seus diletos. Ouvindo que Enéas encontrava-se em perigo diante de Aquiles, o deus imediatamente lança uma névoa espessa, que cega o herói aqueu temporariamente, possibilitando que Poseidon retire seu protegido da batalha (*Il.*, XX, 320-9).

De súbito,  
 os olhos do Peleide Aquiles enevoou  
 e arrancou do pavês de Enéias o freixo brônzeo,  
 e o colocou perante os pés de Aquiles. Fez  
 Enéias levitar sobre o chão e arrebatou-o;  
 com o impulso da mão do deus, Enéias, de um salto,  
 muitas fileiras de heróis, muitas de corcéis  
 sobrevoou, até o termo extremo da peleja  
 impetuosa, onde, em armas, já se encouraçavam  
 para o combate as hostes caucônias.

Diante dos exemplos citados, percebe-se que, ao longo da *Ilíada*, a conduta das divindades tende para o comprometimento em auxiliar os homens (Sissa & Detienne, 1990:72-3). A descida dos deuses do Olimpo à Terra para auxiliar seus favoritos é uma forma de hierofania. Essa revelação do sagrado no mundo pode ser comparada a uma genuína manifestação de poder, pois o sagrado representa algo que não pertence ao domínio das coisas visíveis e sensorialmente cognoscíveis (Eliade, 2001:15-6). Aqueles que ocupam postos de liderança são os depositários privilegiados da sacralidade presente nas relações de poder (Silva, 2003:100). Devido a essas manifestações do sagrado no campo de batalha, pode-se dizer que o *basileus* homérico apresenta-se como um ser de natureza superior, diferenciado dos demais humanos. Para ratificar tal posição é preciso que ele revista-se de símbolos que definam sua imagem perante a sociedade, e

um desses símbolos seria a predileção por parte de alguma divindade, deuses que chegam a ponto de descer do Olimpo e tomar parte dos combates para auxiliar seu herói dileto. A honra é também um desses elementos que auxiliam na definição da posição social do *basileus*.

## HOMERO E A HONRA

A epopeia homérica é a celebração da moral heróica. Moral que pressupõe a existência de uma tradição de poesia oral, repositória de uma cultura comum, que funciona para o grupo como memória social. Não há *kleos* (“glória”) senão cantada (Vernant, 1978:41). O herói homérico não luta e morre esperando obter recompensas em uma outra vida,<sup>50</sup> mas busca a glória celebrada na poesia épica (Schein, 1984:70).

Os heróis homéricos são guiados por um rígido código de valores, norteados principalmente pelas idéias de *time* (“honra”), *arete* (“virtude”, “excelência”), *andrea* (“coragem”), *kleos* (“glória”), *geras* (“privilégio”). Sendo um poema bélico, os valores apresentados na *Iliada* são essencialmente os de uma aristocracia guerreira, que necessita mostrar sua destreza em campo de batalha. De acordo com a moral heróica predominante no mundo dos poemas, os reis devem ser guerreiros proeminentes para,

---

<sup>50</sup> A principal razão pela qual é tão importante para o herói homérico obter honra e glória no campo de batalha é porque, no mundo da *Iliada*, não há uma significativa vida após a morte. A palavra *psique*, normalmente traduzida como “alma”, não tem, em Homero, a importância intelectual ou espiritual que irá adquirir na Grécia posteriormente. Na *Iliada*, refere-se a uma entidade que se desprende do corpo no momento da morte — ou durante um desmaio, nesse caso, retornando ao corpo — e migra para o *Hades* (espécie de inferno). Lá, torna-se uma sombra do que tinha sido a pessoa quando viva, sem consciência, nem mesmo inteligência. Apenas uma fumaça sem significativa existência física ou mental (Schein, 1984: 68). Sendo um guerreiro valoroso, o herói continuará a existir se seu renome subsistir imperecível, em vez de desaparecer no anonimato (Vernant, 2001:411).

assim, desfrutar do poder e dos privilégios. Gozam desses na devida proporção de suas habilidades bélicas (McGlew, 1996:53).

Um estudioso da guerra na Idade das Trevas, Hans Van Wees (1988, 21), chama a atenção para o fato de que, na *Ilíada*, todas as cenas de combate são dominadas pelas figuras dos líderes. É em tempo de guerra, muito mais que em tempo de paz, que o *basileus* pode mostrar suas habilidades e assim assegurar sua posição de liderança.

Uma das principais funções do rei no mundo homérico é o comando militar. Embora esteja muito velho para o combate, o *basileus* pode delegar seus poderes ao futuro sucessor, como faz Peleu, rei da Fítia, que, não podendo participar da Guerra de Tróia, envia como representante seu filho Aquiles, no comando de seus homens, os chamados mirmidões (*Il.*, IX, 252; XI, 783).

Finley (1988:71) destaca a aparente desorganização dos combates na *Ilíada*:

A confusão aí é indescritível. Ninguém comanda ou dá ordens. Entra-se e sai-se da batalha a seu bel-prazer; cada qual escolhe seu adversário; agrupam-se e reagrupam-se por razões puramente pessoais. Essa desorganização não encontra sua origem na falência do plano de batalha previsto, mas traduz o desinteresse do poeta por tudo aquilo que não diz respeito aos seus heróis enquanto indivíduos.

Apesar dessa impressão de confusão nos combates que se tem ao ler a *Ilíada*, há um comandante principal que conduz a ação. Nos assuntos bélicos, o ideal é que haja um líder supremo que comande a empresa, assim como Agamêmnon é o comandante da expedição grega a Tróia. Conforme as palavras que o poeta põe na boca de Odisseu (*Il.*, II, 204-5): “Não é bom! Que um rei, um só, nos comande e encabece...” Apesar de nem sempre ser obedecido, é Agamêmnon quem dita as ordens no exército aqueu, assim como é Heitor que o faz no lado troiano. Para fazer cumprir suas ordens, o *basileus*

exerce sua *themis* e tem o direito sobre a vida e a morte de todos. Ameaçando os soldados, Agamêmnon diz (*Il.*, II, 391-3):

E aquele que eu surpreenda longe do combate,  
querendo resguardar-se junto às naves curvas,  
este não fugirá dos cães e dos abutres.

Para falar da realeza que existe em Esparta, Aristóteles utiliza-se do exemplo de Homero. O filósofo fala dos poderes supremos de Agamêmnon, durante a Guerra de Tróia (*A Política*, livro III, cap. IX, § 2):

O rei não tem o direito de matar, a não ser numa única atribuição do poder real, como os reis antigos aos quais a lei dava o direito de ferir de morte, nas expedições militares. Há disto uma prova em Homero: Agamêmnon suportava as injúrias nas assembléias gerais; mas em campanha ele tinha até o direito de matar.

Para corroborar sua afirmação, Aristóteles utiliza-se do mesmo trecho de Homero citado acima.

O poeta da *Ilíada* faz uma conexão entre ser líder de um contingente de homens e ser excelente guerreiro. Os chefes são sempre escolhidos dentre os melhores guerreiros, dentre aqueles que os acompanham. Sobre Sarpédon, Homero diz que é “o melhor dos seus muitos guerreiros” (*Il.*, XVI, 551). Heitor é descrito como “o mais forte dos guerreiros de Tróia” (*Il.*, VI, 460). Aquiles (*Il.*, XVI, 271-2), Agamêmnon (*Il.*, II, 579-80), Aias (*Il.*, II, 768) e Diomedes (*Il.*, V, 414) são chamados, cada um, de “o melhor dos Aqueus”.

É no calor do combate que o herói demonstra toda sua *arete* e consegue obter *time*. A distinção entre quem é *agathos*<sup>51</sup> (“bom”) e quem é *kakos* (“mau”) faz-se no campo de batalha de acordo com a habilidade bélica (Adkins, 1975:32). Nestor dirige-se a Agamêmnon, dizendo (*Il.*, II, 364-8):

Isso feito e seguindo-te  
os Gregos, saberás que chefes, que guerreiros  
vacilam, quais são bravos, cada um por si  
lutando. Saberás se é o mal-querer dos deuses,  
ou a moleza inútil de homens que te tolhe.

O *status* e o privilégio do rei homérico são adquiridos pelo seu nascimento, mas devem ser sustentados pela sua capacidade guerreira. Isso assegura a sua posição e a da sua descendência (Van Wees, 1988:18). Ao *basileus* não basta apenas herdar o apanágio real, é preciso justificá-lo. Agamêmnon é criticado por Aquiles por ter a proeminência nos espólios de guerra — um dos privilégios reais —, mas não se destacar como guerreiro. O herói assim se dirige ao comandante da expedição (*Il.*, I, 225-31):

Olho de cão e coração de cervo! Bronco  
de vinho! Nunca ousaste, armado, com teu povo  
enfrentar um combate, nem seguistes os bravos  
na luta de emboscadas. Tens pavor à morte.  
Mais fácil é no vasto campo dos Aqueus  
Ebulhar do seu bem a quem te contradiz.  
Devora-povo! Rei dos Dânaos? Rei de nada.

---

<sup>51</sup> Uma definição mais completa de *agathos* é dada por Vernant (2001:408): “significa [...] que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui as virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego do homem completo, do homem de coragem”.

O rei tem uma série de deveres. Um deles é esforçar-se no campo de batalha. Somente assim, o *basileus* pode retribuir à comunidade o respeito que lhe é demonstrado. Sendo valoroso no combate, o líder estende suas conquistas ao povo. Nesse aspecto, Heitor é um caso ilustrativo. Ao lamentar a morte do herói troiano, sua mãe, Hécuba, exclama: “Vivo, eras um deus, uma glória grandiosa para Tróia” (*Il.*, XXII, 433-4). Sendo vitorioso na guerra, o rei homérico glorifica seu povo (Van Wees, 1988, 20).

O discurso que Sarpédon dirige a Glauco (*Il.*, XII, 315-21) é famoso por exprimir os deveres do *basileus* no campo de batalha e as honras que lhe cabem.

Primeiros dos Lícios,  
 cabe-nos arrostar, firmes, a luta ardente,  
 para que os Lícios, fortes-couraças, repitam:  
 “Não sem glória, na Lícia, nossos reis governam,  
 comendo carnes nobres de vitela, vinho  
 sabor-de-mel bebendo em copas; mas na luta  
 postam-se na dianteira, excelem no valor.”

Antes ainda, Sarpédon questiona a Glauco (*Il.*, XII, 310-5):

Por que somos honrados  
 — os assentos mais nobres, as carnes melhores —  
 em Lícia, nos festins, copas copiosas, feito  
 deuses? Extenso trato de terra [*temenos*] nos deram  
 por domínio, vizinho ao Xanto, plantações,  
 semeaduras de trigo.

Os privilégios particulares da realeza homérica são enunciados por certo número de termos que remetem à honra e às honras (Benveniste, 1995:43). Dentro do código de

valores homérico, destacam-se em particular, as noções de *geras* e *time*. Ambos os termos estão intrinsecamente interligados, sendo necessário definir um fazendo o contraponto com o outro. Vê-se que os termos são quase indissociáveis. Vários autores propuseram-se a definir *time* em Homero, mas sempre relacionado com o termo *geras*.

Benveniste (1995:43) define *time* como um dos apanágios reais — como também o é o *geras* — que designa o quinhão de honra régia que os deuses recebem do destino (Moirá) e os homens, de Zeus. Ainda, para Benveniste (*ib.*), *geras* seria “a parte de honra suplementar ocasionalmente concedida pelos súditos ao rei e, distintiva de sua dignidade”.

Em uma sociedade guerreira como é a descrita nos poemas homéricos, ganhar honra e glória torna significativa uma vida breve e permite ao herói destacar-se aos olhos dos outros (Schein, 1984:70). Isso está implícito no próprio conceito de honra, tal como é definido por Pitt-Rivers (1988:13)<sup>52</sup>:

Honra é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos mas também aos olhos da sociedade. É a sua apreciação de quanto vale, da sua pretensão a orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu *direito* a orgulho [*grifo do autor*].

Em uma sociedade de confronto na qual, para ser reconhecido, é preciso derrotar rivais em uma competição incessante pela glória, cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro. O herói homérico é o que os outros vêem dele. Sua identidade é construída dessa maneira, depende de sua avaliação social (Vernant, 2001:407). A honra

---

<sup>52</sup> Em seu artigo “Honra e posição social” (1988), Pitt-Rivers alerta que os princípios da honra, embora universais, estão revestidos por concepções que não são exatamente equivalentes de região para região. Embora sabendo que o mundo homérico representa uma realidade bem particular e, como tal, tem suas especificidades, é possível utilizar as conceituações dadas por Pitt-Rivers, uma vez que essas referem-se às estruturas gerais do conceito.

de um homem implica não somente a preferência por uma determinada forma de conduta, mas também o direito a certa forma de tratamento. A posição social estabelece-se pelo reconhecimento de certa identidade social (Pitt-Rivers, 1988:14). Os reis homéricos constroem sua identidade cercando-se de elementos de sacralidade e um desses elementos é a *time* recebida dos deuses, que faz com que o *basileus* aproxime-se cada vez mais do divino, tornando-o assim, um ser diferenciado dos demais.

Segundo Adkins (1972:3), a *time* do herói delimita sua posição em uma escala social cujo topo são os deuses imortais. Levando-se em consideração que, no universo dos poemas, o sagrado é indissociável das demais esferas do cosmos, constata-se que o mundo dos deuses é governado pelos mesmos valores que organizam o mundo dos homens. Compartilhando dos mesmos valores, desejos, sentimentos, o que diferencia o ser humano das divindades é o fato de estas não conhecerem a morte — são *athanatos* (“imortais”) — e terem mais *time* que os mortais: “sua força é maior, sua honra, seu poder” (*Il.*, IX, 499). Os deuses têm os mesmos atributos que os seres humanos, porém em maior quantidade. O homem homérico assim concebe os seus deuses, pois só conhecem um sistema de valores, o seu próprio, e é a imagem deste sistema que constroem sua representação das divindades (Adkins, 1972:1, 7).

Assim como os homens, também os deuses preocupam-se em obter *time* e preocupam-se ainda mais se a perderem. No canto VII da *Ilíada* (445-54), vê-se Poseidon inseguro com um muro construído pelos aqueus em Tróia. A fama (*kleos*) da muralha pode fazer com que os mortais esqueçam-se daquela que Poseidon e Apolo construíram com bastante esforço em Tróia, a pedido do antigo rei da cidade, Laomedonte, pai de Príamo. O deus dos mares assim se queixa com Zeus:

[...] Na terra infinita haverá,  
 Zeus, um mortal capaz de alçar a mente dos deuses?  
 É ver como os Aqueus, longos-cabelos, ousam  
 erguer um muro protetor das naus, e um fosso  
 ao redor escavam, sem mesmo ofertar  
 uma hecatombe aos nubes! Tanto quanto a Aurora  
 se estende, será vasta a fama deste feito,  
 e fará que se olvide o renome do muro  
 que, para Laomedonte, Febo e eu levantamos,  
 penoso labor.

Irritado Zeus responde ao irmão (*Il.*, VII, 456-9):

[...] Um pensamento assim,  
 só a um deus inferior a ti em valentia  
 e força poderia ocorrer; teu renome (*kleos*)  
 irá sempre tão longe quanto a Aurora.

De acordo com Zeus, alguns deuses podem ter esse temor de serem subjugados pela *kleos* dos homens e perderem *time*, mas não Poseidon, que é poderoso o suficiente para não se preocupar com isso. Vê-se nessas passagens que o deus dos mares está mais preocupado com a *kleos* do que com a *time*. Porém seu receio em não receber hecatombes (sacrifícios) por parte dos construtores do muro é justificável, uma vez que são as oferendas dos mortais, juntamente com a Moira, que dão a *time* aos deuses. Cabe aos homens honrarem os deuses para deles conseguirem a *philia*<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Comumente traduzido como “amizade” ou, ainda, “amor”. No entanto, para Adkins (1972:12), nenhuma das duas traduções expressa o sentido da palavra, devendo permanecer intraduzível, pois tem um sentido bastante específico em Homero. Localiza-se no contexto das relações de reciprocidade do mundo homérico, tema não abarcado nesta dissertação. Para maiores informações cf. Donlan, 1982; Gill, Postlethwaite & Seaford (*eds.*), 1998; Villela, 2001; Seaford, 2000.

No mundo homérico, a prosperidade e o destaque social de um indivíduo são considerados presentes dos deuses. Demonstra sua proximidade com o divino. O *basileus*, sendo o maior na escala social, tem mais *time* dada pelos deuses. Aquele que recebe mais *time* demonstra maior proximidade com as divindades. Os deuses, em Homero, não concebem benefícios aos seres humanos em uma vida após a morte; quanto mais proeminente é um homem em vida, mais demonstra que os deuses o estão protegendo e mantêm com ele uma relação de *philia* (Adkins, 1972:15).

A honra reservada ao herói homérico não é meramente uma abstração. Para Schein (1984:71), o significado básico de *time* seria “recompensa” ou “valor”, em um sentido tangível. Para o autor, a palavra pode ser usada para designar uma mulher como Briseida, que era o *geras* — ou a dádiva de honra — de Aquiles, como também para designar assentos de honra, taças cheias de vinho, carnes e lotes de terra — como os do discurso de Sarpédon. Finkelberg (1998:16) argumenta que “honra” não é uma tradução precisa para o termo *time*,<sup>54</sup> dado o seu sentido abstrato. A autora concorda com a visão de Schein, ao conceber *time* como algo palpável. Para ambos, Homero vê a honra como algo inseparável de presentes, possessões, proeminência nos banquetes.

Antes de prosseguir, é necessário delimitar certa diferenciação entre os dois termos em debate. Apesar sutil, há uma importante diferença entre *geras* e *time*. Para Benveniste (1995:51-2), o primeiro é concedido ao herói pelos seus contemporâneos, enquanto o segundo é concedido pelo destino e pelas divindades, faz parte do quinhão de cada um. Assim, ninguém pode questionar a legitimidade desse apanágio.

---

<sup>54</sup> De acordo com a autora, a tradução apropriada para o termo *time*, na maioria dos contextos da *Ilíada*, poderia ser *status* e/ou “prestígio”.

Conforme as palavras de Odisseu (*Il.*, II, 196-7): “É grande a ira de um rei, da progênie de Zeus. Honra lhe inspira o deus [*time d’ek Dios esti*] astucioso que o ama!” A *time* se define como uma dignidade de origem divina. Compreende não só o poder, mas também privilégios de respeito e rendimentos materiais. Assim sendo, a *time* se distingue do *geras*, que é uma prestação material e ocasional concedida ao soberano ou a um herói pelos homens (Benveniste, 1995:51-2).

Adkins (1972:5-6) refere-se à *time* como possessões acrescidas de *status*, mas não somente isso. Essa palavra também carrega uma forte carga emotiva. Quando não é possível a restituição ou a substituição da *time* perdida, a resposta imediata daquele que a perdeu é agir com violência.<sup>55</sup> A resposta imediata de Aquiles à tomada de Briseida é o desejo de matar Agamêmnon (*Il.*, I, 188-94).

No peito hirsuto do Peleide [*Aquiles*] a angústia  
assoma. O coração partido em dois, hesita.  
Ou arranca do flanco a espada pontiaguda  
e afastando os demais abate o Atreide [*Agamêmnon*] no ato,  
ou reprime o furor, doma a revolta no ânimo.  
Tudo isso lhe rodava no íntimo e, entretanto,  
ia sacando da bainha o gládio enorme.

Somente a intervenção da deusa Atena, prometendo-lhe restituição da ofensa recebida, consegue acalmar-lhe os ânimos. Diz a deusa (*Il.*, 207-14):

Descendo do alto céu, para acalmar-te a ira  
(se caso me obedeces), vim a mando de Hera,

---

<sup>55</sup> Conforme Pitt-Rivers (1988:20), “a prova final da honra é, em última análise, a violência física, e quando outros métodos falham existe a obrigação de recorrer a ela não só num código de honra formal como em meios sociais que não admitem esse código”.

deusa dos braços brancos, que por ambos vela [*Aquiles e Agamêmnon*].  
 Vamos, pára essa briga! Deixa em paz a espada!  
 Insulta-o com palavras, sim, o quanto queiras.  
 Agora vou dizer-te o que se cumprirá:  
 um dia hão de pagar-te o triplo em dons esplêndidos  
 como preço da afronta. Acalma-te e obedece.

Como no mundo homérico o valor de um homem está ligado a sua reputação, toda ofensa a sua dignidade, todo ato ou comentário que atinja seu prestígio serão sentidos pela vítima como uma forma de rebaixar ou destruir seu ser, sua virtude íntima, e de consumir sua queda. Desonrado, aquele que não conseguiu que o homem que o ofendeu pague pelo ultraje perde, com sua *time*, o renome, o lugar na hierarquia e os privilégios. Separado das solidariedades antigas, afastado do grupo de seus pares, só lhe resta a condição de *kakos*, torna-se um errante, sem país ou sem raízes, é um exilado desprezível, um homem sem nenhum valor (Vernant, 2001:408). Aquiles, ainda ofendido pela afronta de Agamêmnon, exclama (*Il.*, IX, 647-9): “sempre recordo como o Atreide [*Agamêmnon*] entre os meus pares tratou-me: um sem-pátria, um qualquer...”

Ao tomar Briseida de Aquiles, Agamêmnon fere o herói no seu ponto mais sensível. O rei o despoja de seu *geras*, isto é, da parte de honra do butim com a qual o haviam gratificado.<sup>56</sup> Além da vantagem material que o *geras* proporciona, vale também

---

<sup>56</sup> No artigo “On the disposition of spoil in the homeric poems” (1917), Murray, vê uma certa ambigüidade na *Ilíada* quanto à questão da disposição dos espólios de guerra. O autor cita várias referências em que é claro que Aquiles recebeu seu *geras* do conjunto dos aqueus. No canto XVI (*Il.*, 56), o herói assim se refere a Briseida: “A moça que os Aqueus concederam-me em prêmio [*geras*]”. Porém, no canto IX (*Il.*, 367-9), Aquiles diz que o recebeu de Agamêmnon: “O prêmio [*geras*], Agamêmnon, de quem o recebi, de mim à bruta o arrebatou com *hýbris* ultrajante!” Ao final, Murray (*id.*:193) conclui que os espólios pertencem à coletividade do exército aqueu e por isso é citado como doador do *geras*. Porém, é necessário que o líder da pilhagem assuma o controle da distribuição. No caso da *Ilíada*, é Agamêmnon que assume esse papel. Sendo o comandante-em-chefe da expedição aquéia a Tróia, é ele que tem a preponderância na distribuição dos espólios. Em sua definição de *geras*, Benveniste (1995:44) reforça esse aspecto coletivo que a noção traz: “O *geras*, portanto, é uma vantagem material, conferida pelo conjunto dos membros de um grupo social quando de uma partilha, durante a apropriação de despojos (saque de uma cidade), por meio de uma reunião prévia de todo esse butim, do qual justamente é retirado

como símbolo de prestígio, como consagração de uma supremacia social. Um *geras* é um privilégio excepcional, uma prestação concedida a título especial, como reconhecimento de uma superioridade de posição — como no caso de Agamêmnon — ou de valor e façanha — como no caso de Aquiles. Tirar o *geras* de Aquiles é, de certo modo, negar-lhe a excelência no combate, a qualidade heróica que nele todos reconhecem (Vernant, 1978:34-5). Privado de seu *geras*, Aquiles sente-se desonrado, torna-se *atimos*. Sem honra, o herói deseja retornar à pátria (*Il.*, I, 169-71): “Agora volto a Fítia. À casa, em naves curvas, mais vale retornar, que imaginar-me aqui, sem honra (*atimos*), a recolher-te espólios e tesouros”. Uma vez que as deusas Atena e Hera o proibiram de matar Agamêmnon para apagar sua desonra, Aquiles acaba caindo na situação de *atimos*. Deixar uma afronta por vingar é deixar a própria honra num estado de profanação e equivale a covardia. A relação honra/coragem e desonra/covardia resulta diretamente da estrutura da noção de honra, conforme argumenta Pitt-Rivers (1988:18).

A lógica da honra heróica é o tudo ou nada. Entre a glória imperecível e o último grau da ignomínia, não há posição intermediária para Aquiles. Qualquer ofensa a sua dignidade provoca um efeito que oscila de um extremo ao outro. Isso ocorre pois é atingido um valor de um código que é preciso aceitar sem reservas, sob pena de depreciá-lo por inteiro (Vernant, 1978:36). De acordo com Schein (1984:71), a ofensa feita a Aquiles corresponde a uma violação de uma norma social. Ofender a honra do herói equivale a colocar no mesmo plano o covarde e o valoroso. De acordo com as próprias palavras do herói (*Il.*, IX, 315-20):

---

esse *geras*, parte do chefe”. No entanto, Benveniste (1995:45) frisa que é sempre Agamêmnon quem distribui aos guerreiros e demais reis o *geras* de cada um, suas partes de honra.

O Atreide nunca me convencerá  
 [...] Não há recompensa  
 no incessante combate contra os inimigos;  
 lote igual se destina ao valente e ao inerte;  
 prestam honras [*time*] iguais ao herói [*esthlos*] e ao poltrão [*kakos*];  
 morre tanto o pugnaz, quanto o que nada faz.

Restituir a *time* perdida de Aquiles não é uma tarefa tão simples para Agamêmnon.<sup>57</sup> Na tentativa de aplacar a ira do herói ultrajado, o rei de Micenas declara ter sido culpa da *Ate* que o cegou e o fez tomar a cativa de Aquiles (*Il.*, XIX, 86-96):

Quero justificar-me ante o Peleide.  
 [...] Não sou culpado,  
 mas Zeus, a Moira e a negronoctâmbula Erínia;  
 na ágora, eles cegaram-me o siso, funestos,  
 no dia em que tomei o prêmio do Aquileu.  
 Mas o que fazer? Perpassa um nume e perfaz tudo:  
 Ate, a filha maior do pai Zeus, atroz, multi-  
 -enganosa. Pés lépidos, não pisa a terra;  
 Anda sobre a cabeça dos homens e ao cabo  
 os arruína; um depois do outro, ela os burla e enreda.  
 O próprio Zeus, como se diz, o mais potente  
 entre os deuses e os homens, ela já iludiu.

Agamêmnon manda uma embaixada — Odisseu, Ájax e Fênix — para oferecer a Aquiles reparação pública da ofensa que lhe fora infligida ao tomar-lhe a cativa Briseida, seu *geras*, a parte de honra que os Aqueus lhe haviam atribuído pela sua

---

<sup>57</sup> A restituição da honra é de primordial importância dentro dessa moral. A satisfação pode ser obtida por desculpas ou pode exigir uma vingança, se as desculpas não forem rapidamente apresentadas ou não forem aceitas. As intenções são de extrema relevância para o restabelecimento da honra porque demonstram o sentimento e o caráter dos quais a honra, como conduta, deriva. As desculpas, quando apresentadas, tomam, portanto, a forma de uma negação da intenção de ofender. A falta de intenção reduz a gravidade do insulto, torna as desculpas mais fáceis de aceitar. Dizer que um ato foi cometido sem intenção é contar com alguma benevolência do interlocutor, a não ser que este tenha sido gravemente ofendido, pois, em se tratando de honra, as ações são mais claras que as intenções (Pitt-Rivers, 1988:18).

excepcional valentia no campo de batalha. Odisseu enumera os inúmeros presentes que Agamêmnon está disposto a dar-lhe como retratação: bacias; trípodes; talentos de ouro; cavalos; sete cativas hábeis nos trabalhos manuais, entre elas Briseida, que devolve sem ter tocado; uma de suas filhas, a sua escolha, para tomar como esposa; sete de suas melhores cidades, que o honrarão de oferendas, como a um deus (*Il.*, IX, 263-97).

Aquiles recusa. Mesmo se lhe oferecessem dez vezes mais, recusaria. Os presentes de Agamêmnon lhe são odiosos (*Il.*, IX, 378-88):

Odeio as dádivas  
vindas de sua mão. Valem menos do que um pêlo.  
Dez, vinte vezes mais me desse do que tem,  
[...] nem mesmo assim persuadiria o Atreide  
meu coração, enquanto não pagasse a ofensa,  
ânimo-abrasiva áscua em meu peito.

Para Vernant (1978:37), a própria opulência dos presentes aparece como irrisão para um herói como Aquiles, que, quando se empenha no combate, põe em jogo não trípodes ou ouro, mas sua própria vida (*Il.*, IX, 321-2): “Nada me adveio, após jogar a vida [*psyche*] e tanto padecer, a lutar, expondo-me sem pausa.”

De acordo com Adkins (1982:303), a restituição da *time* não é uma questão meramente matemática. Se um *agathos* homérico perde uma determinada quantidade de *time*, a simples restauração de quantidade equivalente — ou, no caso de Agamêmnon e Aquiles, bem superior — não é suficiente para aplacar a ira do ofendido. Como o autor trabalha com a idéia de que *time* refere-se a bens materiais acrescidos de uma alta carga emotiva, é preciso muito mais do que presentes para restaurar a *time* perdida. Além disso, é necessário acalmar os sentimentos feridos e restabelecer a autoconfiança do herói.

Aquiles não luta por bens materiais. Não são as vantagens materiais nem o primado da condição nem as marcas de honra que têm o poder de levar um homem a empenhar sua *psyche* em duelos sem trégua, nos quais se conquista a glória. Se fosse somente isso, não se encontraria um só guerreiro que não se escondesse no momento em que fosse preciso arriscar-se a perder tudo no jogo (Vernant, 1978:40). Isso é visível nas palavras de Sarpédon a Glauco (*Il.*, XII, 322-8):

Amigo, se fugindo desta guerra acaso  
da velhice e da morte fôssemos libertos,  
eu não me lançaria à luta entre os primeiros  
nem à glória da pugna ora te exortaria;  
mas a Queres da morte nos rondam, miríades,  
às quais homem algum escapa nem evita;  
logo, é dar glória a alguém ou deste nos gloriarmos.

É pela *time* que Aquiles luta, porém o herói não a avalia pelo crivo do poder real ou das honras que os súditos prestam ao seu senhor. Tentando convencer Aquiles a aceitar os presentes de Agamêmnon, Fênix suplica (*Il.*, IX, 603-6),

Aceita os presentes, socorre  
os Gregos. Como um deus, eles te tratarão.  
Mas se entrar no combate homicida sem dons,  
mesmo vencendo, não colheras glória igual.

Aquiles não quer essa honra. O herói diz a Fênix que deseja a honra que vem de Zeus (*Il.*, IX, 607-11):

Velho pai, dileto-  
-de-Zeus, desdenho glórias (*time*). Só cuido daquelas

a que me predestina o Sumo [*Zeus*] e que comigo,  
 enquanto eu respire, há de estar, junto às naus curvas,  
 enquanto eu me mover.

Aquiles desdenha da honra laudatória, preocupa-se apenas em ser honrado pelo destino, um destino de morte iminente no campo de batalha,<sup>58</sup> que lhe garantirá a glória imortal cantada pelos aedos.

O caráter bélico da realeza homérica está ligado aos aspectos sagrados do exercício do poder. Em seu estudo sobre as características da realeza, Valeri (1994:421) conclui:

O rei é, pois, um guerreiro, um conquistador, indissolavelmente ligado ao uso da força. Mas esta força não é vista como um simples fato físico; a sua superioridade militar, o seu sucesso, parecem excepcionais e, por isso, não humanos. Daqui a considerá-lo divino vai um passo.

É isso que faz o *basileus* homérico diferente dos demais membros da sociedade. É essa ligação com as divindades que o transforma em herói, hierarquicamente acima dos homens comuns, mas ainda assim mortal (Theml, 1995:154-55).

---

<sup>58</sup> Sua mãe Tétis, logo no início do poema prevê a morte de Aquiles (*Il.*, I, 414-7): “Ai de mim! Te criei nutrido de infortúnio: Sem lágrimas, sem dor, assim eu te quisera sentado junto às naus, pois te espreita a Moira, tens vida breve”.

## O CETRO REAL E SUA SIMBOLOGIA

Assim como o *geras* e a *time* e o fato de ser guiado por uma divindade definem a posição do *basileus* na hierarquia social homérica, os atributos materiais também auxiliam nessa tarefa.

Por intermédio de um repertório de símbolos que definem a imagem do *basileus* no contexto da sociedade, constrói-se uma representação da realeza que aglutina discursos, signos e práticas com o objetivo de sustentar sua sacralidade. Não basta que o rei julgue-se um ser sagrado, colocado à parte do mundo. Para que essa concepção tenha existência, é preciso que ela se exteriorize em símbolos e, dessa forma passe a fazer parte do mundo social (Silva, 2003:106). O símbolo que exprime o significado da realeza homérica é o cetro.

A palavra grega *skeptron* (“cetro”) designa um bastão, que pode ser o do arauto ou o do viajante. Porém, em Homero, o cetro é o símbolo exteriorizado de uma função sagrada (Carlier, 1984:191). O cetro homérico é um atributo do rei, dos arautos, dos adivinhos, dos sacerdotes,<sup>59</sup> dos juízes, de todos que, em um determinado momento estão revestidos de autoridade. Na assembléia, passa-se o cetro ao orador antes que ele comece seu discurso, para lhe permitir que fale com autoridade (Benveniste, 1995:30). De acordo com Vernant (2001:301), o cetro de Agamêmnon é um símbolo divino e um objeto de investidura. Carregado de eficácia, impõe silêncio à assembléia, dá às decisões um valor executório, faz com que se reconheça no rei um filho de Zeus.

---

<sup>59</sup> O sacerdote de Apolo, Criseis, é mostrado, em vários versos, portando um cetro de ouro (*Il.*, I, 14-5; I, 28, I, 374): “nas mãos portando os nastos do certo Apolo presos ao cetro de ouro...”

Segurado nas mãos e transmitido de maneira hereditária, objetiva, de certa forma, o poder do soberano.

Nos poemas homéricos, em cada comunidade política há dois tipos de cetro. O do arauto, que passa de mão em mão na assembléia ou no tribunal e aquele que o rei porta de maneira permanente (Carlier, 1984:191). Na *Ilíada*, ambos têm uma aparência completamente distinta. No canto I (231-6), Aquiles, no meio da assembléia dos aqueus, toma o cetro em suas mãos e faz um juramento em seu nome. Ao fazê-lo, ele refere-se à aparência do objeto.

[...] magno juramento  
 por este cetro — sim — proferirei: nem folha,  
 nem ramo nele viçarão jamais, depois  
 que arrancado do tronco foi-se da montanha  
 e jamais tornará a verdecer; o bronze  
 a seu redor cortou folhame e casca.

O cetro do arauto é de madeira, enquanto o do rei supremo, fabricado por Hefestos, é de ouro e imperecível. De acordo com o poeta (*Il.*, II, 46), Agamêmnon tem “nas mãos, o pátrio cetro incorrompido”<sup>60</sup>. Para Carlier (1984:191), o fato de ser sido feito de ouro pelo deus Hefestos o torna indestrutível. No entanto, o autor (*ib.*) chama a atenção para o fato de que o ouro pode ser um elemento simbólico, usado para destacar a diferença entre o cetro de Agamêmnon e os demais e também para ressaltar sua preciosidade.

Conforme a hipótese de Benveniste (1995:32), a função primordial do *skeptron* é ser o bastão do mensageiro. É o atributo de um itinerante que avança com autoridade

---

<sup>60</sup> Incorrompido, no sentido de “indestrutível”.

não para agir, mas para falar. A função do mensageiro reúne três outras: o homem que anda, o homem de autoridade, o homem que traz uma palavra. Por ser necessário ao portador de uma mensagem, o cetro torna-se um símbolo de sua função e um signo místico de legitimação.

De acordo com a interpretação de Fernández Canosa (1991:74), considerando a hipótese de Benveniste, o cetro converte-se em elemento sacro cuja missão é a transmissão da mensagem de autoridade. Zeus o dá como insígnia de legitimação àqueles que designa para falar em seu nome. Isso permite concluir que o rei homérico seria de certa forma, um porta-voz dos deuses. Assim explica-se a característica sagrada comum a todos os portadores do cetro (Carlier, 1984:192).

É de Zeus que parte o cetro, que, por uma cadeia sucessiva de detentores, chega às mãos de Agamêmnon. Sendo assim, o cetro torna-se um objeto divino. Fabricado pelo deus artífice Hefestos, entregue por Zeus a Hermes, passa sucessivamente por Pélops, Atreu, Tiestes, até Agamêmnon (*Il.*, II, 100-9):

Então se levanta o comandante-em-chefe,  
 Agamêmnon, portando o cetro, exímia lavra  
 de Hefestos, dom de Hefestos ao Croníade, Zeus,  
 que, por seu turno, o deu a Hermes, matador de Argos,  
 a Hermes, o porta-voz, que o deu então a Pélops,  
 hábil ginete. Ao rei Atreu, pastor-de-povos,  
 este o repassa. Atreu, já moribundo, a Tiestes  
 mil-ovelhas, o lega. Agamêmnon de Tiestes  
 o ganha, e soberano reina sobre as ilhas,  
 sendo o primeiro em Argos.

Sabe-se que o cetro de Agamêmnon era objeto de culto na cidade grega de Queronéia. De acordo com Vernant (2001:301), nesse culto, o objeto simboliza Zeus.

Todos os anos era escolhido um novo sacerdote, que se tornava responsável pelo símbolo divino e o levava para sua casa, a fim de fazer-lhe sacrifícios cotidianos.<sup>61</sup>

O simbolismo do cetro é antigo. Nos grandes impérios do Oriente Próximo, os governantes declaram ter recebido o cetro do deus supremo (Griffin, 1980:10). Carlier (1984:192) afirma ser possível os micênicos terem importado do Oriente o simbolismo do cetro real. Benveniste (1995:32), porém, atesta que, entre os povos indo-iranianos, o rei é um deus, não precisa ser legitimado com uma insígnia como o cetro. No caso homérico, o rei é apenas um homem, e precisa de elementos simbólicos que revelem a aprovação dada a ele pelos deuses.

Sem dúvida, o cetro é um elemento de vital importância para definição da realeza homérica. O poeta define os *basileis* como “porta-cetros” (*skeptrouchoi basileis*). No singular e no plural, o adjetivo *skeptrouchos* está sempre associado à palavra *basileus*.<sup>62</sup> Assim como se vê nas passagens abaixo:

*Il.*, I, 278-9

Aquiles, não concorras  
com o rei, cara a cara, portador do cetro...

*Il.*, II, 85-6

Os demais, portando o cetro, reis,  
se ergueram obedientes ao pastor-de-guerreiros.

*Il.*, XIV, 93-5

[...] um rei porta-cetro,  
a que tantos guerreiros seguem, como os Dânaos  
a ti.

---

<sup>61</sup> Citado de Pausânias, geógrafo grego que viveu no século II d. C.

<sup>62</sup> Há também exemplos na *Odisséia*, na maioria das vezes, referindo-se a Odisseu. Cf. *Od.*, II, 231 e V, 9.

Além de toda essa aura de sacralidade que envolve o cetro, esse objeto tem ainda um significado mais simples e mais imediato: serve como instrumento de coação que permite punir os recalcitrantes. Carregada de simbolismo é a punição realizada por intermédio do cetro. Assim como Tersites foi punido de maneira exemplar por Odisseu empunhando o cetro de ouro.<sup>63</sup>

Na tentativa de organizar as tropas insubordinadas, Odisseu utiliza-se do cetro de Agamêmnon (*Il.*, II, 185-206).

De Agamêmnon, Atreide, arrebatou o cetro  
sempiterno, dos pais. Então se dirigiu  
às naves dos Aqueus, revestidos de bronze.  
[...] se via um do povo erguer a voz aos brados,  
com o cetro o ferroava e com palavras ásperas:  
“Homem de deus, acalma-te e calado escuta  
a voz dos que mais valem: ruim de guerra, sem  
garra, inútil na luta, imprestável no aviso.  
Não, Aqueus, não seremos todos reis aqui.  
De multicapitães não carecemos. Não  
é bom! Que um rei, um só, nos comande e encabece,  
a quem Zeus sinuoso outorgou cetro e lei”.

Para restabelecer a ordem, Odisseu utiliza-se não do cetro dos arautos, do de Agamêmnon, para assegurar imunidade, respeito e obediência imediata (Carlier, 1984:192). Corroborando essa interpretação, Griffin (1980:13) define o cetro como um símbolo de ordem social — em oposição à lança, símbolo de força militar.

Encontra-se ainda na *Ilíada*, outra função para o cetro. É usado para proferir juramentos. O cetro é um instrumento mediador entre os homens e os deuses, devido a

---

<sup>63</sup> Cf. capítulo 2 da dissertação.

seu poder de fazer com que as divindades atuem como responsáveis pelo cumprimento do juramento. A jura feita em nome do cetro faz dos deuses testemunhas e vingadores no caso do não cumprimento da promessa (Fernández Canosa, 1991:79).

O troiano Dólón, recrutado por Heitor para espionar o acampamento aqueu, quer como recompensa o carro de guerra de Aquiles. Como garantia de que Heitor irá cumprir seu pedido, Dólón pede que o herói faça um juramento empunhando o cetro (*Il.*, X, 319-24).

O coração me exorta, e o ânimo ardoroso,  
a acercar-me das naus velozes e espionar  
os Gregos! Porém antes ergue o cetro e jura  
que os corcéis me darás e o carro brônzeo-esplêndido  
que o imáculo Peleide conduz. Cumprirei  
a teu contento, sem falha, a missão de espia.

De posse do cetro, Heitor cumpre a vontade de Dólón e jura pelos deuses (*Il.*, X, 328-32):

E erguendo o cetro,  
Héctor jurou: “Que o saiba o próprio Zeus, esposo  
trovejante de Hera, outro nenhum homem tróico  
guiará tais corcéis, só tu resplenderás, sempre,  
na glória deles”.

Porém, Homero acrescenta, de maneira irônica (*Il.*, X, 332-3): “Juramento vão, no entanto, para incitá-lo à ação era o bastante”.

Prometendo aos troianos uma trégua nos combates para que se realizem os ritos fúnebres aos caídos no campo de batalha, Agamêmnon pronuncia o juramento empunhando o cetro em nome dos deuses (*Il.*, VII, 407-12).

[...] quanto aos mortos, não  
 lhes nego a pira fúnebre; ao cadáver desses  
 que caíram, sem demora sabe apaziguá-los  
 com o dulçor do fogo. Zeus, deus trovejante,  
 esposo de Hera, sele o juramento e o pacto.  
 Assim falando, ergueu o cetro aos Imortais.

Ofendido por Agamêmnon na questão da posse da cativa Briseida, Aquiles retira-se do combate e promete não mais retornar. Para isso profere um juramento em nome do cetro (*Il.*, I, 231-40).

Mas algo te direi e um magno juramento  
 por este cetro — sim — proferirei: nem folha,  
 nem ramo nele viçarão jamais, depois  
 que arrancado do tronco foi-se da montanha  
 e jamais tornará a verdecer; o bronze  
 a seu redor cortou folhame e casca. Portam-no  
 agora os juízes. Sim, um juramento magno:  
 os Aqueus de saudade hão de clamar: Aquiles!

De acordo com a interpretação de Nagy (1991:180), o fato de o cetro ser indestrutível, torna o juramento de Aquiles eternamente válido. Significa que os aqueus e Agamêmnon irão lamentar permanentemente por não terem dado a devida *time* a que o herói teria direito. Conforme palavras de Aquiles a Agamêmnon (*Il.*, I, 244-5): “[...] ao melhor dos Aqueus não honraste”.

Ao terminar seu juramento, Aquiles joga o cetro no chão (*Il.*, I, 245-6). “E o cetro aurilavrado à terra o arremessou. Depois calou, sentou-se.” Esse ato do herói está carregado de significado, uma vez que representa a rejeição de Aquiles ao poder de Agamêmnon, exteriorizado no cetro de ouro. Para Griffin (1980:11-2), o cetro representa não somente o poder real, mas também a autoridade da comunidade. É o símbolo de sua inviolabilidade. Para o autor (*ib.*), o gesto de Aquiles exprime sua rejeição pela comunidade e marca sua retirada desta.

Na *Iliada*, por vezes, o cetro está associado à palavra *themistas*. É Zeus quem as dá ao rei juntamente com o cetro. Nestor dirige a Agamêmnon as seguintes palavras (*Il.*, IX, 98-100): “ó príncipe — que sois — de tantíssimos povos, e às mãos de quem Zeus Pai confiou cetro e decreto [*themistas*] para um bom reger”. Em seu discurso ao exército aqueu, Odisseu diz (*Il.*, II, 205-6): “Que um rei, um só, nos comande e encabece, a quem Zeus sinuoso outorgou cetro e lei [*themistas*]”.

Como afirma Glotz, (1988:35), ao receber o cetro, o rei recebe também o conhecimento das *themistas*, inspirações de origem sobrenatural que permitem remover todas as dificuldades e, especialmente, restabelecer a paz por meio de palavras justas. No entanto, Carlier (1984:193) contesta interpretações como a de Glotz. De acordo com o autor (*ib.*), o termo tem sido comumente interpretado dessa maneira, como leis divinas que o rei recebe dos deuses por meio de revelação. Isso fez com que alguns estudiosos vissem até mesmo uma aproximação das *themistas* com as tábuas da lei recebidas por Moisés.

Se as *themistas* fossem leis divinas, então o rei homérico seria um rei inspirado. Suas opiniões deveriam ser as melhores e toda a crítica a suas decisões deveria ser considerada uma impiedade. Mas não é assim que funciona o mundo dos poemas. É

possível ver, ao longo da *Ilíada*, como as atitudes e decisões de Agamêmnon são criticadas diversas vezes por vários heróis.

O sábio rei Nestor, mesmo reconhecendo que Agamêmnon possui as *themistas* dadas pelo próprio Zeus (*Il.*, IX, 98-100), adverte o comandante dos aqueus (*Il.*, IX, 100-3):

Cabe-te a fala cimeira,  
mas ouvir e aceder também quando alguém de ânimo  
inspirado, disser o justo e dar princípio  
à ação, se a idéia é boa.

Carlier (1984:193) define *themistas* como as decisões políticas ou judiciárias e as normas que regulam a vida em sociedade. Seria uma derivação natural da palavra *themis*.<sup>64</sup> Quando Homero diz que Zeus confiou ao rei o cetro e as *themistas*, seria o mesmo que dizer que o deus lhe dá o poder de decidir, ou ainda, que Zeus estaria confiando ao *basileus* o dever de conservar os costumes e manter a justiça. Sendo assim, o rei decide em virtude de uma autoridade que é proveniente dos deuses, mas suas decisões não são efeito de uma inspiração sobrenatural.<sup>65</sup> Se isso ocorresse, não haveria necessidade, então, de deliberações na assembléia.

Os reis homéricos são de origem divina, são *isotheos* (“igual aos deuses”), *diogenes* (“nascido de Zeus”) ou *diotrepheis* (“criado por Zeus”), mas apesar disso, eles não são deuses. Os *basileis* têm, por seu nascimento e pelo cetro que portam, uma função sagrada. Receberam dos deuses o poder de decidir de maneira soberana. Porém,

---

<sup>64</sup> Cf. nota 39.

<sup>65</sup> Isso não quer dizer que, na *Ilíada*, os deuses não imponham ou sugiram atitudes aos reis. De fato, isso ocorre em diversos versos do poema. Mas é preciso ressaltar que nem sempre suas opiniões são benéficas, nem sempre servem para auxiliar o rei. É o caso do sonho enganador mandado por Zeus a Agamêmnon no canto II.

não se vêem nos poemas homéricos sanções divinas a decisões tomadas em debate público na assembléia. A investidura divina — as *themistas* e o cetro — permitem ao rei homérico concluir a deliberação, dar a última palavra, mas nunca decidir sozinho. Dessa forma, conforme Carlier (1984:194), o *basileus* torna-se, simultaneamente, uma figura *política e sagrada*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É difícil não concordar com a afirmação de Luce (1997): “A *Ilíada* e a *Odisséia* [...] ainda conservam o seu lugar de direito entre as mais finas criações da mente humana”. Sem exageros, as epopéias homéricas são obras-primas do gênio humano. Constituem o início da literatura ocidental. São os primeiros poemas da tradição ocidental que chegaram até nós.

Tradição e originalidade. Duas palavras que podem perfeitamente definir a obra homérica. O poeta a quem se convencionou chamar de Homero, é um pioneiro. Seu trabalho foi o primeiro a ser transmitido no novo alfabeto que estava surgindo no mundo grego, ao mesmo tempo em que permaneceu sendo o herdeiro de longos séculos de tradição oral poética. Se existiu, viveu em uma fase de transição, num momento em que estava ocorrendo no mundo grego a passagem de uma cultura iletrada para uma letrada. Homero representa, com sua poesia, o ápice da acumulação de uma sofisticada sabedoria oral.

A obra desse grandioso gênio poético jamais deixou de ser admirada, desde a Antigüidade até os tempos atuais. As epopéias homéricas nunca perderam a fascinação que exerceram sobre os antigos gregos. Continuaram a exercer um papel fundamental na educação durante quase toda história da Grécia antiga, apesar da oposição ferrenha de vários filósofos. Os leitores da Antiguidade, quase unanimemente, admitem a superioridade de Homero e reconhecem nele grande autoridade sobre palavras e poesia, artes do discurso e persuasão (Segal, 1992:3). Os romanos também se renderam ao poeta e, de alguma forma, tentaram ligar o mito de sua fundação com a Guerra de Tróia

relatada por Homero. Os romanos seriam então, descendentes do herói troiano Enéas, que conseguira fugir de uma Tróia em chamas, vindo a estabelecer-se onde seria fundada Roma. Sua influência entre os romanos é tamanha que serviu de modelo e inspiração para Virgílio escrever sua *Eneida*, epopéia considerada por Grandsden (1998:95) “a primeira grande ‘imitação’ de Homero em outra língua que não o grego”. Vidal-Naquet (2002:128) a considera uma “pequena *Odisséia* seguida de uma pequena *Ilíada*”.

A *Divina comédia* de Dante e o *Paraíso perdido* de Milton são considerados pelos críticos literários como legítimos sucessores da poesia homérica. Na atualidade vários autores continuam servindo-se da obra homérica como inspiração. A *Odisséia* fornece os elementos necessários para Joyce compor o seu romance *Ulisses*. O mesmo fizeram Walcott, Tennyson e Kazantzakis, para citar exemplos mais conhecidos.

É notável que a admiração por Homero não se tenha perdido desde a Antigüidade. Posto que, em alguns momentos estivesse meio adormecida, essa admiração jamais se esvaneceu totalmente. A obra homérica continua encantando os leitores que dela se aproximam.

No entanto, a *Ilíada* e a *Odisséia* não vêm despertando o interesse somente dos literatos. Inaugurada a “questão homérica”, é tempo de buscar em Homero o que ele tem a dizer sobre a sociedade que descreve em seus poemas. O poeta começa a ser tratado então como uma testemunha da Antigüidade. Esse desejo por buscar o “real” Homero adquire grande força no século XIX, em especial na Alemanha. Arqueólogos procuravam encontrar a veracidade de Homero escavando locais que julgavam ser a Micenas de Agamêmnon ou a Tróia de Príamo. Exemplo disso são as descobertas de Schliemann citadas no primeiro capítulo.

As recentes pesquisas têm caminhado em novas direções. Esse desejo de “provar Homero” já foi em parte abandonado e o que se vê é um crescente interesse pelas epopéias homéricas por parte de especialistas das mais variadas áreas: etnólogos, antropólogos, sociólogos, historiadores e teóricos da comunicação (Latacz, 1996:18). No campo da História, relevantes estudos utilizando-se tanto da *Ilíada* quanto da *Odisséia* têm sido produzidos, nos últimos anos. Nesse contexto destaca-se a obra pioneira de Finley, *O mundo de Ulisses*, publicada originalmente em 1954 — coincidentemente no mesmo ano da decifração do Linear-B —, retomando sobre novas bases a chamada “questão homérica”. Finley constrói uma sociologia do mundo que os poemas descrevem, agora sem a preocupação de “provar” alguma verdade. Dentro dessa nova perspectiva, Finley esforça-se para mostrar, por um lado, que a sociedade descrita por Homero possui uma coerência interna própria — apesar dos anacronismos — e, por outro, que essa sociedade distinta da dos palácios micênicos e da *polis*, só podia corresponder a uma época “obscura”, que separa o fim do segundo milênio e o início do primeiro milênio antes de nossa era (Mossé, 1989:17). Essa perspectiva é discutida por autores há muito consagrados: Vernant, Vidal-Naquet, Mossé. Há também novos autores, especialmente de língua inglesa, que começam a ganhar destaque nos estudos homéricos: Donlan, McGlew, Griffin, Kirk, entre outros.

Apesar da importância de Homero para a cultura ocidental, não é tão fácil estudá-lo no Brasil. Dos profissionais de História Antiga, poucos são aqueles que se dedicam ao estudo de Homero. Dos trabalhos de autores brasileiros específicos sobre o tema estudado, nesta pesquisa somente três foram utilizados: Carvalho, Theml e Trabulsi. É possível que outros estejam estudando Homero, mas permanecem de difícil acesso até mesmo ao pesquisador brasileiro: muitas pesquisas ficam sem publicação,

dadas as dificuldades editoriais no Brasil. Há exemplos de superação dessas dificuldades, mas, ainda assim, o número de publicações nacionais sobre o assunto — e sobre História Antiga — permanece bem reduzido.

No caso de se trabalhar com a *Ilíada*, há ainda mais uma dificuldade. Lê-la, em um primeiro momento, parece ser uma tarefa complicada, pois requer certo grau de conhecimento da cultura grega antiga. Era uma tarefa difícil também para o homem da Antigüidade. Para um grego do séc. V a.C., por exemplo, os poemas épicos já apresentavam um vocabulário complexo, pois muitas palavras haviam caído em desuso.

A despeito de todas as dificuldades citadas, foi possível utilizar Homero para se pesquisar a configuração simbólica da realeza durante a Idade das Trevas. Procedendo à análise da *Ilíada*, auxiliada pela historiografia produzida sobre o assunto, pode-se perceber que a realeza que emerge dos poemas encontra-se fortemente ligada ao sagrado, porém apresenta suas especificidades.

No mundo descrito por Homero, a grande maioria dos chefes ostenta o título de *basileus*, algo que poderia ser traduzido como “rei”. Alguns ainda ostentam o epíteto de *anax* — remontando o título do rei micênico — que, ao que parece, denota um nível mais elevado na escala hierárquica, visto que Zeus, o soberano dos deuses, só pode ser chamado de *anax* e nunca de *basileus*. O epíteto de *anax* utilizado por Agamêmnon o faz “rei dos reis” entre os gregos. O mundo dos deuses construído por Homero foi concebido à imagem e semelhança do que o poeta via no seu próprio mundo, o que Zeus é para os deuses é o que Agamêmnon é para os gregos, ambos são *anakes* e não *basileis*.

Na visão de Homero, os reis, desde o maior até o menos importante, são descendentes das divindades. Todos, de alguma forma, têm ancestrais que os ligam ao

pai dos deuses. Aquiles descende de Zeus por intermédio de Éaco e Peleu. Odisseu, por Arcísio e Laertes. Idomeneu, rei de Creta, descende de Zeus por intermédio do famoso Minos. Outros, como Ájax, tem por ancestral Apolo, ou ainda o velho rei Nestor, que descende de Poseidon. Os reis homéricos têm uma extensa genealogia, que, com muito orgulho, recitam todas as vezes que são instados a isso. O parentesco com as divindades garante-lhes o direito a uma série de privilégios que são seu *geras*. O cetro, insígnia sagrada, fabricada pelo deus Hefestos e dado ao rei pelo próprio Zeus, é um desses elementos que denotam o apoio dos deuses aos *basileis*. Juntamente com isso, ainda há o fato de as divindades escolherem, entre os heróis homéricos, os seus preferidos e, a partir daí, dedicarem-se pessoalmente à proteção desses. No caso da Guerra de Tróia, pano de fundo da *Ilíada*, os deuses chegam a descer do Olimpo e aventurar-se no combate, para auxiliar seus favoritos.

Toda essa mística em torno do rei, que se reveste de símbolos sagrados, como o cetro celestial; que porta o título de *anax*, assim como Zeus; e que conta com a proteção pessoal dos deuses, contribui na delimitação de sua posição hierárquica na sociedade. Também a acumulação de *geras* e *time* conseguida por intermédio de ações heróicas, auxilia na definição da posição social do *basileus*.

Apesar da constante intervenção celeste nas ações dos reis e da constatação de sua filiação divina, foi preocupação desta pesquisa deixar claro que esse rei não é, de forma alguma, um deus. Nem é adorado como tal, nem a sociedade homérica constitui uma teocracia. O *basileus* homérico é um ser humano — diferenciado dos demais homens comuns, mas, ainda assim, mortal — e como tal precisa de elementos que auxiliem na manutenção da sua posição de comando, dada a fragilidade do poder real no mundo dos poemas. O rei precisa, a todo momento, reafirmar seu poder e seu *geras*.

Isso ele faz acumulando *time*, portando o cetro real e cercando-se dos favores dos deuses.

Apesar de essa relação entre *basileis* e deuses parecer-nos, por vezes, apenas uma estratégia política — algo pensado deliberadamente para subjugar os dominados —, não é assim que parece aos homens da Idade das Trevas, nem mesmo aos seus reis. Dados os vínculos entre o sagrado e o poder entrelaçados nessa sociedade, toda essa relação entre deuses e homens mostra-se perfeitamente plausível. O que, na *Ilíada*, parece-nos ficção é uma das formas de representação da realidade de que o poeta se serve. É a forma de um homem da Idade das Trevas — sendo Homero ou não — enxergar o mundo em que vive e compreendê-lo, deixando ao historiador a tarefa de interpretar suas palavras, com os instrumentos e idéias ao seu alcance.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

## FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS:

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARISTOTLE. *The Politics*. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd., 1944.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos, v. I e II. São Paulo: Arx, 2003.

———. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Três, 1974.

HOMER. *The Iliad*. Translated by Samuel Butler. London: Encyclopedia Britannica Inc., 1952.

———. *The Odyssey*. Translated by Samuel Butler. London: Encyclopedia Britannica Inc., 1952.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATO. *Republic*. Translated by Paul Shorey. London: William Heinemann Ltd., 1969.

## OBRAS DE APOIO:

ADKINS, A. W. H. Values, goals, and emotions in the *Iliad*. *Classical Philology* 77 (4), 1984, pp. 292-326.

———. *Merit and Responsibility: a study in greek values*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

———. Homeric gods and the values of Homeric society. *Journal of Hellenic Studies* 92, 1972, pp. 1-19.

AUGÉ, M. Religião. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi* vol. 30 Religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 177-246.

BALANDIER, G. *Antropologia política*. Lisboa: Presença, 1987.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, s/d.

BENVENISTE, É. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol.II: Poder, Direito, Religião. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRYANT, J. M. *Moral codes and social structure in ancient Greece: a sociology of greek ethics from Homer to the epicureans and stoics*. New York: State University of New York Press, 1996.

BURKE, P. *História e Teoria Social*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CALHOUN, G. M. Zeus the Father in Homer. *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 66, 1935, pp. 1-17.

CARDOSO, C. F. S. *Modo de produção asiático: nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

———. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARLIER, P. *La royauté em Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: AECR, 1984.

CARRATELLI, G. P. La decifrazione dei testi micenei. *La Parola del Passato* 9, 1954, pp. 81-117.

CARVALHO, A. G. Participação e mobilização política no mundo antigo. *Phoênix* 6, 2000, pp.32-43.

CHADWICK, J. *The Mycenaean world*. New York : Cambridge University Press, 1999.

———. A linear B. In.: HOOKER, C. B. F. (introd.). *Lendo o passado: a história da escrita antiga do cuneiforme ao alfabeto*. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 175-243.

———. *El enigma micenico: el desciframiento de la lineal B*. Madrid: Taurus, 1973.

CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados* 5, 1991, pp. 173-191.

———. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DONLAN, W. The social groups of Dark Age Greece. *Classical Philology* 80 (4), 1985, pp. 293-308.

———. Reciprocities in Homer. *The Classical World* 75, 1982, p. 137-75.

DOWDEN, K. *Os usos da mitologia grega*. São Paulo: Papirus, 1994.

EDMUNDS, L. Commentary on Raaflaub. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 4, New Cork: Univer. Pr. of America, 1989.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- FERNÁNDEZ CANOSA, J. A. El cetro de los Átridas y la realeza divina. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, Tomo IV, 1991, pp. 73-84.
- FINKELBERG, M. *Timē e aretē* in Homer. *Classical Quarterly* 48 (1), 1998, pp. 14-28.
- FINLEY, M. *Grécia primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- . *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- . *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1988.
- . *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona: Labor, 1966.
- FONTANA, J. *História: análise do passado e projeto social*. São Paulo: EDUSC, 1998.
- GEDDES, A. Who's who in "homeric" society? *Classical Quarterly* 34, 1984, pp. 17-36.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GILL, C.; POSTLETHWAITE, N. and SEAFORD, R. (eds.). *Reciprocity in ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GLOTZ, G. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- GRANDSDEN, K. W. Homero e a epopéia. In: FINLEY, M. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Ed. Unb, 1998, pp. 79-109.
- GRIFFIN, J. *Homer on life and death*. Oxford: Clarendon, 1980.
- . The divine audience and the religion of the *Iliad*. *Classical Quarterly* 28 (1), 1978, pp. 1-22.
- GUARINELLO, N. L. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia* 3 (1), 2003, pp. 41-61.
- HAMMER, D. The politics of the *Iliad*. *Classical Journal* 94 (1), 1998, pp. 1-30.

- HEUSCH, L. Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir. In.: HEUSCH, L. et. al. *Le pouvoir et le sacré*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962.
- HOOKER, J. T. Linear B as a source for social history. In: POWELL, A. (ed.) *The Greek world*. New York: Routledge, 1997, pp. 7-26.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KIRK, G. S. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- LATACZ, J. *Homer: his art and his world*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
- LUCE, J. V. Homeric poetry and its significance for the modern world. *Classics Ireland* 4, University College Dublin, Ireland, 1997. Disponível em <http://www.ucd.ie/~classics/ClassicsIreland.html> [Acessado em 05/08/2004].
- MARROU, H-I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- McGLEW, J. F. *Tyranny and political culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- . Royal Power and the Achaean Assembly at *Iliad* 2.84-393. *Classical Antiquity* 8, 1989, pp. 283-95.
- MENDONÇA, N. D. *O uso dos conceitos: uma questão de interdisciplinaridade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MORRIS, I. Use and abuse of Homer. In.: CAIRNS, D. L. (ed.). *Oxford readings in Homer's Iliad*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 57-91.
- MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- MURRAY, A. T. On the disposition of spoil in the homeric poems. *American Journal of Philology* 38 (2), 1917, pp. 186-93.
- MURRAY, O. *Early Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

- NAGY, G. *The best of Achaeans*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.
- NOLA, A. Sagrado/Profano. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi* vol.12 Mythos/logos, Sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 105-60.
- OSBORNE, R. *Greece in the making, 1200-479 B.C.* London: Routledge, 1996.
- PAGE, D. O mundo homérico. In: LLOYD-JONES, H. (org.). *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- PALMER, L. R. *Mycenaeans and Minoans*. London: Faber and Faber, 1961.
- PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In.: PERISTIANY, J. G. Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 11-59.
- POSNER, R. A. The Homeric version of the minimal State. *Ethics* 90, 1979, pp. 27-46.
- POSTLETHWAITE, N. Thersites in the *Iliad*. *Greece & Rome* 35 (2), 1988, pp. 123-136.
- ROBIN, R. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- RODRIGUES, J. C. *Ensaio em antropologia do poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1991.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. Instituciones micénicas y sus vestigios em el epos. In: GIL, L. (ed.) *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, pp. 319-33.
- . La imagen homérica del Estado. In: GIL, L. (ed.) *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, pp. 335-53.
- RUNCIMAN, W. G. Origin of States: the case of archaic Greece. *Comparative studies in society and history* 24, 1982, pp. 351-77.
- SAGE, M. M. *Warfare in ancient Greece*. London: Routledge, 2000.

- SCHEIN, S. L. *The mortal hero*. An introduction to Homer's *Iliad*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- SCULLY, S. *Homer and the sacred city*. London: Cornell University Press, 1990.
- SEAFORD, R. *Reciprocity and ritual*. Homer and tragedy in the developing city-state. Oxford: Clarendon, 2000.
- SEGAL, C. Bard and the audience in Homer. In.: LAMBERTON, R. and KEANEY, J. *Homer's ancient readers: the hermeneutics of greek epic's earliest exegetes*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- SEYMOUR, T. D. The homeric assemblies and Aristotle. *Classical Review* 20 (7), 1906, pp. 338-9.
- SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P et al. *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor & Cultura, 2004, pp.13-30.
- . *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- STAGAKIS, G. *Therapontes and heratoi in the Iliad, as symbol of the political structure of the homeric state*. *Historia* 15, 1966, pp. 408-19.
- STARR, C. *The origins of Greek civilization 1100-650 BC*. New York: Knopf, 1961.
- TAPLIN, O. Homero. In.: BOARDMAN, J.; GRIFFIN, J. and MURRAY, O. *Historia Oxford del Mundo Clasico: 1. Grecia*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- TAYLOR, W. *The Mycenaeans*. London: Thames and Hudson, 1964.
- THEML, N. As realzas em Homero: *gêras e timé*. *Phoînix* 1, 1995, pp.147-55.
- THOMAS, C. G. The roots of Homeric kingship. *Historia* 15, 1966, pp. 387-407.

———. From *wanax* to *basileus*: Kingship in the greek Dark Age. *Hispania Antiqua* 6, 1978, pp. 187-206.

TRABULSI, J. A. D. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

VAINFAS, R. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, C.F.S. & VAINFAS, R. (Org.) *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1998, p. 127-62.

VALERI, V. Realeza. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi* vol. 30 Religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 415-45.

VAN WEES, H. Kings in combat: battles and heroes in the *Iliad*. *Classical Quarterly* 38 (1), 1988, pp. 1-24.

VENTRIS, M. G. F. & CHADWICK, J. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

———. *Entre o mito e a política*. São Paulo: Edusp, 2001.

———. A Bela Morte e o cadáver ultrajado. *Discurso* 9, 1978, pp. 31-62.

VEYNE, P. A História Conceitual. In.: LE GOFF, J. & NORA, P. (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, pp. 64-88.

———. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

———. *Como se escreve a História*. Lisboa: Ed. 70, 1983.

———. Os conceitos em História. In: SILVA, M. B. N da. *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976, pp. 120-34.

VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

VILLELA, J. L. M. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia* 44 (1), 2001, pp. 185-220.

WEST, M. L. The invention of Homer. *Classical Quarterly* 49 (2), 1999, pp. 364-82.

WITTFOGEL, K. *Oriental Despotism: a comparative study of total power*. Maryland: Random House Inc, 1981.

YAMAGATA, N. . Αναξ and βασιλης in Homer. *Classical Quarterly* 47 (1), 1997, pp.1-14.