

GUERRA E MITO NA IDADE DAS TREVAS:

A INTERVENÇÃO DOS DEUSES NO COMBATE ENTRE AQUEUS E TROIANOS<sup>i</sup>

Ana Gabrecht<sup>ii</sup>

A tradição tem conferido a narrativa dos acontecimentos da Guerra de Tróia à *Ilíada*, poema considerado criação do aedo Homero, a quem também é atribuída a *Odisséia*. Sabe-se que os poemas homéricos remontam a um período da história grega conhecido como *Idade das Trevas* ou *Séculos Oscuros*, que compreende aproximadamente os séculos XII-VIII a.C. O desaparecimento da escrita no mundo grego é um dos fatos que marcam esse período. Sendo assim, por não haver documentos escritos, o conhecimento acerca desse momento histórico é baseado principalmente no relato da poesia transmitida oralmente pelos aedos. As obras literárias sobreviventes desse período são as duas epopéias acima citadas. O presente artigo irá ater-se ao relato da *Ilíada*.

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 o 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 é dito sobre os nove anos iniciais. O poeta também não se detém nos motivos do conflito ou em como Agamêmnon — rei de Micenas — conseguiu mobilizar tantos homens durante tanto tempo nessa expedição contra Tróia. Esses são episódios citados apenas de passagem. A *Ilíada* tem início com uma discussão entre Aquiles, herói grego, filho do rei Peleu, e Agamêmnon, comandante da expedição grega a Tróia, pela posse da cativa Briseida, escrava que fora tirada, de Aquiles por Agamêmnon para substituir a cativa Criseida, devolvida ao pai, o sacerdote Criseis, para aplacar a ira de Apolo, que havia mandado uma peste ao campo de batalha aqueu a pedido de seu sacerdote.<sup>iii</sup> Aquiles se recusa a desistir de sua presa de guerra, seu *geras* (“prêmio”, “privilégio”)<sup>iv</sup>. Destituído de seu *geras*, Aquiles se sente 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 corpo de Heitor, o qual havia ultrajado, tratando deliberadamente com desonra.

A maioria dos pesquisadores tem analisado a Guerra de Tróia no sentido de comprovar ou não a sua veracidade. Tal não é o propósito deste artigo, em que se pretende deixar de lado esse debate e buscar o lado mítico da guerra, com o objetivo de analisar as relações de proteção entre deuses e homens no campo de batalha e entender a ligação entre o poder do rei (*basileus*) e as atitudes religiosas da período em questão. É possível perceber que a postura dos deuses de escolher seus favoritos e protegê-los configura-se como uma forma de legitimação do poder político.

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 ele é pai de numerosos deuses e deusas.<sup>v</sup> O fato de os reis, na *Ilíada*, considerarem-se herdeiros das divindades ilustra bem a relação entre o sagrado e o poder no mundo homérico.

Agamêmnon, rei de Micenas e líder da expedição grega a Tróia, e seu irmão Menelau, rei de Esparta, descendem de Zeus por meio de Tântalo, Pélops e Atreu. Sendo assim, o rei homérico torna-se o representante dos deuses entre os homens, um mediador dos homens junto aos deuses.<sup>vi</sup> No entanto, não estou propondo que o *basileus* seja um deus vivo na Terra, como os reis do Oriente Próximo. O *basileus* na fraseologia homérica é freqüentemente chamado de *isotheos* (igual aos deuses), *diogenes* (nascido de Zeus) ou *diotrephes* (criado por Zeus). Sua relação com a divindade é muito estreita. Alguns recebem o título de *anax*, como Príamo que é *anax* de Tróia<sup>vii</sup>, sendo este um título reservado aos deuses<sup>viii</sup>. Além disso, muitos *basileis* têm uma divindade protetora que cuida deles pessoalmente<sup>ix</sup>, como Odisseu que é freqüentemente auxiliado pela deusa Atena, que o considera seu favorito.

Apesar disso, o rei homérico é apenas um homem, para governar precisa receber dos deuses sua qualificação e seus atributos. Tudo que o *basileus* é e tudo que possui — suas insígnias e seus poderes — lhe é conferido pelos deuses.<sup>x</sup>

Odiseu, 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 chamado de *isotheos* (“igual aos deuses”). O rei homérico é apenas um homem, precisa receber dos deuses a sua qualificação e seus atributos.<sup>xi</sup>

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 religiosas auxiliam na manutenção da realeza, configurando um tipo particular de realeza divina. De acordo com Valeri o conceito de realeza evoca a idéia de uma qualidade superior, a justificação de um poder que não tem raiz no interior da sociedade, mas numa outra esfera, a do mundo da magia e religião.<sup>xii</sup>

A *Ilíada* e a *Odisséia* estão repletas de exemplos que ilustram a relação entre os deuses e os heróis — que geralmente são *basileis*. Os deuses, em Homero, misturam-se aos mortais, seja combatendo ao lado deles, seja 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. A relação entre os deuses e a humanidade não está ainda fundamentada na *dike* (“justiça”).<sup>xiii</sup> Na *Odisséia*, o elemento pessoal foi parcialmente completado por uma ainda rudimentar noção de *dike*.<sup>xiv</sup>

Para o poeta da *Ilíada*, a dinâmica da Guerra de Tróia e os rumos das batalhas estão nas mãos dos Olímpicos.<sup>xv</sup> Até mesmo o desfecho da guerra já é de conhecimento dos imortais. Zeus soube pela Moira — entidade que preside o destino — que Tróia será destruída pelos aqueus. O Senhor dos deuses, no entanto, inclina-se para o lado troiano.

Como soberano dos Céus e da Terra deveria manter-se imparcial, mas, por várias vezes, ele não consegue esconder sua preferência pessoal e, devido a ela, tenta a todo custo retardar a destruição. Zeus não permite uma vitória demasiado rápida dos aqueus, a qual só deverá acontecer no momento previamente fixado por ele próprio.<sup>xvi</sup> Apesar disso, ele sabe que não deve evitar o trágico destino de Tróia, pois contra a Moira nem o pai dos deuses pode.<sup>xvii</sup>

Os imortais são uma presença constante nas epopéias homéricas. 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. Chegam ao ponto de pegar em armas e lançar-se na batalha para defender seus protegidos. 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 faz por ocasião dos jogos fúnebres realizados em honra a Pátroclo. A deusa faz com que Odisseu vença a prova da corrida empurrando Ajax 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”.<sup>xviii</sup> Ao lamento de Ajax, 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 proventos, os já veteranos”<sup>xix</sup>. Da predileção divina também se ressentiu Enéas enquanto luta contra Aquiles. O troiano protesta: “Não é possível, cara a cara, enfrentá-lo. Tem sempre, ao seu lado, um dos deuses, que o poupa do malogro”<sup>xx</sup>. O mesmo ocorre com Pátroclo, agonizante, ao constatar sua derrota perante Heitor: “Blasonas, Heitor! Grande vantagem! Zeus Pai e Apolo concederam-te a vitória! Fácil, para eles dominar-me! A armadura, dos ombros eles próprios tiraram-me”<sup>xxi</sup>.

A deusa Afrodite também intervém nos combates para auxiliar seus favoritos. No canto III da *Ilíada*<sup>xxii</sup>, ela salva Paris — filho do rei Príamo e raptor de Helena — do golpe de Menelau, a quem o próprio Paris havia desafiado para um duelo tendo como prêmio Helena.<sup>xxiii</sup> Derrotado por Menelau, Paris é conduzido por Afrodite, em meio a uma névoa, ao leito perfumado de Helena. No entanto, a intervenção da deusa em favor de seu filho Enéas<sup>xxiv</sup> obteve menos sucesso. Intrrometendo-se 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 como o é Atena. Diomedes a fere e ainda a censura: “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!”<sup>xxv</sup>.

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 os furtar aos olhos dos adversários ou em desviar a lança ou flecha que os iria atingir,<sup>xxvi</sup> como faz Atena, ao incitar o guerreiro aqueu Diomedes a atacar o deus da guerra Ares.<sup>xxvii</sup> O deus também é ferido pelo herói aqueu e volta ao Olimpo para queixar-se da irmã a Zeus. Com ciúmes de Atena e dos favores a ela reservados pelo pai, Ares acusa-a de incitar e encolerizar Diomedes:<sup>xxviii</sup> “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”.<sup>xxix</sup> Poseidon também intervém de forma indireta. Ouvindo que Enéas encontrava-se em perigo diante de Aquiles, o deus do mar imediatamente lança uma névoa espessa, que cega o herói aqueu temporariamente, possibilitando que Poseidon retire seu protegido da batalha.<sup>xxx</sup>

Percebe-se ao longo da *Ilíada* que a conduta das divindades tende para o comprometimento em auxiliar os homens.<sup>xxxi</sup> 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.<sup>xxxii</sup> Aqueles que ocupam postos de liderança são os depositários privilegiados da sacralidade presente nas relações políticas.<sup>xxxiii</sup> 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 se revista de símbolos que definam sua imagem perante a sociedade, e um desses símbolos seria a predileção por parte de alguma divindade, deuses que chegam ao ponto de descer do Olimpo e tomar parte dos combates para auxiliar seu herói dileto.

---

<sup>i</sup> Este artigo contém partes do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado, intitulada “Poder e religião na Idade das Trevas: a configuração simbólica da realeza homérica”, orientada pelo Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

<sup>ii</sup> Aluna do Mestrado em História Social das Relações Políticas (Ufes).

<sup>iii</sup> HOMERO. *Ilíada*. Trad.: Haroldo de Campos, v. I. São Paulo: Arx, 2003, I, 10 ss.

<sup>iv</sup> Na maior parte do texto da *Ilíada*, *geras* designa privilégios concretos, como a parte de escolha sobre o butim, presentes, direitos e prerrogativas políticas, entre outros. THEML, N. As realezas em Homero: *geras* e *time*. *Phoïnix*, v. 1, 1995, pp.147-55. Citado da página 150.

<sup>v</sup> VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 96.

<sup>vi</sup> GLOTZ, G. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 35.

<sup>vii</sup> *Il.*, VI, 451

<sup>viii</sup> YAMAGATA, N. . *Ἀναξ* and *βασιλευς* in Homer. *The Classical Quarterly* 47 (1), 1997, pp.1-14. Citado da página 1.

<sup>ix</sup> RODRIGUEZ ADRADOS, F. Instituciones micénicas y sus vestigios em el epos. In: GIL, L. (ed.). *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, pp. 319-33. Citado da página 330.

<sup>x</sup> BENVENISTE, É. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. II: Poder, Direito, Religião. Campinas: Ed. Unicamp, 1955, p. 28.

<sup>xi</sup> BENVENISTE, É. *op. cit.*, p. 32.

<sup>xii</sup> VALERI, V. Realeza. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*; religião-rito. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 445.

<sup>xiii</sup> ADKINS, A. W. H. *Merit and responsibility: a study in Greek values*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, p.62.

<sup>xiv</sup> FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1988, p. 31.

<sup>xv</sup> SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 30.

<sup>xvi</sup> MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 53.

<sup>xvii</sup> *Il.*, XVI, 440-4.

<sup>xviii</sup> *Il.*, XXIII, 782-4.

<sup>xix</sup> *Il.*, XXIII, 786-8.

<sup>xx</sup> *Il.*, XX, 97-9.

<sup>xxi</sup> *Il.*, XVI, 844-7.

<sup>xxii</sup> *vv.* 380-420.

<sup>xxiii</sup> *Il.*, III, 69-72.

<sup>xxiv</sup> *Il.*, V, 311 ssq.

<sup>xxv</sup> *Il.*, V, 348-51.

<sup>xxvi</sup> MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 54.

<sup>xxvii</sup> *Il.*, V, 793-863.

<sup>xxviii</sup> SISSA, G. & DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 70.

<sup>xxix</sup> *Il.*, V, 877-82.

<sup>xxx</sup> *Il.*, XX, 318-29.

<sup>xxxi</sup> SISSA, G. & DETIENNE, M. *op. cit.*, p. 72-3.

<sup>xxxii</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 15-6.

<sup>xxxiii</sup> SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003, p. 100.