

## AÇÃO DIVINA E CONSTRUÇÃO DA TRAMA NOS “CANTOS I E II” DA *ILÍADA*

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO\*  
Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais

**RESUMO:** *Este artigo visa mostrar como o curso dos eventos descritos nos cantos I e II da Ilíada resulta não apenas de determinações divinas mas também de ações humanas não necessariamente motivadas por deuses, e, ainda, como o acontecer narrativo, apesar de suas coordenadas gerais que coincidem com as de Zeus, se deixa moldar no detalhe pela surpresa da indeterminação.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *ação divina; construção da trama; Ilíada; “Cantos I e II”.*

A idéia de que os deuses homéricos – ou, mais particularmente, iliádicos – funcionam como contraste necessário, em sua polaridade complementar, às personagens mortais<sup>1</sup> aplica-se não apenas a uma primeira definição de sua natureza enquanto aqueles que não estão sujeitos à morte, ao envelhecimento e aos sofrimentos daí advindos, mas também ao modo como suas intervenções conformam uma situação de “vida” sobre a qual o mortal não pode ter nem controle nem conhecimento preciso. Mas, como o título já anuncia, a intenção deste ensaio é, antes do que teorizar sobre a essência dos deuses iliádicos, tentar perceber o modo como eles agem e, mais precisamente, como esta ação pode definir a construção da trama do poema. Ainda que uma leitura de conjunto do poema esteja sempre pressuposta, uma espécie de necessidade tática – dada a monumentalidade da *Ilíada* – nos levou a fazer um recorte e a restringir o objeto do comentário aos dois primeiros cantos. Mas mesmo aí, uma vez que o comentário é temático, escolhas foram feitas e inúmeras passagens e questões que estes dois cantos levantariam foram simplesmente deixadas de lado. Para iniciar esta tentativa, retomaremos agora uma velha mas nem sempre bem esclarecida questão.

A suposição de que na *Ilíada* decisões e ações divinas precedem e determinam decisões e ações dos mortais, conformando as linhas mestras da trama, pode-

ria ser sustentada por inúmeras passagens, ainda que restasse a esclarecer as complexas relações destas ações divinas que desenham a trama – entre elas próprias e com as dos mortais – segundo uma hierarquia de poder olímpico onde Zeus deteria em princípio a última decisão. Tal suposição poderia, no entanto, ser desmentida por outras passagens que mostram inversamente ações mortais – descritas como não necessariamente motivadas por deuses – suscitando ações divinas e tendo, portanto, precedência na conformação da trama. Uma discussão rápida de como esta trama é lançada nos dois primeiros cantos do poema nos ajudaria a ver melhor não só esta questão, mas também as maneiras e as nem sempre claras motivações das ações divinas.

O poema anuncia “a cólera de Aquiles” (μῆνιν Ἰχίλλῆος) como seu assunto, mas sabemos que, após tomar conhecimento da morte de Pátroclo, Aquiles renuncia a esta “cólera” contra Agamêmnon e não pensa senão em se vingar de Heitor, o que faz com que o fecho do poema a partir do canto XVIII não esteja incluído em sua abertura. Como nos lembra Gregory Nagy em *The Best of the Achaeans*, “(...) na seqüência do poema a palavra *mēnis* jamais é utilizada para designar outra coisa do que a cólera sentida por Aquiles diante da diminuição de sua honra (*timé*) logo no começo da narrativa. A cólera experimentada mais tarde pelo herói quando da morte de Pátroclo jamais é chamada de *mēnis*. Por outro lado, a única ocorrência de *mēnis* aplicada na *Ilíada* a heróis, e não a deuses, se refere à cólera que experimentam um pelo outro Aquiles e Agamêmnon.” (Nagy, 1979, p. 73-4).<sup>2</sup>

No próêmio somos informados também de que esta “cólera” foi “destrutiva” (οὐλομένην) porque causou a morte de muitos guerreiros aqueus e também de que, ao fazê-lo, “era realizado o plano de Zeus” (Διὸς δ’ ἔτελείετο βουλή) (Il.I,5). A leitura até hoje majoritária de Aristarco, e de seus seguidores, compreende – dentro dos limites estritos da *Ilíada* – este “plano” (βουλή), que coincide com as muitas mortes dos “heróis” (e com os violentos e jamais vistos na *Ilíada* ultrajes de seus cadáveres por cães e por pássaros), como o cumprimento por Zeus da promessa feita a Tétis na seqüência deste mesmo canto I (levando à prenunciada destruição de Tróia por meio da derrota parcial dos Aqueus e da morte de Pátroclo), o que obviamente faz recair sobre um mortal, Agamêmnon, em sua impiedosa insensatez (jamais descrita explicitamente como determinada por um deus), a origem pontual e contingente de toda a estória da “cólera de Aquiles” contada pela *Ilíada*. De outra maneira, a leitura minoritária de Wolfgang Kullmann – inaugurada pelo artigo “Ein vorhomerisches Motiv im Iiaspröomium” (Kullmann, 1955)<sup>3</sup> e que retoma a de Welcker no século XIX e será retomada diferentemente

por Laura Slatkin em *The Power of Thetis* (Slatkin, 1991) e Philippe Rousseau em “L’intrigue de Zeus” (Rousseau, 2001) – compreende, dentro do quadro temporal maior do extermínio da raça dos heróis (tal como, por exemplo, o mito das raças n’ *Os trabalhos e os dias* de Hesfodo sugeriria), este “plano de Zeus” (Διὸς βουλή) como o plano destinado, segundo os versos das *Kýpria* de Estásino de Mileto citados pelo escoliasta A da *Iliada*, a aliviar, por meio da matança na guerra de Tróia, o peso que causavam sobre a superfície da terra “as milhares de raças errantes de guerreiros” que o escoliasta caracteriza como impiedosas (cf. Erbse, 1969, p. 9-10). Mas, ainda que seja verossímil que um auditório instruído em estórias recuperasse facilmente na *Iliada* as alusões veladas a este mito escatológico tais como as levantadas por W. Kullmann, seria preciso lembrar com Ph. Rousseau (cf. Rousseau, 2001, p. 127-44 e p. 148-49) que o desaparecimento da raça dos heróis e a destruição de Tróia se condensam na *Iliada* sob a forma inesperada da cólera de Aquiles, da derrota parcial dos Aqueus, da morte de Pátroclo (que anuncia a de Aquiles) e da negativamente fatal (para Tróia) morte de Heitor, em uma delicada dialética – indecifrável para o personagem mortal em suas súbitas alterações na direção do combate – entre o plano maior da destruição final de Tróia (e, ainda, do retorno funesto dos Aqueus excessivos em sua vingança) e o plano menor do cumprimento da promessa de Zeus a Tétis de honrar Aquiles (ofendido por Agamêmnon) com uma derrota parcial (por sua vez intercalada com vitórias) dos Aqueus.<sup>4</sup>

O poeta, após finalizar o proêmio indicando que a cólera foi causada por uma dissensão entre Agamêmnon e Aquiles, se pergunta: “Quem então dos deuses os lançou junto numa disputa para brigar?” (*Il.* I, 8) e, em seguida, responde: “O filho de Leto e de Zeus” (*Il.* I, 9), isto é: Apolo, como se atendesse à expectativa dos que supõem que uma ação humana é sempre causada por um deus. Mas, como a narração em seguida deixará claro, a peste enviada por Apolo é uma resposta ao descaso e insolência com que Agamêmnon tratou Crises, sacerdote do deus, menosprezando suas insígnias e o bom senso religioso do exército aqueu, favorável então à aceitação do resgate em troca da filha de Crises. A ação originária da intriga da cólera é, portanto, um erro demasiado humano mas grave do chefe de um exército em campanha, erro que não é descrito como tendo sido suscitado por um deus.<sup>5</sup> Apolo – que responde aqui a um pedido de seu sacerdote, que acaba de ser insultado, e não a um mero impulso anti-aqueu como em ocasiões posteriores – envia seus dardos mortíferos já há nove dias, quando Aquiles, pressionado por uma situação ameaçadora para o exército, convoca uma assembléia. O poeta diz então que “Hera, a deusa de braços brancos, colocou [esta idéia] no senso (nos φρένες) deste;/ pois ela se preocupava com os Dânaos, porque então

os via morrendo.” (*Il.* I, 55-56).<sup>6</sup> Mas, como bem observou James Redfield, esta ação da deusa “é um erro de tática, pois é ao rei que cabe convocar as reuniões e a estatura de Aquiles em uma tal situação acaba por constituir uma ameaça a Agamêmnon.” (Redfield, 1975, p. 95).

Não irei aqui reconstituir em detalhe a discussão – precedida pela revelação de Calcas a respeito de Apolo – entre Aquiles e Agamêmnon, bastando-me por ora notar que tanto a inabilidade político-retórica de Agamêmnon quanto a extrema suscetibilidade de Aquiles conduzem, sem nenhuma participação divina explicitada, o diálogo a uma exacerbação tal que, por um lado, leva Agamêmnon a se decidir, sem medir as conseqüências, a tomar o γέρας de Aquiles (isto é, Briseida) para substituir o seu (isto é, Criseida) que será devolvido ao sacerdote de Apolo, e, por outro, leva Aquiles, após uma reflexão em que ele hesita entre a violência e a contenção, a tirar a espada de sua bainha para matar Agamêmnon. Assim descreve o poeta: “Enquanto ele agitava estas idéias no senso e no ânimo, / e tirava da bainha a grande espada, Atena chegou do céu.” (*Il.* I, 193-194). Como em outras ocasiões, a iniciativa aqui é de Hera, preocupada tanto com Agamêmnon quanto com Aquiles, enquanto a execução cabe a Atena, que desta vez será percebida apenas por Aquiles. Atena, no começo de sua fala a Aquiles, polidamente diz: “Eu vim para pôr fim ao teu ardor, se por ventura me obedeceres (αἰ κεπίθηαι)” (*Il.* I, 207), o que parece indicar a possibilidade de que Aquiles não a ouça. Mas o uso reiterado do imperativo desmente o modo da mera sugestão e revela inequivocamente uma ordem: “Vá! Cessa a briga e não tires com a mão a espada!” (*Il.* I, 210), o que é confirmado pelo fecho da sua fala: “Contenha-te e nos obedeça!” (*Il.* I, 214). Aquiles, em sua resposta, reconhece que se trata de uma ordem de duas deusas poderosas e que seria, portanto, impensável desobedecer: “É necessário, deusa, obedecer uma palavra de vós duas (...).” (*Il.* I, 216). Abre-se então – por meio da intervenção de Atena, que impede a satisfação imediata do furor de Aquiles contra Agamêmnon – o longo período da cólera, que, afastando o seu melhor guerreiro do combate, trará inúmeras mortes e dores aos Aqueus.

Não é difícil perceber que a intervenção de Atena é exatamente o que abre e possibilita a narrativa tal como tematizada no proêmio: a estória da “cólera” (μῆνις) de Aquiles. Sua ação vem anular a via divergente – e cuja seqüência mal conseguimos imaginar – pela qual Aquiles parecia já estar se decidindo: o assassinato de Agamêmnon. Pode, no entanto, ser problemática a identificação imediata entre os interesses da deusa e os de Aquiles e mais ainda a proposição – tal como sugerida por Dodds (cf. Dodds, 1977, p. 24-5) – de que Atena seria apenas a representação objetivada da irrupção da racionalidade no processo de decisão de Aquiles. Pois se,

como observa Pietro Pucci, numa cena típica de deliberação ou *μερμερίζειν*, a intervenção do deus vem sempre favorecer a escolha mais vantajosa para o seu protegido, caberia talvez perguntar em que medida a perda de Briseida, a cólera e o abandono do combate, a reparação de Agamêmnon apenas após a morte de Pátroclo e, enfim, sua própria morte constituiriam para Aquiles a opção mais vantajosa (cf. Pucci, 1985, p. 179-80). O fato é que esta é precisamente a forma paradoxal do *κλέος* (“glória”) iliádico de Aquiles. Ora, a suposição de que conservar Briseida e não estar sujeito à cólera fosse, mesmo se isso custasse a vida de Agamêmnon, mais vantajoso para Aquiles é também pouco plausível. Talvez seja preciso lembrar que Atena aqui não age independentemente e apenas como protetora de Aquiles, mas como enviada e aliada de Hera, cuja preocupação maior é não o indivíduo Aquiles, mas o conjunto do exército aqueu em suas possibilidades concretas de vitória contra os Troianos. É certo que a cólera de Aquiles trará muitas mortes e dores aos Aqueus, mas ela não impedirá que os Troianos sejam afinal derrotados. Já a hipótese de um exército acéfalo e profundamente dividido, após o assassinato do seu chefe pelo melhor dos seus guerreiros, parece constituir uma ameaça efetiva tanto às chances de vitória dos Aqueus quanto à mera continuidade desta campanha guerreira. Seriam abortados assim não só os objetivos pró-aqueus de Hera e Atena, mas, mais elementarmente, o próprio vir-a-ser desta estória.

Após haver entregue a contragosto “Briseida de-belas-faces” aos arautos de Agamêmnon, então silenciosos e constrangidos, Aquiles “chorando retirado longe dos companheiros, / rápido se assentou na praia de água salgada e cinzenta, contemplando o mar ilimitado; / e, levantando as mãos, suplicou muito à querida mãe (...)” (Il. I, 349-351): “Se tu podes, protege teu filho; / indo ao Olimpo suplica a Zeus, se algum dia em algo, / ou por palavra ou por ação, serviste o coração de Zeus, / (...)” (Il. I, 393-395) “(...) para ver se ele de algum modo quer ajudar os Troianos / e cercar junto às popas e em torno do mar os Aqueus / que estiverem sendo mortos, para que todos tirem proveito do rei, / e até mesmo o Atrida, o muito poderoso Agamêmnon, reconheça / sua loucura (ἄτην), ele que não respeitou em nada o melhor dos Aqueus.” (Il. I, 408-412).

Aquiles, logo que dirige a palavra a Tétis, diz que Zeus deveria conceder-lhe “honra” (*τιμήν*), pois ele fôra gerado para ser “de-breve-duração” (*μινυθηόδιον*) (Il. I, 352-353), mas, antes de formular o seu pedido de uma derrota dos Aqueus, o argumento que ele sugere para Tétis apresentar em sua súplica a Zeus é de outra ordem: trata-se da reciprocidade devida a um importante serviço a ele prestado outrora por ela, em um tempo já remoto em que o poder de Zeus ainda podia ser

ameaçado por um complô de Hera, Poseidon e Atena que queriam prendê-lo com grilhões e apenas não o fizeram porque sentiram medo diante de Briareu, chamado ao Olimpo por Tétis. (cf. *Il. I*, 396-406). A menção de Briareu, um dos três Cem-Braços (Hecatônquiros) que, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, vão, juntamente com os Ciclopes, constituir uma aliança decisiva com Zeus na luta contra os Titãs, nos lança subitamente para trás em um tempo fundador (e já passado no momento da *Iliada*) da conquista mesma do poder cósmico por Zeus, revelando, ainda que não de todo explicitamente, uma grande dívida para com Tétis, o que justificaria o imenso poder que tem junto a este uma divindade não-olímpica aparentemente menor. Como demonstrou Laura Slatkin em *The Power of Thetis*, a dívida maior de Zeus para com Tétis – não referida diretamente e recuperável apenas através de alusões na *Iliada* – diz respeito à geração de Aquiles por Tétis a partir da união com o mortal Peleu, o que livrou Zeus da ameaça fatal da profecia que anunciava que – e é este o segredo em troca do qual Prometeu obterá a liberdade – um filho dele com Tétis seria mais forte do que o pai e recolocaria em movimento as lutas de sucessão pelo poder, rompendo o equilíbrio duradouro estabelecido por sua hegemonia.<sup>7</sup>

Tétis aquiesce ao pedido de seu filho, mas – introduzindo um adiamento que sinaliza bem a distância que separa as expectativas ou demandas dos mortais e a soberana autonomia dos deuses em relação a estes – lembra em seguida que “Zeus ao Oceano, junto aos irrepreensíveis Etíopes, foi ontem para banquetear-se, e os deuses todos seguiram junto;/ e, no décimo segundo dia, ele irá de volta para o Olimpo, / e, neste momento então, irei para o palácio de chão-de-bronze de Zeus, / e abraçarei seus joelhos e creio que ele se deixará persuadir.” (*Il. I*, 423-427). Na décima segunda aurora, Tétis parte do mar para o Olimpo e, em posição típica de suplicante para com Zeus, descreve a situação atual de seu filho e transmite ao deus olímpico a demanda de honra de Aquiles, em uma fala introduzida pela seguinte proposição: “Zeus pai, se a ti entre os imortais alguma vez fui útil, / ou por palavra ou por ato, realiza para mim este desejo: (...)” (*Il. I*, 503-504), proposição que, como todas as outras de Tétis na *Iliada*, não explicita, como o fizera Aquiles, qual importante serviço prestado a Zeus mereceria agora uma reciprocidade. Como Zeus nada responde, Tétis, abraçada a seus joelhos, pede uma segunda vez: “infalivelmente de fato para mim promete e faz um sinal com a cabeça” (*Il. I*, 514). Zeus se irrita, prevendo o conflito conjugal com Hera suscitado por uma tal decisão, e finalmente responde a Tétis: “Darei para ti o assentimento com a cabeça, para que te deixes convencer / (...) pois meu sinal não é revogável, nem enganoso, / nem ineficaz,

o que eu der como assentimento com a cabeça.'/ O Cronida disse e com as negras sobranceiras deu o assentimento." (*Il.* I, 524, 526-528).

Este assentimento de Zeus é fundamental para a definição das coordenadas da intriga, pois – como os próximos seis cantos o demonstram – não basta que Aquiles se retire para que os Aqueus sejam derrotados e será preciso que, a partir do canto VIII, Zeus proíba os outros deuses (nem sempre obedientes, como se verá) de combaterem e intervenha pessoalmente (ou com a ajuda permitida ou tácita de algum deus) reiteradas vezes para assegurar a vitória troiana e o cumprimento de sua promessa a Tétis. A maneira particular e inesperada como esta promessa será cumprida – ou seja: primeiramente com os eventos conduzindo à morte de Pátroclo e depois com a "honra" (τιμή) paradoxal que representa para Aquiles o resgate pago por Príamo pelo cadáver de Heitor – leva, no entanto, a intriga a uma outra direção, não prevista na demanda inicial de Aquiles. De qualquer modo, é a demanda de honra do mortal Aquiles – ação que não é descrita como tendo sido motivada diretamente por nenhuma intervenção divina – o que, mesmo se contando com a mediação favorável de uma mensageira divina a quem Zeus deve grandes favores, faz com que Zeus, a ela assentindo, conforme a intriga segundo coordenadas que conduzem, ainda que com adiamentos, a uma vitória parcial dos Troianos que, como será precisado mais tarde, terá o seu termo com a morte de Pátroclo e o fim do terceiro dia de combate, quando enfim a intriga retoma a direção maior e tradicional que resultará na derrota definitiva dos Troianos.

No canto II, porém, o curso dos eventos nesta guerra ganhará nitidamente uma direção geral a partir de uma iniciativa de Zeus. O poeta descreve assim o modo como esta toma forma: "Os outros então – deuses e homens armados sobre cavalos –/ dormiam toda a noite, mas o agradável sono não retinha Zeus / e ele meditava no senso (κατὰ φρένα) como a Aquiles / honraria, e faria perecer sobre as naus muitos dos Aqueus." (*Il.* II, 1-4). Esta cena típica de deliberação – marcada, como outras, pelo verbo μερμερίζειν – revela como o agir divino é moldado a partir do modelo humano. A diferença aqui, pois trata-se de Zeus, está em que ele sabe de antemão que a promessa a Tétis de honrar Aquiles com uma derrota parcial dos Aqueus será infalivelmente cumprida, mas, semelhantemente aos mortais, ele está incerto e ainda não sabe como cumprirá esta promessa. Ou seja: Zeus não detém, como talvez o poeta possa deter quanto à intriga (ou uma margem de surpresa na improvisação estaria presente também na execução de um plano poético geral?), um controle prévio sobre a maneira como seu plano será executado, sendo descrito como sujeito a uma margem de contingência que, ao aproximá-lo da personagem mortal, abre o campo apenas

grosseiramente delineado da trama à surpresa da concretização do acontecer narrativo.<sup>8</sup>

Na seqüência, o poeta narra deste modo a decisão (βουλή) do deus. "E em seu ânimo este lhe pareceu o melhor plano: / enviar ao Atrida Agamêmnon o Sonho funesto (...)" (Il. II, 5-6) que é instado por Zeus a transmitir a seguinte ordem: "(...) ordeno-lhe que faça aos Aqueus na cabeça cabeludos se armarem / em massa (πᾶνσυσδίη); pois agora ele pode tomar a cidade de-largas-ruas / dos Troianos; pois os imortais que têm as moradas olímpicas não mais / pensam de duas maneiras; pois a todos dobrou / Hera suplicante, e os Troianos estão destinados aos sofrimentos." (Il. II, 11-15). Tomando o aspecto de Nestor, o Sonho transmite a ordem de Zeus a Agamêmnon, e o poeta comenta então a reação do chefe aqueu, marcando bem a distância que separa a expectativa ilusória do mortal e o plano efetivo do deus: "(...) ele pensava que tomaria a cidade de Príamo naquele dia – / estúpido! – e não sabia as ações que então Zeus meditava; / pois este devia ainda impor dores e gemidos / aos Troianos e aos Dânaos por meio de violentas batalhas." (Il. II, 37-40). Seria preciso dizer, no entanto, que, neste ponto, nem o leitor sabe a forma como Zeus infligirá uma derrota aos Aqueus, assim como ignora quais serão precisamente estas dores e gemidos.

Mas até mesmo o modo como Agamêmnon irá executar logo em seguida esta ordem de Zeus parece não ter sido previsto pelo deus, abrindo mais uma vez a intriga à irrupção da surpresa. Após ordenar aos arautos que convoquem o exército para uma assembléia, Agamêmnon, tendo relatado seu sonho, sugere antes ao Conselho dos Anciãos o seguinte e estranho plano: "(...) primeiramente eu os testarei com palavras, como é costume, / e ordenarei que eles fujam com as naus de-muitos-remadores; / mas que vós, cada um por seu lado, os contenhais com palavras." (Il. II, 73-75) Ironicamente é Nestor – cuja figura respeitável fôra utilizada pelo Sonho para enganar Agamêmnon – quem dará o assentimento a este plano, lembrando, porém, que o conteúdo de um sonho não é necessariamente profético: "(...) se algum outro dos Aqueus contasse este sonho, / nós diríamos que é uma mentira e dele nos afastaríamos e o desprezaríamos ainda mais." (Il. II, 80-81).

Mas também Agamêmnon parece não ter exato controle sobre o modo como reagirá a assembléia. É certo que seu plano, composto de duas fases, prevê que, em um primeiro momento, a fuga seja provocada, já que, na seqüência, os chefes que participaram do Conselho devem conter com palavras os guerreiros que concordarem em ato com a proposição de fuga. Georges Dumézil sugere um sentido plausível para um costume tão desconcertante: depois de nove anos de

sítio, um ataque em massa exigiria, para ser eficaz, uma unidade de ânimo do conjunto do exército, e esta unidade só seria obtida através de uma prova de fogo do “moral” destes guerreiros (cf. Dumézil, 1985, p. 26-9). Mas, ainda que o resultado final venha apenas satisfazer a intenção tática de Agamêmnon, a primeira reação da assembléia tem, por sua imediata força expressiva, algo de extraordinário. Após o discurso de Agamêmnon, eis o que o poeta narra: “Assim falou, e comoveu o ânimo no peito / de todos na multidão, de quantos não assistiram ao Conselho.” (*Il. II*, 142-143). “E eles, com um grito, / se lançavam às naus, e de sob os pés a poeira / levantada se erguia, e eles se exortavam uns aos outros / a segurar as naus e arrastá-las para o mar resplendente, / e desobstruíam as valas; e chegava ao céu um clamor / dos que queriam voltar para casa; e de sob as naus eles tiravam os estais.” (*Il. II*, 149-154).

A quase unanimidade e a presteza desta reação sinalizam insólita e inequivocamente o quanto esta guerra pode parecer absurda para a imensa maioria dos combatentes aqueus, mas, do ponto de vista da intriga, o risco iminente de interrupção tanto da guerra quanto obviamente da própria narrativa é marcado pela necessidade de uma intervenção divina para corrigir a direção, momentaneamente extraviada, do curso dos eventos representados, ou seja, da estória. O poeta narra assim: “Então o retorno dos Argivos teria acontecido contra o destinado (*ὑπέρμωρα*), / se Hera não dissesse numa fala para Atena: (...)” (*Il. II*, 155-156) “(...) vá agora ao exército dos Aqueus de-túnica-de-bronze; / com palavras gentis contenha cada homem, / e não os deixes arrastar para o mar as naus duplamente curvadas.” (*Il. II*, 163-165). Georges Dumézil estranha que Hera e Atena alarmadas intervenham, como se, semelhantemente à massa do exército, elas só conhecessem o primeiro momento do plano de Agamêmnon<sup>9</sup>, mas o estado de desolação em que Atena encontra Ulisses revela que, caso elas não interviessem, talvez o segundo momento do plano não fosse bem sucedido ou nem viesse a acontecer. Segundo o poeta, “(...) ela encontrou então Ulisses, igual a Zeus em astúcia, / parado: ele nem mesmo tocava a negra nau / de-bons-toletes, pois a dor o atingia no coração e no ânimo (...)” (*Il. II*, 169-171).

Detenhamo-nos ainda um instante nesta intervenção divina. Não parece constituir problema o fato de que Hera e Atena, agindo assim, estejam, no mais imediato, criando condições para o cumprimento da – conhecida por elas – promessa de Zeus a Tétis (de honrar Aquiles com uma derrota dos Aqueus), pois – como veremos a seguir pela profecia a longo termo de Calcas – o cumprimento desta promessa, ao constituir apenas uma fase desta guerra, não contradiz um resultado final favorável aos Aqueus, enquanto o abandono neste momento da

guerra pelos Aqueus impediria obviamente não só as conseqüências funestas da cólera de Aquiles, mas também o vir-a-ser mesmo da guerra.

Mais difícil neste ponto é definir quais seriam os móveis ou as razões desta explícita posição pro-aquéia destas duas deusas. Mas se considerarmos a única referência direta ao juízo de Páris no corpo da *Ilíada* (ou seja: os versos 25-30 do canto XXIV) como de fato fazendo parte do poema, todo o comportamento delas de violento ódio aos Troianos e a Afrodite é – como demonstrou Karl Reinhardt em “Das Parisurteil” – retrospectivamente iluminado.<sup>10</sup> É certo que todo o canto III reencena a conexão original entre Afrodite, Helena e Páris e que o começo do canto IV marca inversamente a posição contrária aos Troianos de Hera e Atena. É curioso, porém, que jamais na *Ilíada* Hera ou Atena façam elas mesmas qualquer alusão explícita ao episódio do “juízo” e que quando Zeus, no começo do canto IV (31-33), formula mais claramente a questão das razões do ódio de Hera por Príamo, seus filhos e a cidade de Tróia, a deusa prefira silenciar<sup>11</sup>. O episódio originário pode, no entanto, ser aludido de maneira indireta e mais ou menos velada, como quando Atena no canto V se refere ironicamente a Afrodite, que acaba de ser ferida por Diomedes em combate, como tendo cortado a mão na presilha de ouro do vestido de uma das Aquéias que ela (Afrodite) forçou a acompanhar os Troianos, que são pois objeto de seu amor (cf. *Il.* V, 422-425), fala em que a alusão não nomeada a Helena e sua relação com Afrodite são claras. Mas a relação com o “juízo de Paris” (ou o motivo originário) pode ser ainda mais indireta e se reduzir enquanto eco mínimo à menção de Helena como móvel imediato desta guerra. No canto II, em sua já citada fala de intervenção a Atena, Hera diz – naquela que é, significativamente, a primeira menção a Helena na *Ilíada* –: “Assim para casa, para a sua terra pátria, / os Argivos fugirão sobre o largo dorso do mar, / e abandonarão como triunfo a Príamo e aos Troianos / a argiva Helena, por cuja causa muitos dos Aqueus / pereceram em Tróia, longe da sua terra pátria.” (*Il.* II, 158-162).

Voltemos agora à narrativa do canto II. Atena transfere então para Ulisses a função que ela recebera de Hera, e este, pela presteza e energia da atitude, demonstra – como diz o poeta – que “ele reconheceu a voz da deusa que falava.” (*Il.* II, 182). Não surpreende que a ação de Ulisses, de algum modo assistido pela deusa, seja eficaz na recondução do exército à assembléia, mas sim o fato de que nenhum dos que estavam com ele no Conselho dos Anciãos seja descrito ajudando-o ou realizando a mesma função. O silêncio quanto a isto parece sugerir que até mesmo a elite do Conselho estava perturbada pela massiva manifestação do desejo de retorno, pois, como a cena explicitamente indica, o alvo das admoestações de Ulisses não é so-

mente “o guerreiro do povo” (δήμου ἄνδρα, *Il. II*, 198) mas também “o rei e o guerreiro proeminente” (βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα, *Il. II*, 188).

O episódio de Tersites – que, enquanto última e exemplar advertência de Ulisses, serve também (com seu tom cômico) pra reforçar a unidade do “moral” do exército – precede a fala decisiva de Ulisses à assembléia. Sua chance de sucesso é de algum modo anunciada pela intervenção discreta e antropomórfica de Atena, assim descrita pelo poeta: “(...) E junto dele Atena de-olhos-glaucos, / parecida com um arauto, ordena que o exército silencie, / para que juntos os primeiros e os últimos dos filhos Aqueus/ possam escutar a fala e ponderar a decisão (...)” (*Il. II*, 279-282).

Nesta fala eu gostaria de me deter, ainda que brevemente, no “prodígio” (τέρας, *Il. II*, 324) ou “sinal” (σῆμα, *Il. II*, 308) da serpente que em Áulis devora os nove pássaros. Os Aqueus sacrificavam aos deuses em torno de uma fonte, sob um plátano, quando uma terrível serpente se lançou no mais alto ramo deste, onde estavam oito pardaizinhos encolhidos e sua mãe. Ela os devora e é transformada em pedra – segundo Ulisses após Calcas – por Zeus, causando então nos Aqueus admiração e espanto. Um tal evento, diferentemente do sonho de Agamêmnon, só pode ganhar um sentido preciso através da interpretação de um adivinho. Ela é proposta por Calcas: “Como a serpente devorou os filhos de pardal e aquela, / os oito e a mãe que gerou os filhos e era a nona, / assim nós guerrearemos aqui um tal número de anos, / e no décimo tomaremos a cidade de-largas-ruas.” (*Il. II*, 326-329). A arbitrariedade de um tal simbolismo – mesmo se ela não é única em Homero (cf. o presságio interpretado por Teoclímeneo na *Odisséia XV*, 531-534) – é não sem pertinência formulada assim por Pietro Pucci: “(...) não há nenhuma razão para que os pássaros representem segmentos de tempo, nem, se tal fosse o caso, para que eles representem anos e não meses (...)” (Pucci, 2000, p. 36). Mas surpreende também o fato – ainda que comum em Homero – de que um presságio que fixa infalivelmente o futuro desta guerra como resultando na vitória dos Aqueus – donde o seu uso por Ulisses para dar confiança aos seus – possa ser tão facilmente esquecido quando a situação de guerra se torna nitidamente favorável aos Troianos (cf. Pucci, 2000, p. 36-37). O próprio Ulisses, mesmo confiando no presságio, o precede com uma exortação nada preguiçosa à ação, como se o futuro não tão determinado dependesse dela e o presságio só pudesse ser realizado por meio dela: “Tende coragem, amigos, e permaneci por um tempo, para que saibamos / se Calcas adivinha verdadeiramente ou não.” (*Il. II*, 299-300).

O leitor, no entanto, sabe que a palavra deste adivinho é eficaz ou verídica, isto é: que ela vai necessariamente se realizar. O leitor, portanto, tem, assim, aces-

so a uma espécie de alargamento do plano de Zeus, que deixa de se resumir ao cumprimento da promessa a Tétis (de honrar Aquiles com uma derrota dos Aqueus) e passa a englobar o conjunto da guerra que resultará na derrota definitiva dos Troianos e na tomada da cidade. Obviamente não há contradição alguma entre os dois planos, e em ambos resta ainda uma inteira indeterminação quanto à maneira como serão executados. Mas, para que eles sejam realizados, o confronto direto entre os dois exércitos não deve mais ser adiado, o que justifica de imediato o sonho enganoso enviado por Zeus a Agamêmnon. A seqüência do canto mostra, porém, que Zeus não determina previamente o detalhe da ação e que, paciente, ele não intervém, se outras divindades – como Hera e Atena – o fazem, corrigindo o curso dos eventos no sentido demandado por seu plano.

### NOTAS

- \* Professor Doutor de Língua e Literatura Grega do Departamento de Letras Clássicas e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da FALE/UFMG.
- 1 Ver, por exemplo, Hermann Fränkel: “In dieser Götterkonzeption begegnet uns zum ersten Mal eine Denkform, die im archaischen Zeitalter der Griechen, nach Homer, die herrschende sein wird: die polare Denkweise. Qualitäten können nicht anders konzipiert werden als gemeinsam mit ihrem Gegensatz. Die enge Gebundenheit des menschlichen Dasein bedarf demnach des Gegenbildes eines unbeschränkten, aber im übrigen menschenähnlichen, göttlichen Daseins.” (Fränkel, 1993, p. 59). [“Nesta concepção dos deuses chega até nós pela primeira vez uma forma de pensar que, na época arcaica dos Gregos, depois de Homero, será a dominante: a maneira de pensar por polaridade. Qualidades não podem ser concebidas de outro modo do que em comum com seus opostos. A estreita sujeição da existência humana necessita, por isso, da imagem oposta de uma ilimitada, mas quanto ao resto semelhante à humana, existência divina.”]
  - 2 Não nos deteremos aqui na longa e complexa discussão do importante e inicial termo  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$ . Para uma definição do caráter numinoso e tabu (envolvendo também a reciprocidade) da  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  – a partir de um estudo da rede de fórmulas em que o termo e seus substitutos aparecem – ver o artigo já clássico de Calvert Watkins “A propos de ΜΗΝΙΣ” (Watkins, 1977). Ver mais recentemente o cuidadoso estudo de Leonard Mueller *The Anger of Achilles* (Muellner, 1996) em que o autor define o termo *mênis* como uma sanção cósmica contra um comportamento que viola as regras mais básicas da sociedade humana, invocando o conceito de tabu para sublinhar tanto o poder quanto o perigo atribuído à pessoa que viola tais regras.
  - 3 Este artigo recebe depois algumas precisões no artigo “Zur ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ des Iliasproömium” (Kullmann, 1956) e no livro *Die Quellen der Ilias – Troischer Sagenkreis* (Kullmann, 1960).

- 4 Mesmo que seja discutível a leitura que Philippe Rousseau faz deste “plano”, no registro moralizador da justiça, como punição final dos Troianos pela quebra das leis de hospitalidade (o rapto de Helena por Páris), assim como punição parcial dos Aqueus por haverem endossado a ofensa de Agamêmnon contra “o melhor dos Aqueus”, concordamos com ele quando deixa em aberto ou a ser construído pela leitura do próprio poema o sentido preciso deste “plano de Zeus”: “Le contenu de cette *boulè* n’est pas énoncé d’entrée de jeu par le narrateur. Sa connaissance n’est pas non plus simplement pressuposée. Elle est promise à la réflexion de l’auditoire, comme une énigme qu’il doit apprendre à déchiffrer à mesure que progresse le récit.” (Rousseau, 2001, p. 152). [“O conteúdo desta *boulè* não é enunciado logo de entrada pelo narrador. Seu conhecimento não é também simplesmente pressuposto. Ele é prometido à reflexão do auditório como um enigma que ele deve aprender a decifrar à medida que progride a narrativa.”]
- 5 “Warum kam es zu dem Streite, der mit dem verhängnisvollen Groll endete? Ein Gott, der Sohn des Zeus und der Leto, hat den Atriden und Achilleus aneinandergeraten lassen. (...) Die nächste Frage gilt der Ursache für Apollons Zorn. Diese war das Verhalten Agamemnons gegen Chryses, den Priester des Gottes. (...) Uns aber ist es wichtig, dass wir als letztes Aition nicht einen über allem stehenden Plan des Zeus, sondern die unbedachte Tat eines Menschen erfahren, der sie nicht unter göttlichem Einflusse, sondern weit eher als Widersacher eines Gottes tut (...).” (Lesky, 1961, p. 16-17) [“Por que veio a ocorrer a querela que terminou no rancor fatal? Um deus, o filho de Zeus e de Leto, deixou o Atrida e Aquiles chegarem às vias de fato. (...) A próxima pergunta visa a causa da cólera de Apolo. Esta causa foi o comportamento de Agamêmnon contra Crises, o sacerdote do deus. (...) Para nós, no entanto, é importante que sejamos informados de que o último *aition* (‘causa’) não é um plano de Zeus que está acima de tudo, mas o ato impensado de um homem que age não sob influência divina mas antes como adversário de um deus (...).”]
- 6 O texto grego da *Iliada* adotado é o de Allen e Monro da edição de Oxford. Minha tradução das passagens citadas visa apenas recuperar com precisão sintática e vocabular – mas sem nenhuma preocupação com o ritmo ou a métrica – o conteúdo narrativo destas. Os limites dos versos estão marcados por barras e as citações aparecem entre aspas mas sem destaque especial no correr mesmo do texto.
- 7 Para uma reconstituição cuidadosa deste mito a partir do *Prometeu acorrentado* de Ésquilo e da 8ª *Ístmica* de Píndaro, assim como para um comentário atento de suas alusões na *Iliada*, ver o capítulo 2 do livro citado de Laura Slatkin (cf. Slatkin, 1991, p. 53-84).
- 8 Eu me permitirei aqui remeter o leitor à “Introdução” da minha tese de doutorado *Diomède le prudent* onde desenvolvo a questão paradoxal da contingência em uma trama cujas coordenadas mais gerais – como fazem ver as profecias – estão já determinadas (cf. Assunção, 2000, p. 7-64).
- 9 “Que Hérè et Athènè s’alarment de ce plan, qu’elles en soient dupes (...), cela peut étonner de la part de déesses, mais c’est un fait: Agamemnon a bel et bien formulé ce plan à deux volets, en deux temps, dont elles paraissent ne retenir, pour s’y opposer, que le premier.” (Dumézil, 1985, p. 28). [“Que Hera e Atena se alarmem com este plano, que elas sejam enganadas por ele (...), isso pode espantar vindo de deusas, mas é um fato: Agamêmnon realmente formulou este plano como um díptico, em dois tempos, dos quais elas parecem reter apenas – para se opor a ele – o primeiro.”]

- 10 Para uma discussão cuidadosa dos versos 25-30 do canto XXIV da *Iliada* – algo que escaparia agora aos meus propósitos – ver o sugestivo artigo de Philippe Rousseau “L’égarement de Paris” (Rousseau, 1998).
- 11 A. Maria van Erp Taalman Kip, atenta à superfície do texto, levanta outras questões pertinentes quanto ao comportamento explícito dos deuses iliádicos, como, por exemplo, o que levaria Zeus a admitir a destruição de Tróia, se ele mesmo diz que os Troianos lhe são especialmente caros em razão de seus generosos sacrifícios (cf. Kip, 2000, p. 390). Se, por um lado, a perplexidade quanto a este comportamento pode levar à justificada suspeita de que a moralidade divina não coincide com a humana, abrindo espaço para a irrupção do trágico, por outro lado, a concordância com a atetização dos versos 29-30 do canto XXIV, apenas para dar ao texto uma coerência projetada, nos parece um recurso fácil e enganoso.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *Diomède le prudent (Contingence et action héroïque dans l’Iliade)*. Tese, ainda inédita, defendida em 04/03/2000 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- DODDS, E. R. *Les Grecs et l’Irrationnel* (Trad. M. Gibson). Paris: Flammarion, 1977, 1. ed. em língua inglesa: 1951.
- DUMÉZIL, Georges. *Homerus vindicatus*. In: *Loubli de l’homme et l’honneur des dieux*. Paris: Gallimard, 1985. p. 15-30.
- ERBSE, Hartmut (Ed.). *Scholia Graeca in Homeri Iliadem – vol. I*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- FRÄNKEL, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. 4. ed. München: C. H. Beck, 1993, 1. ed.: 1950.
- HOMERI Opera: *Ilias*, tomi I et II (ed.: David B. Monro e Thomas W. Allen). 17. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989, 1. ed.: 1902.
- KIP, A. Maria van Erp Taalman. *The Gods of the Iliad and the Fate of Troy*. *Mnemosyne*. Leiden, v. 53 (fasc. 4), p. 385-402, 2000.
- KULLMANN, Wolfgang. Ein vorhomerisches Motiv im Iliasproömium. *Philologus*. Berlin, n. 99, p. 167-92, 1955.
- \_\_\_\_\_. Zur ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ des Iliasproömium. *Philologus*. Berlin, n. 100, p. 132-3, 1956.
- \_\_\_\_\_. Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis). *Hermes Einzelschriften* 14. Wiesbaden, 1960.

- LESKY, Albin. Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosoph.-hist. Kl. Jhrg.*. Heidelberg, p. 1-52, 1961.
- MUELLNER, Leonard. *The Anger of Achilles: mēnis in Greek Epic*. New York: Cornell University Press, 1996.
- NAGY, Gregory. *The Best of the Achaeans*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- PUCCI, Pietro. Epifanie testuali nell'Iliade. *Studi Italiani di Filologia Classica*. Firenze, n. 3, p. 170-83, 1985.
- \_\_\_\_\_. Le cadre temporel de la volonté divine chez Homère. In: DARBO PESCHANSKI, C. (Org.). *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris: CNRS Éditions, 2000, p. 33-48.
- REDFIELD, James. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: Chicago University Press, 1975.
- REINHARDT, Karl. Das Parisurteil. In: *Tradition und Geist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 16-36.
- ROUSSEAU, Philippe. L'égarment de Pâris: À propos d'Iliade XXIV, 25-30. *Uranie*. Paris, n. 8, p. 33-49, 1998.
- \_\_\_\_\_. L'intrigue de Zeus. *Europe: Homère*. Paris, n. 865, p. 120-58, mai 2001.
- SLATKIN, Laura. *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- WATKINS, Calvert. A propos de MHNIS. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. Paris, n. 72, p. 11-26, 1977.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *Action divine et construction de la trame aux chants I et II de l'Iliade*.

**RÉSUMÉ:** Cet article veut montrer comment le cours des événements décrits aux chants I et II de l'Iliade résulte non seulement de déterminations divines mais aussi d'actions humaines non nécessairement motivées par les dieux, et encore comment le devenir narratif, en dépit de ses coordonnées générales qui coïncident avec celles de Zeus, se laisse façonner dans le détail par la surprise de l'indétermination.

**MOTS-CLEFS:** action divine; construction de la trame; Iliade; chants I et II.