

ÍLION, A PÁTRIA DOS VENTOS: O USO DA METEOROLOGIA E DA ASTRONOMIA NA *ILÍADA*

ÍLION, LA PATRIE DES VENTS: L'UTILISATION DE LA METEOROLOGIE ET L'ASTRONOMIE DANS L'*ILIADÉ*

Rafael Virgilio de CARVALHO*

Resumo: Na Grécia Antiga o céu era personificado como um dos deuses primordiais do panteão helênico. Como gerador de tudo o que existe, Urano (Céu) abrigava em seu bojo as forças naturais que indicavam a presença dos deuses e dos titãs. Nessa direção, a observação de seus objetos - os *metéoroi* - era de inestimável valor para a cultura homérica. Homero iluminou as ações dos heróis da *Ilíada* por meio de analogias com os objetos celestes, os quais mais tarde no século IV a.C. mobilizariam os olhares de Platão e de Aristóteles. Os *metéoroi*, "objetos naturais suspensos no ar", foram descritos pelo poeta através de certas funções narrativas da epopeia, estruturando assim uma protometeorologia homérica. O presente trabalho procura então levantar certos padrões expressivos encontrados durante a leitura da *Ilíada* e algumas considerações que os problematizam de modo a iluminar o entendimento sobre tema.

Palavras-chave: Mundo homérico – Meteorologia e astronomia – Crença – Mecanismos de linguagem.

Résumé: Dans la Grèce antique, le ciel était personnifié comme l'un des dieux primordiaux du panthéon hellénique. Comme un générateur de tout ce qui existe, Uranus (le Ciel) logé en elle les forces naturelles qui indiquaient la présence des dieux et des Titans. De cette façon, l'observation des ses objets - les *meteóroi* - a été d'une valeur inestimable à la culture homérique. Homère éclairait les actions de l'*Iliade* grâce a des analogies avec les objets célestes, qui, plus tard dans l'IVe siècle av. J.-C., mobiliseraient les regards de Platon et d'Aristote. Les *meteóroi*, "les objets naturels en suspension dans l'air", ont été décrits par le poète à travers des certaines fonctions narratives de l'histoire, structurant ainsi une proto-météorologie homérique. Cet article cherche alors à soulever certaines normes de description trouvés au cours de la lecture de l'*Iliade* et quelques considérations qui problématisent le thème pour élucider leur compréhension.

Mots-clés: Monde homérique – Météorologie et l'astronomie – Croyance – Mécanismes de la langue.

Quando, no céu, os astros, ao redor da brilhante lua, aparecem cintilantes, em uma noite sem ventos, tornam-se visíveis os rochedos sobre as ondas do mar, os cumes mais elevados, os vales; no céu aberto, assim, descobre-se o éter inefável, onde se vê todos os astros, e sob o qual a alma do pastor se regozija (Ilíada, VIII, 555-559).

* Mestre em História – Doutorando em História – Programa de Pós-graduação em História – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis, CEP: 19806-900, Assis, São Paulo - Brasil. Professor de História e Filosofia - SESI - Serviço Social da Indústria. E-mail: rafael_virgilio_carvalho@hotmail.com

Há uma expressão que diz o seguinte: "o homem é o único animal que ergue o seu olhar em direção ao céu". Tal frase não apenas atrela o caráter humano à visão da esfera celeste, mas menciona a capacidade unicamente humana de questionar o que está "além" do que os sentidos alcançam. A imagem do céu em qualquer momento da história, apresenta-se aos seres humanos com um enorme potencial de transcendência.

Quando os olhos são erguidos ao alto o que se vê é o alargamento de todos os limites espaciais. O que impõe grande dificuldade à percepção humana em abstrair as impressões dos sentidos em uma forma específica. Em sua outra "face", o céu aparece como mensuração do tempo, reflexo do vir a ser cíclico da natureza e senhor do destino dos homens na medida em que fornece ou priva-os dos meios para a própria subsistência. Esses dois aspectos sempre foram levados em consideração durante toda a Antiguidade. Enquanto o segundo incitava os homens a se ocuparem mais com o caráter fenomênico que preenche o espaço celeste, o primeiro possibilitava a contemplação do sagrado.

Platão, no século IV a. C., ensinava todos os seus discípulos a olhar para o céu de modo a perceber a revolução matemática dos astros, atrelando a sua imagem o providencialismo dos deuses e a justiça divina. No entanto, séculos antes no mundo homérico¹, a justiça ainda não era um princípio de equidade que estava sob a tutela de Zeus. O grego não necessitava, então, que a natureza refletisse o seu desejo por isonomia já que as forças a ela imanentes se manifestavam para ele de maneiras e com ímpetos diversos. Era essa natureza que exercia um fascínio tão grande no grego que, antes mesmo da primeira polis ser edificada, tornava a abóboda celeste algo inefável através do qual os pastores e os guerreiros, cada um a seu modo, entravam em contato com a *dýnamis* que instaurava em sua comunidade a iniquidade e controlava o destino dos homens.

O céu, assim sendo, aparecia aos guerreiros da *Ilíada* como uma incomensurável testemunha dos deuses. Os fenômenos que o povoava, chamados de meteorológicos e astronômicos, eram vistos como signos da vontade divina. Logo, é nesse poema épico pretensamente escrito por Homero que reside a oportunidade de desvendar os meios pelos quais os gregos deste período olhavam para a esfera celeste.

O caminho traçado, portanto, inicia-se pela discussão historiográfica sobre a História Cultural e o papel do sujeito na investigação histórica. Fundamentando a metodologia deste estudo, a ideia de "crença" é apresentada como possibilidade de compreensão do modo como os valores configuravam o "olhar" dos gregos em direção

ao céu e o "falar" sobre a natureza que eles acreditavam o animar. Posteriormente, os conceitos gregos de meteorologia e de astronomia são descritos e as suas práticas contextualizadas no mundo homérico.

Na sequência, a clássica perspectiva de Moses Finley (1988) a respeito da moral homérica é problematizada pela exposição da hipótese de que as expressões relacionadas à meteorologia e à astronomia eram utilizadas como mecanismos de linguagem através dos quais os guerreiros da *Ilíada* eram divinizados. Por fim, a análise propriamente dita do poema investiga as funções narrativas que expressam a meteorologia e a astronomia na construção de uma moral heróica. Para tanto, há a apresentação dos padrões narrativos que enquadram deuses e guerreiros na história e a consequente caracterização das funções que cada um deles toma na narrativa épica.

O presente estudo procura, dessa maneira, entender não somente a visão que os gregos homéricos tinham sobre a natureza, e como que a imagem do céu e seus fenômenos meteorológicos e astronômicos contribuía para isto, mas também inserir nessa análise o debate historiográfico que existe relativo à importância que o sujeito vem adquirindo para os estudos da História.

A História Cultural, o sujeito e a crença

Em sua vida o homem tende a criar necessidades em comum às quais busca incessantemente satisfazer. Realiza práticas que configuram o seu comportamento, modos de pensar, trejeitos, emoções, enfim, tudo aquilo que o perfaz sociológica e antropologicamente. Dessa relação, entre as necessidades criadas e as possibilidades de satisfazê-las, nascem os valores sociais dos objetos da cultura que por sua própria natureza agregam em si juízos e, como quer o sociólogo Pierre Bourdieu (2007, p. 166), transforma-os em virtudes. Toda prática acaba tendo um potencial moral ou ético intrínseco materializado nos simbolismos que dotam de sentidos o cotidiano e instrumentaliza o ser humano com aptidões que o capacita a certas escolhas dentro de uma realidade dualista, onde sempre há a opção pelo bem ou pelo mal, pelo certo ou pelo errado, pelo bonito ou pelo feio, etc.

A cultura é vista, nessa direção, como um mar de simbolismos no qual o sujeito manipula os seus significados e constrói sentidos conjunturais que realizam e expressam suas escolhas particulares e que representam os interesses de seu grupo. Em *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, Bourdieu (1985, p. p. 89) critica a visão historiográfica e

o conceito de cultura do historiador Robert Darnton na medida em que este a concebe como uma atividade de expressão e construção de sentidos por meio de apropriações de signos e símbolos colocados à disposição da sociedade. Assim, o papel da História Cultural seria apenas "desempacotar e inventariar" o estoque de ideias e atitudes de dada sociedade.

Todavia, sobre esse primado da cultura, o sociólogo francês comenta:

O que digo é que não é necessário afirmar a autonomia da cultura e tratá-la como um sistema que tem sua coerência [intrínseca]: é preciso tratar da relação entre o sistema [cultural] e o mundo social no qual ele é produzido. [...] A questão que se coloca então é da relação entre o sistema cultural e o sistema dos agentes de produção (BOURDIEU, 1985, p. 89).

Essa perspectiva prega a superação da oposição entre os recortes sociais e as práticas culturais de modo a considerar os esquemas geracionais dos sistemas de classificação e de percepção do mundo como verdadeiras instituições sociais incorporadas pelos sujeitos. Diferentemente das abordagens correntes, como a de Darnton, o sujeito visto por esse ângulo não seria mero coadjuvante em uma sociedade determinada por uma "ditadura do discurso", já que a simples corporeidade das disposições objetivas interiorizadas não permite ao ser humano dissociar sua ação da esfera simbólica que a acompanha.

Por essa via, compartilhada pelos historiadores Roger Chartier e Michel de Certeau², a História Cultural passa a considerar a construção de identidades ou de campos como resultado de uma relação de força ancorada no sujeito e direciona seu foco às estratégias simbólicas que determinam as posições e as relações entre os agentes nos espaços sociais. Vindo ao encontro disso, o conceito de "crença" permite ao investigador da história observar as fontes sob a perspectiva do sujeito, já que com o seu entendimento é possível perceber os mecanismos de linguagem através dos quais os sujeitos interiorizavam valores essenciais aos seus cotidianos.

A crença está ligada, mais precisamente, aos processos que instauram o reconhecimento dos valores que se encontram nas fundações dos espaços sociais (BOURDIEU, 1977, p. 7). Ela é um mecanismo através do qual os valores circulam pelos campos de produção dos objetos culturais ou são capitalizados com a reprodução dos objetos arraigados à tradição. Os valores, que podem ser entendidos como a contraparte da crença, são incorporados pelos sujeitos quando estes se apropriam

material ou simbolicamente dos produtos disponíveis na cultura. O que os tornam necessários à vida em comunidade e geram dispositivos internos responsáveis pela ação do sujeito.

Nessa direção, a análise se orienta pela leitura mais atenta dos trechos que expressam a meteorologia e a astronomia na *Ilíada*. Para tanto, a fonte utilizada foi acessada no sítio eletrônico *Hodoi Elektronikai* (<http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/>) da *Faculté de Philosophie et Lettres*, localizada na *Université Catholique de Louvain* (UCL) na França, que disponibiliza o épico tanto na língua grega quanto em sua tradução para o francês do filólogo Eugène Lassere. O objetivo, portanto, é averiguar os valores mobilizados por sua narrativa através da utilização dos fenômenos meteorológicos e astronômicos, esclarecendo, de maneira interna, suas funções literárias e, externamente, a visão que os gregos do mundo homérico tinham sobre a natureza que os circundavam e os mecanismos geracionais de práticas que os faziam acreditar nesta mesma natureza.

A meteorologia e a astronomia no mundo homérico

Os termos gregos referentes à astronomia e à meteorologia apareceram pela primeira vez somente em textos filosóficos do século IV a. C., respectivamente, de Platão e de Aristóteles. Sendo abordados diretamente como tema no *Timeu* e no *Epinomis*, do primeiro filósofo, e no *Meteorologia* e *Do Céu*, do segundo. Conceitualmente a palavra *astronomían* designava a observação matemática (geométrica) dos astros (PLATÃO, *Epinomis*, 990) e *meteorologían* a observação dos princípios da natureza, de seus movimentos, principalmente os dos astros da "esfera superior", e dos elementos dos corpos determinados pelo número, pela qualidade e pelas permutações recíprocas que levam à geração e à corrupção das coisas (ARISTÓTELES, *Meteorologia*, I, 1).

Ambas as palavras eram definidas em oposição ao termo *astrologían*, que para Platão significava a simples observação do levante e do poente dos astros e podia conotar uma construção discursiva mitológica, enquanto que para Aristóteles queria dizer a análise sistemática e a construção de um discurso racional sobre o movimento dos astros. Para este, a astrologia poderia estar inserida dentro da meteorologia, pois, a palavra *meteóros* significava "tudo aquilo que está suspenso no ar" (BAILLY, 2000, p. 567). Já na morfologia do termo platônico é interessante notar a aglutinação das palavras primitivas *astèr* (astro), que significava "estrela", e *nomós* (nomia), que queria

dizer "parte ou divisão de um espaço" (BAILLY, 2000, p. 593), perfazendo um sentido que claramente aludia à geometria dos movimentos das estrelas.

Entretanto, anteriormente ao período clássico a prática de observar o céu ainda não havia ganhado terminologias distintas como no círculo filosófico do século IV a. C., mas já era fundamental para a cultura homérica como testemunha a *Ilíada*. A conjuntura político-social a que a epopeia faz menção é um mundo agropastoril cujos núcleos populacionais eram autossuficientes e onde a navegação se tornava uma atividade imprescindível, nem tanto para a pesca quanto era para a guerra e para o saque de lugares distantes.

Uma leitura mais superficial do poema já demonstra claramente a influência da astronomia e da meteorologia na narrativa sobre a realidade agropastoril e sobre a navegação de cunho bélico que marcaram o mundo homérico. No canto II (474-877), por exemplo, quando Homero passa a enumerar e a descrever os povos gregos que participaram da guerra contra Troia, as cidades são designadas conforme o que elas cultivam em seus campos e suas localizações têm como referência rios ou regiões costeiras dos mares Mediterrâneo e Egeu (ambos chamados de oceano). Como a principal atividade econômica era o pastoreio, os seus mais bravos líderes eram considerados "pastores de homens" na medida em que os conduziam nas batalhas. Assim, nesse contexto, a meteorologia e a astronomia eram utilizadas não somente para perceber a passagem do tempo, mas também para prever a sazonalidade da natureza e, no mar, para orientar a localização dos marinheiros durante as viagens.

Moses Finley (1988, p. 68-69) argumenta que a sociedade helênica do período Homérico, na qual as regiões insulares ganhavam cada vez mais destaque, estava dividida entre grupos de famílias nobres que monopolizavam as melhores terras, os cultos religiosos e o exército, e uma população ignota composta de modo geral por camponeses, pescadores e artesãos. O historiador menciona inclusive que a economia funcionava de tal modo que o aparecimento de novos nobres era completamente impossível. Talvez seja por isso que o saque e a conquista de novas terras tenham tanto destaque no poema.

A moralidade no mundo homérico: entre a valentia (ménos) e o cosmo divino (dýnamis)

Em uma cultura guerreira onde a conquista e o saque eram sinônimos de evolução política, a valentia (*ménos*) e a honra (*aidós*) se mostravam medidas para a

valorização dos homens. Finley (1988, p. 105-112) menciona que em tal sociedade havia um quadro muito rico de valores morais que dizia respeito a esses dois temas. Ele afirma também que o célebre papel moral, que por quase toda a história da Antiguidade marcou os deuses gregos, ainda não existia no mundo homérico. A justiça, enquanto princípio da moralidade, só passaria à autoridade de Zeus algum tempo depois quando Hesíodo cantaria os versos da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias*.

Contudo, as divindades aparecem na *Ilíada* com uma função narrativa bem definida que é retirar das mãos dos heróis o controle de seus próprios destinos. Dessa forma, toda façanha e honraria só poderiam ser obtidas com a ajuda divina através de epifanias que eram percebidas por meio dos fenômenos da natureza.

Sobre a providência dos deuses, André Cheyns (2010, p. 50-56) menciona que eles insuflavam o *tymós* (coração) dos heróis fortalecendo-os no campo de batalha. As disposições do *tymós* eram modificadas pelas divindades que protegiam aqueles cuja moral fosse incólume e quando experimentavam o *ménos*, a força aterrorizante que impulsionava o herói ante um perigo quase intransponível, ganhavam poderes sobre-humanos que os diferenciavam dos comuns mortais. Discordando de Finley, portanto, ele afirma que o providencialismo na *Ilíada* era o meio pelo qual os guerreiros recebiam seus dotes morais³.

Com esses dotes os deuses também transmitiam valores que impregnavam o homem com o aspecto divino do cosmo. O professor de Literatura Grega de Harvard, Albert Henrichs (2010, p. 29-30), descreve tal caráter sob três fundamentos que, através das intercessões divinas, davam sentido a moral humana e tornavam os heróis vértices de toda a trama homérica: o antropomorfismo, o poder divino e a imortalidade.

A representação antropomórfica dos deuses estava intimamente ligada a sua identidade iconográfica e ia muito além da simples imagem da figura humana. O antropomorfismo, de que fala Henrichs (2010, p. 33-34), ligava-se à necessidade de "ver" e "ser visto" que sempre acompanhou as práticas sociais helênicas. Na narrativa da *Ilíada* quando um deus se fazia ver era sob uma imagem humana que a sua referência repousava, contudo, os signos que mediavam a percepção humana eram outros. Como no canto XII, quando Zeus, que incitava os *tymoi* dos troianos junto aos portões do acampamento inimigo, nega apoio aos heróis aqueus Ájax Telamônio e Ájax Menor.

[Os heróis] animavam os aqueus para o combate quando grossos flocos de neve começaram a cair pela vontade de Zeus; como em um dia de inverno o Prudente mostrava suas armas aos homens, e, adormecendo os ventos, fez nevar intensamente até que os cumes e penhascos das mais altas montanhas ficassem cobertos, até que os prados e os campos cultivados se enchessem de lodo, e a neve, que se estendia pelos portos e praias do espumoso mar, fosse detida unicamente pelas ondas, pois todo o restante caía coberto pela nevasca de Zeus (277-290).

O pai dos deuses não só demonstra a sua reprovação, como também se torna presente aos homens por meio de seu flagelo. A presença física da forma humana dos deuses passa a ser tangível a partir do reconhecimento de seus fenômenos prenunciadores. Ao ver a nevasca, era a imagem antropomórfica de Zeus que amparava a percepção do grego e, por conseguinte, eram os signos dos fenômenos naturais (*faínesthai*) que caracterizavam as epifanias pelas quais os homens "enxergavam" os deuses (HENRICHS, 2010, p. 33-34).

Henrichs (2010, p. 35-37) utiliza o termo *dýnamis* para se referir ao poder dos deuses, pois, seu significado dizia respeito à "força moral e física imanente à natureza" (BAILLY, 2000, p. 230). Os poderes divinos variavam de acordo com as qualidades apresentadas pela *dýnamis* que esses fenômenos naturais mobilizavam e era com essa força que os homens se relacionavam quando as deidades se manifestavam no mundo humano. Destarte, cada fenômeno estava correlacionado a um aspecto divino do cosmo e junto com a intensidade dessa *dýnamis*, como o estrondoso trovão de Zeus, estava associado certo predicado moral que era transferido ao herói nos momentos em que a deidade o protegia.

Mesmo tendo uma origem, os deuses eram imortais. Observavam e interviam eternamente nos assuntos humanos. Assim, no mundo finito dos homens era a coragem que levava o herói a vencer a morte no campo de batalha, fazendo o seu nome ressoar na eternidade. Os epítetos dos guerreiros usados na *Ilíada* - como *dios* (divino), *isotheos* (igual aos deuses) e *diotrephes* (nascido de Zeus) - indicam que o herói marcado pela honra estabelece um vínculo com o aspecto imortal do cosmo, sendo impregnado pela *dýnamis*. Exatamente por isso é que Cheyns (1983, p. 49) fala que a façanha que elevava o herói a uma condição divina sempre é descrita no épico por meio de expressões que fazem referência aos fenômenos naturais. Como, por exemplo, "atirou-se como uma chama", "flamejou como um incêndio", "enfureceu-se como uma tempestade" ou "como uma torrente furiosa lançou-se sobre o inimigo".

Era essa relação que dava conotação moral à função narrativa que envolvia os deuses. O vínculo que o herói homérico estabelecia com o aspecto divino do cosmo, a força moral e física (*ménos*) soprada pelos deuses no coração (*tymós*) dos "imortalizados" guerreiros, é descrito na *Ilíada* através de comparações que utilizam os fenômenos naturais de maneira a configurar uma protometeorologia grega. Logo, ao problematizar a moral homérica, surge a hipótese de que as expressões relacionadas à meteorologia e à astronomia são utilizadas como mecanismos de valoração dos guerreiros através dos quais os predicados divinos passam a ser associados aos heróis e descrevem os auxílios sobrenaturais que os deuses destinavam aos homens.

A percepção e o juízo que os gregos homéricos tinham à respeito dos objetos meteorológicos e astronômicos amparavam, conseqüentemente, a crença na divindade dos heróis. Possibilitando, desse modo, a circulação de valores em forma de dotes morais que sustentavam a dinâmica social do mundo homérico.

O uso da meteorologia e da astronomia na construção da moral heroica

A importância da meteorologia e da astronomia para o mundo homérico fica patente à medida que, durante a leitura dos vinte e quatro cantos da *Ilíada*, aparecem cerca de cento e vinte trechos que dizem respeito a ambos os temas. Quantitativamente a meteorologia tem maior destaque já que somente quatorze desses trechos faz referência à astronomia. Tal fato se coloca com bastante naturalidade quando se pensa em uma realidade onde a economia agropastoril era mais vital do que a navegação, valorizando a previsão do clima em detrimento do conhecimento de mapas estelares para a sobrevivência das pessoas.

Entretanto, ambas estão mais ligadas à religiosidade do que a uma simples pragmática camponesa. Por toda a narrativa do poema os deuses são sempre representados por fenômenos meteorológicos e astronômicos que constroem a apreensão de uma realidade natural mágica, na qual uma multiplicidade de forças arbitrárias interfere nas ações dos homens e dão um sentido trágico à trama. Dessa forma, o herói homérico irrompe na narrativa a partir de epifanias fundamentadas por sua bravura e pelos fenômenos que indicam a presença divina no episódio.

A Aurora, de seu leito, levantou-se, deixando o ilustre Títono, para iluminar os deuses e os homens, quando, enviada por Zeus, apresentou-se aos velozes navios aqueus a cruel Discórdia com o sinal para o combate em mãos. Subiu a deusa, então, no enorme e negro navio de Ulisses, que se encontrava ao centro, para que todos pudessem ouvi-la desde a tenda de Ajax Telamônio até a de Aquiles; os quais haviam postos suas embarcações nos dois extremos da frota, pois confiavam em seu valor e na força de seus braços. Assim, ela passou a dar altos, agudos e horripilantes gritos, infundindo grande força [*sthénos*] no coração de todos os aqueus afim de que peleassem e combatessem sem descanso (*Ilíada*, XI, 1-13).

Por todo o desenvolvimento da narrativa as divindades vinculadas às condições climáticas surgem para montar o cenário onde protagonizarão as relações entre os deuses e os homens. Como quando a Aurora é usada para descrever o amanhecer de um dia iluminado. Elas têm a função de ambientar o episódio preparando os estados psicológicos dos personagens para a cena. Outros deuses, como a Discórdia no trecho acima, apresentam uma função mais determinante para a estrutura da trama à medida que orientam as ações dos heróis inferindo em cada um, emoções peculiares a sua honra. No caso, a deusa revigora a "força física" [*sthénos*] dos guerreiros gregos para o conflito contra os troianos. Tal inferência normalmente é expressa por meio de referências meteorológicas e astronômicas que caracterizam as relações entre os deuses e os homens. Assim como, ao final do canto V, Diomedes enfrenta Ares corpo a corpo em uma batalha onde o deus leva a pior.

Tal como funesta bruma, saindo por entre as nuvens, semelhante ao calor que eleva o sombrio vento, Diomedes, filho de Tídeu, aparecia ao deus Ares, cujo brilho é como o bronze, quando, carregado por nuvens, dirigiu-se à vastidão do céu (*Ilíada*, 864-870).

São signos meteorológicos que indicam os estados emocionais tanto do herói Diomedes, cuja bravura lhe rendeu a imagem de uma "funesta bruma", como do deus Ares, que assustado e ferido pela valentia do guerreiro foge carregado por nuvens para o Olimpo a procura de seu pai, Zeus. Contudo, já preparando a narrativa para este acontecimento, cujo ápice atesta a honra do herói, o trecho inicial do canto traz como Atena lhe inspirou um *tymós* divino:

Então Palas Atena infundiu em Diomedes Tídida valentia [*ménos*] e audácia [*thársos*] para que brilhasse mais do que qualquer argivo e alcançasse imensa glória [*kléos*], fazendo sair de sua armadura e escudo uma incessante chama parecida com o astro que no outono

reluz e cintila depois de banhar-se no oceano. Tal era o fogo que saltava da cabeça e do peito do herói, quando Atena o levou ao centro da batalha (*Ilíada*, V, 1-8).

Diomedes só realiza a façanha (*kléos*) de derrotar um deus porque Atena, a filha predileta de Zeus, atribui-lhe um furor divino (*ménos e thársos*). No entanto, ao contrário do exemplo anterior, não é uma epifania que se manifesta no mundo humano, mas um homem que é elevado ao universo divino se equiparando às potências celestes. Logo, a dinâmica da narração efetiva dois planos que põem os personagens da *Ilíada* em relação: um que estabelece os meios pelos quais os deuses penetram na esfera humana (epifania) e outro que permite aos heróis alçarem a esfera divina (ascensão).

Ambos encontram sempre os seus pontos de apoio no providencialismo. Ele estabelece os dois planos de relação entre heróis e deuses ao mesmo tempo em que é concebido graças a mecanismos narrativos observados no épico e que podem ser agrupados em dois padrões chamados de "epifania" e de "ascensão". O primeiro é caracterizado por uma simples função descritiva das ações divinas enquanto o segundo apresenta uma função de similaridade que equipara as qualidades individuais humanas aos predicados divinos.

A função descritiva é executada mediante a noção de divindade que acompanha o poema, muito bem conceituada por Jean-Pierre Vernant (2009, p. 4-5) em seu livro *Mito e Religião na Grécia Antiga*, a qual enxerga os deuses como potências que são a causa dos fenômenos naturais. Desse modo, as ações divinas são descritas sempre por meio do uso de signos meteorológicos que acabam permeando toda forma de representação dos deuses. É o jeito mais usual de expressar a providência dos deuses. Um exemplo pode ser visto quando Homero passa a aclamar os deuses de acordo com os seus principais epítetos e conforme vão tomando parte na guerra de Troia em favor de seus protegidos.

Logo que as deidades olímpicas penetraram por entre a multidão de guerreiros, levantou-se a terrível Discórdia, que inflama os varões, [...] Ares, que parecia um negro tornado, vociferava e animava vivamente os troianos [...]. O pai dos homens e dos deuses tremeu horrivelmente nas alturas. Poseidon, mais abaixo, sacudiu a extensa terra até os mais altos cumes das montanhas (*Ilíada*, XX, 41-74).

Já a função de similaridade é um recurso narrativo da *Ilíada* que estabelece um símile entre qualidades específicas de determinado herói com o aspecto da força divina

que anima o seu *tymós*. Esse mecanismo expressa preponderantemente a ascensão de um homem à condição de *isotheos* (igualdade perante os deuses). Todavia, tal recurso tem duas vertentes: uma meteorológica e uma astronômica.

A primeira vertente estabelece analogias qualitativas entre a coragem e a façanha humana com certo atributo divino através de um signo meteorológico. Como demonstra o trecho no qual Heitor é equiparado ao deus Ares e divinizado por Zeus que lhe oferta intangível honra.

Assim como se enfurece Ares ao brandir sua lança, ou como se embravece o pernicioso fogo na espessa floresta, enfurecia-se Heitor [...]. E, desde o éter, Zeus protegia unicamente a Heitor, entre tantos homens, e lhe dava honra e glória, pois o herói deveria viver pouco [...]. E Heitor, resplandecente como o fogo, saltou ao centro da turba como uma onda impetuosa que, levantada pelo vento, cai desde o alto sobre a veloz embarcação, inundando-a com espuma, enquanto o sopro terrível de um furacão brama nas velas e os marinheiros gritam amedrontados porque sentem a morte, de tal modo vacilava o ânimo dos aqueus (*Ilíada*, XV, 610-629).

O símile estabelece uma comparação dupla. Ao mesmo tempo em que o ímpeto de Heitor se assemelha aos poderes divinos de manipulação dos elementos naturais, a construção comparativa também introduz um sentido peculiar de força em relação à habilidade do herói com a lança e à valentia durante a batalha. Tal correlação acaba transferindo à ação heróica os valores relativos à *dýnamis* dos fenômenos naturais, tornando-a o ponto de congruência entre a divindade dos deuses e à honra do guerreiro. Portanto, expressões como "fogo na espessa floresta", "onda impetuosa levantada pelo vento" e "sopro terrível de um furacão", usadas para designar o aspecto emocional de Heitor, enquadram o exemplo acima na vertente meteorológica das funções narrativas de similaridade que instauram a ascensão dos heróis no campo de batalha.

A vertente astronômica, por seu lado, sempre faz comparações que levam em conta a simbologia dos astros. Como se segue:

Tão resplandecente como o astro que no outono se distingue por seus vivos raios entre muitas estrelas durante a noite escura e recebe o nome de "Cão de Órion", o qual com seu brilho forja um sinal funesto já que traz excessivo calor aos míseros mortais. Igualmente cintilava o bronze sobre o peito de Aquiles, enquanto este corria (*Ilíada*, XXII, 25-32).

O trecho atesta o vínculo, até mesmo a dependência, que a astronomia homérica possuía em relação à meteorologia em uma sociedade eminentemente agropastoril. O aspecto funesto do astro que conhecemos hoje como Sírius vem de seu prognóstico climático que indica a chegada de massas de ar quentes no Mediterrâneo. No entanto, o que marca essa comparação é o uso do substantivo astro (*astér*) para se referir a um objeto situado no éter. Tal significado remetia ao entendimento das estrelas como os objetos mais distantes da terra e, por conseguinte, que melhor indicava a excelsa morada olímpica. Assim, quando os predicados da estrela são correlacionados ao herói o sentido que a expressão gera é de afastamento do convívio humano, ou de descaracterização das condições normais de humanidade, para aproximá-lo da companhia dos deuses. O que mais caracteriza essa função narrativa de similaridade, então, é o catasterismo, isto é, a equiparação de um herói a uma estrela ou constelação tendo em vista o seu mérito, ou no caso, a sua honra.

Por fim, os padrões expressivos analisados aqui, que configuram essas funções narrativas de descrição e de similaridade, apontam para os mecanismos da linguagem heróica através dos quais os saberes meteorológicos e astronômicos do mundo homérico eram manipulados e subordinados a uma moral.

A função descritiva indica a existência de um mecanismo responsável pela construção das representações dos deuses e pelo reconhecimento de suas ações na esfera humana, a epifania. Isso quer dizer que era ele que agregava valores religiosos, sagrados, relativos à crença na divindade da natureza.

Concomitantemente, a função de similaridade testemunha a presença de um mecanismo de divinização, ou ascensão, que individualiza a ação do herói destacando-o dos demais guerreiros por meio da correlação entre a sua valentia e os predicados divinos expressos pelos fenômenos meteorológicos ou pelos simbolismos relativos às estrelas. Era esse mecanismo que determinava a conversão dos valores relativos à crença na divindade da natureza em uma moral aristocrática que sustentava os padrões de comportamento dos guerreiros e justificava a hierarquização social desse período.

Considerações finais

Michael Clarke (1995, p. 137-141), em seu artigo *Between lions and men*, ao analisar certos símiles na *Ilíada*, menciona que algumas funções narrativas conferem à cena épica maior amplitude à medida que aprofunda o sentido da narrativa contrastando

a estética literária com a visão mais global do homem e do mundo que a informa. O que Clarke quer dizer é que todo texto, literário ou não, faz parte de algo mais amplo que sua própria materialidade e estrutura linguística interna. Assim sendo, quando o historiador lida com uma fonte literária, qualquer que seja o seu gênero, ele tem que entendê-la como um produto humano e veículo utilizado por um sujeito para se comunicar e alcançar objetivos.

Bourdieu (1983, p. 158) refere-se a isso dizendo que "a linguagem é uma *praxis*: ela é feita para ser falada, isto é, utilizada nas estratégias que recebem todas as funções práticas possíveis e não simplesmente as funções de comunicação". A linguagem é, nesse sentido, uma prática cujo domínio exige dos sujeitos a interiorização de mecanismos comunicativos através dos quais eles se relacionam no espaço social.

Mesmo com a grande diversidade de sujeitos e grupos que todo espaço social abriga, a utilização de mecanismos comunicativos comuns a todos é essencial para que se instaure uma mínima possibilidade de comunicação entre os mesmos. O sociólogo francês chama esse espaço social de "campo", descrevendo-o como um meio segmentado em dois pólos, o produtor e o consumidor, por entre os quais os objetos socioculturais circulam e são disputados pelos sujeitos que os utilizam para se posicionarem hierarquicamente na sociedade. Ao serem consumidos pelos mais diversos níveis sociais do campo que lhe é próprio, os objetos socioculturais frequentemente acabam sofrendo transformações estruturais em seu simbolismo, porém, preservam sua essência comunicativa, ou seja, o seu dispositivo de ação ainda funciona da maneira para a qual foi projetada.

Nessa direção, qualquer fonte histórica, seja lá qual for a sua categoria, está dentro desse sistema social da linguagem e, por sua antiguidade, tem que ser vista como um artefato ou objeto arqueológico que remete tão somente ao(s) ser(es) humano(s) que o confeccionou ou simplesmente o utilizou.

Sob esse ângulo é que a presente perspectiva historiográfica procurou encarar a *Ilíada*. A fonte é compreendida então como um manancial de vestígios das relações em que os seres humanos se envolveram para a construção de suas próprias vidas. Por mais que a estrutura interna desse poema fosse levada em consideração na análise, eram os mecanismos linguísticos que interessavam ao historiador já que eram através deles que não somente os aedos⁴ divinizavam os heróis da batalha de Troia, mas também as mães, as amas, os *grammatistés*⁵ e todos aqueles que de alguma forma contribuíam para a reprodução da paideia helênica no mundo homérico e nos períodos posteriores.

As funções narrativas presentes na *Ilíada* testemunham os mecanismos de linguagem interiorizados pelos gregos através dos quais eles "acreditavam" na natureza divina a sua volta. O sagrado, nesse sentido, irrompia da natureza enquanto *dýnamis* por meio dos fenômenos meteorológicos e astronômicos, que descreviam as manifestações dos deuses no mundo humano e os estados emocionais que elevavam os homens à condição divina. Ele se configurava como valor fundamental na construção da moral heróica à medida que os helenos, prezando pela estética ou simplesmente pelo uso, "olhavam" e "falavam" de certo modo do aspecto divino do cosmo utilizando os objetos que estavam suspensos no ar ou que se encontravam nas alturas do éter.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTE. *La Meteorologie*. Tradução de J. Barthélemy de Saint-Hilaire. Paris: Durand, 1873. Disponível em: <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_meteo_01/>. Acesso em: Set. 2013.
- BAILLY, Anatole. *Abregee du dictionnaire grec-francais*. Paris: Hachette, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Zouk, 2007.
- _____. L'économie des échanges linguistiques. In: ORTIZ, Renato (org.). *Bourdieu – Sociologia*. São Paulo, vol. 39, p. 156-183, 1983.
- _____; CHARTIER, Roger; DARNTON, Robert. Dialogue à propos de l'histoire culturelle. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 59, p. 86-93, 1985.
- BREMMER, Jan N. (org.); ERSKINE, Andrew (org.); HENRICHS, Albert. *The gods of Ancient Greece: identities and transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer*. Tradução de Alejandro Pescador. México, DF : Universidad Iberoamericana, 2000.
- _____. Une pratique sociale de la différence: croire. In: *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Rome: École Française de Rome, 1981. p. 363-383.
- CHARTIER, Roger. Le monde comme représentation. *Annales: économies, sociétés, civilisations*. Vol. 44, fascículo 6, p. 1505-1520, 1989.
- _____. Pouvoir et limites de la représentation: sur l'oeuvre de Louis Marin. *Annales: histoire, sciences sociales*. Vol. 49, fascículo 2, p. 407-418, 1994.
- CHEYNS, André. Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique. *Revue belge de philologie et d'histoire*. Vol. 61, fascículo 1, p. 20-86, 1983.
- CLARKE, Michael. Between lions and men: Images of the hero in the Iliad. *Greek, Roman and Byzantines Studies*. Fascículo 36, p. 137-159, 1995.
- FINLEY, Moses I. *O mundo de Ulisses*. Tradução Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- PLATON. *Euthyphron*. Tradução de Victor Cousin. Paris: Bossange, 1886. Disponível em: <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_euthyphron/lecture/default.htm>. Acesso em: Ago. 2013.

SCHEID-TISSINIER, Evelyne. L'usage du concept de Don dans la poésie homérique. *Mètis: anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 9-10, p. 401-416, 1994.
VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
ZURBACH, Julien. La « société homérique » et le don. *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*. Fascículo 13, p. 57-79, 2010.

Fonte

HOMÈRE. *Iliade*. Tradução de Eugène Lassere. Paris: Garnier, 1955. (Texto bilíngue). Disponível em: <<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#Homere>>. Acesso em: Set. 2013.

Notas

¹ Para evitar entrar na discussão sobre a datação da *Iliada* ou sobre o período a que faz referência, até mesmo sobre a questão de sua autoria, pois tais problemas não tangenciam o objetivo deste estudo, será utilizada em todo o texto a expressão "mundo homérico" para indicar o contexto histórico que diz respeito ao poema.

² Para conferir as perspectivas de Chartier e de Certeau veja: CHARTIER, 1989; CHARTIER, 1994; CERTEAU, 2000; CERTEAU, 1981.

³ Évelyne Scheid-Tissinier discute sobre a organização econômica e moral do mundo homérico através de um mercado de dotes materiais e simbólicos através do qual a aristocracia se sustentava. Para saber mais veja: SCHEID-TISSINIER, 1994. Confirma também o trabalho de Julien Zurbach (2010) sobre a sociedade homérica e o dote.

⁴ Os aedos (*oidós*) eram artistas que cantavam as epopeias no mundo grego antigo, sendo normalmente acompanhados de um instrumento de música chamado de *forminx*.

⁵ O *grammatistés*, ou gramático, era aquele que ensinava a ler e a escrever, as regras da gramática, a mitologia e os elementos do cálculo. Em quase todos esses momentos era sobre as obras de Homero que ele se debruçava para ensinar as primeiras lições a uma criança.

Artigo recebido em 31/10/2013. Aprovado em 18/12/2013.