

A FORÇA E O ANTROPOMORFISMO DOS DEUSES GREGOS

considerações sobre a religião dos poemas homéricos

Antonio Orlando Dourado Lopes*
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO

Um rápido percurso pelos estudos recentes sobre a representação homérica dos deuses coloca em evidência a dificuldade, surgida já na antiguidade e experimentada ao longo de toda a recepção moderna da cultura grega, de se conciliar a dimensão ontológica com o antropomorfismo constitutivo dos deuses gregos. Neste estudo, pretendo mostrar que essas duas características se associaram na religião grega desde muito cedo e marcaram definitivamente sua relação com a literatura.

PALAVRAS-CHAVE

Religião grega, Homero, antropomorfismo

Pode-se dizer que a religião grega se assemelha a outras religiões antigas por apresentar a relação entre os mortais e os imortais como uma relação de forças. Isso significa que as representações religiosas gregas atribuem uma grande importância à superioridade do poder de ação divino em relação a tudo o que transtorna a vida dos mortais. Expressa no mito, assim como em diferentes formas de expressão literária e iconográfica, essa relação desigual de forças dos homens com os deuses tornou-se, desde cedo, uma característica fundamental do discurso grego sobre o homem.

Neste estudo pretendo desenvolver algumas reflexões genéricas sobre as principais características da religião grega, em função, sobretudo, da dificuldade de se compreender o antropomorfismo divino, também ela muito antiga. Em se tratando de uma temática muito ampla e que visa a remontar, tanto quanto possível, às origens da religião grega, concentrarei minha análise nos poemas homéricos.

1. A FORÇA NO ANTROPOMORFISMO HOMÉRICO

No *Ramo de ouro*, Frazer introduz seu comentário sobre a noção de “homem-deus” – “um ser humano dotado de poderes divinos ou sobrenaturais” – com as seguintes considerações:

* douradolopes@hotmail.com

Numa sociedade em que se supõe mais ou menos cada homem dotado de poderes que nós denominaríamos sobrenaturais, é evidente que a distinção entre deuses e homens fica de algum modo borrada, ou antes mal emergiu. A concepção de deuses como seres sobre-humanos, dotados de poderes incomparáveis com os nossos em grau e mesmo em espécie, evoluiu lentamente no curso da história. Para os povos primitivos, os agentes sobrenaturais não são considerados grandemente superiores ao homem, se é que o são; porque eles podem ser atemorizados e constrangidos por ele a cumprir sua vontade. Nesse estágio de pensamento, o mundo é visto como uma grande democracia; supõe-se que neles todos os seres, naturais ou sobrenaturais, localizam-se num patamar de igualdade tolerável. Mas com o crescimento do seu conhecimento, o homem aprende a dar-se conta mais claramente da vastidão da natureza e da sua própria pequenez e fragilidade em sua presença. O reconhecimento de seu desamparo não acarreta, todavia, a crença correspondente na impotência desses seres sobrenaturais, com os quais a sua imaginação povoa o universo. Ao contrário, ele aumenta a sua própria concepção do poder deles, por quê a idéia do mundo como um sistema de forças impessoais, agindo de acordo com leis fixas e invariáveis, ainda não despontou ou assombrou-o completamente. O germe da idéia ele certamente tem, e age sobre ele, não somente na arte mágica, mas em muitos dos negócios da vida diária. Mas a idéia ainda não está desenvolvida, e na medida em que ele tenta explicar o mundo em que vive, representa-o como a manifestação de vontade consciente e de procedimento pessoal. Se, então, ele se acha tão frágil e ínfimo, quão vastos e poderosos não deve ele estimar os seres que controlam o maquinário gigante da natureza! Assim, enquanto seu antigo sentido de igualdade com os deuses se evanesce lentamente, ele renuncia ao mesmo tempo à esperança de dirigir o curso da natureza apenas por seus próprios recursos, quer dizer, pela mágica, e olha cada vez mais para os deuses como os únicos repositórios desses poderes sobrenaturais que um dia ele pleiteou partilhar com eles.¹

Embora a figura do homem-deus não me ocupe aqui particularmente, as observações de Frazer também interessam a uma reflexão mais ampla sobre o antropomorfismo divino, porque o situam como um estágio na evolução das ideias religiosas da humanidade.

Ora, segundo Frazer, as relações de força caracterizam essencialmente a visão que um grande número de agrupamentos humanos teria do divino a partir de um certo momento da história. Nessa visão, a sua representação depende de um sentimento fundamental de identificação dos adoradores com seus deuses, projetados, de certo modo, como pares superiores dos homens (a propósito, uma característica particularmente saliente da religião homérica). Entretanto, como observou Martin Nilsson, embora se insira nesse grupo de religiões antigas, a grega parece ter reduzido consideravelmente a importância da superioridade da força divina:

Nos seus traços principais, a característica da religião grega é que a representação da força perde terreno ou, mais exatamente, que a força se estilhaça, se divide entre os que a trazem; isso entrava, por assim dizer, a constituição de uma representação geral da força à maneira dos *mana*. Que, todavia, a crença na força esteja na base de um grande número de manifestações religiosas únicas e que ela se exprima por elas, é o que aparecerá a seguir [*scil.* na sequência da obra] em muitas particularidades. No todo, a representação da força é escondida, inconsciente; a força não se transformou em poder mágico, ao qual o mundo e os deuses estão submetidos em certas religiões, por exemplo a egípcia ou a indiana.

¹ FRAZER. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, p. 105-106. As traduções de autores estrangeiros são de nossa autoria, exceto quando mencionarmos o tradutor.

Na Antiguidade tardia, no entanto, uma representação geral da força emerge e se desdobra poderosamente, tanto na religião quanto na arte mágica. A palavra para se designar a força é *dýnamis*, mas *pneûma*, *phôs*, *kháris* indicam igualmente a noção de “força”, e isso em diferentes tonalidades. Frequentemente se ressaltou que uma influência oriental está subjacente a isso, mas raramente se observou que a filosofia e a ciência da natureza viram entretantes sua significação aumentar poderosamente e se ocuparam muito do conceito de “força”, e que, além do mais, elas abriram o caminho para sua admissão na religião; a ciência interviu ainda mais porque ela não se tinha desenvolvido tanto, porque ela podia dividir-se entre força natural e força oculta.²

O sentimento religioso grego baseia-se, assim, menos na superioridade absoluta da força divina do que em outras culturas antigas. Por outro lado, algo parecido se verifica na mitologia grega.³ Os deuses olímpicos que “nós” conhecemos no nosso “presente” são sobretudo deuses atuantes; eles se manifestam por intervenções mais ou menos espetaculares, mas que têm sempre um impacto efetivo.

No que diz respeito à representação literária do divino, as motivações conflituosas dos deuses em relação com os mortais, assim como as múltiplas tramas do poder olímpico, transformam o problema da desproporção entre a força divina e a força humana. É nisso que reside o problema da intenção das forças divinas e, mais precisamente, o da crueldade dos deuses homéricos, particularmente acentuado na *Iliada*.⁴

Para situar rapidamente os poemas homéricos no contexto de uma problemática tão vasta, continuemos a seguir Nilsson:

A atitude positiva diante da força, tanto quanto a atitude negativa, subjazem a uma defasagem que acontece quando se representa a força como levada por uma pessoa (...). Pode-se dizer, ao menos teoricamente, que o homem evita a força e tenta eliminá-la, quando isso lhe parece necessário, e tenta atraí-la e dirigi-la, quando isso é desejável; todavia, essa dupla atitude não pode ser mantida tal e qual quando aqueles que possuem a força são considerados pessoas, ainda menos, quando não se trata mais de inumeráveis demônios, mas de personalidades maiores e mais marcadas, de deuses: de todo modo, esse gênero de ritos continua a viver numa dimensão maior e permite a oposição entre *therapeía* e *apotropé* (...). Não se pode simplesmente deixar de lado um humano que possui a força quando não se tem necessidade dela e procurar sua ajuda quando necessário. O mesmo acontece no que diz respeito aos deuses, e esse comportamento, observado

² NILSSON. *Geschichte der griechischen Religion*, p. 68.

³ BURKERT. *Mito e mitologia*: perspectiva do homem, p. 29 e 48-49; em particular p. 29: “A singularidade da mitologia grega, em contraste com as de outros povos, pode, inicialmente, conceber-se de preferência como negativa: o elemento mágico passa a segundo plano – quase não há mitos de encantamento e desencantamento; também a narrativa-advertência (“*cautionary tale*”) mal se encontra na sua forma pura.”

⁴ Quatro vezes nos poemas homéricos o poeta nos lembra da superioridade dos deuses sobre os homens: em *Iliada*, X, 557, Ulisses censura Nestor por ter suposto que seus cavalos certamente teriam sido dados por um deus, tal a sua qualidade, enquanto os deuses teriam dado cavalos muito melhores “pois são muito superiores” (ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσι); em *Iliada*, XX, 368, para ridicularizar a jactância de Aquiles, Heitor afirma aos troianos que com palavras até ele próprio lutaria contra os deuses, “já com a lança é penoso, pois são muito superiores” (ἔγχει δ’ ἀργαλέον, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσι); em *Iliada*, XXI, 264, o deus-río Escamandro repreende o desmedido Aquiles lembrando-lhe que é um deus e que os deuses “são muito superiores aos homens” (θεοὶ δέ τε φέρτεροι ἀνδρῶν); em *Odisseia*, XXII, 289, o pastor Filétios atinge Ctésipo no peito e o aconselha ao mesmo tempo que se vangloria: “mas confia a fala aos deuses, pois de certo são muito superiores” (ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσι).

diante das potências terrestres, será ainda reforçado pelo pudor unido à adoração que, desde o início, se liga à representação da força.⁵

Portanto, o antropomorfismo divino parece estar firmemente enraizado nas crenças religiosas da Grécia antiga. Ele não seria apenas uma representação “literária” ou “homérica” dos deuses, como já se sustentou no passado.⁶

Nós podemos, portanto, compreender o antropomorfismo dos deuses como uma característica essencial da religião grega à época da composição dos poemas homéricos. É o que defendeu, entre outros, Pierre Chantraine:

Os deuses são essencialmente antropomórficos, primeiro porque se crê ter encontrado deuses sob forma humana, em seguida porque a forma humana é o aspecto sob o qual parece mais natural – e mais reconfortante – representar-se as potências superiores. O antropomorfismo homérico é uma forma de racionalismo. A intervenção dos deuses de forma humana na *Ilíada* e na *Odisséia* pode dever-se em parte à imaginação dos aedos; ela se baseia, apesar de tudo, numa concepção fundamental.⁷

Mais recentemente, W. Burkert confirmou essa posição:

Os deuses gregos são pessoas, não abstrações, idéias ou conceitos; θεός pode ser um predicado, um nome de deus numa narrativa mítica é sujeito. Pode-se dizer que a experiência da tempestade é “Zeus”, a da sexualidade, “Afrodite”; o regime linguístico grego o exprime afirmando que “Zeus produz trovões” e que “Afrodite dá seus dons”. Por essa razão as divindades da natureza também devem ser colocadas em segundo plano. O historiador moderno da religião pode falar de “formas originárias da realidade”; na Grécia a expressão e a representação são estruturadas de tal modo a fazer aparecer uma pessoa individual que tem seu ser próprio e plástico; essa pessoa não pode ser definida, mas se pode conhecê-la, e um tal conhecimento pode ser alegria, ajuda e salvação. Essas pessoas,

⁵ NILSSON. *Geschichte der griechischen Religion*, p. 69. Toda a argumentação de Nilsson é pertinente para a nossa discussão: p. 68-71.

⁶ Infelizmente, essa perspectiva excessivamente esquemática não foi abolida dos comentários contemporâneos de Homero. Veja-se, por exemplo, AUSTIN. *Archery at the Dark of the Moon*. Poetic problems in Homer’s “Odyssey”, em particular o capítulo II: “Unity in multiplicity”, p. 81-129. Depois de observar que Homero impôs uma unidade ao mundo exterior através das “relações estruturais”, o autor observa (p. 85, grifo nosso): “As divindades olímpicas, às quais foram atribuídas regiões e operações do mundo, são o exemplo mais claro de tais estruturas realizadas numa forma visível. Nela mesma, sua existência é uma evidência suficiente da *natureza simbólica do pensamento homérico* e, ainda por cima, da unidade que o espírito homérico impôs aos fenômenos.” Veja-se também a nota 14 do mesmo capítulo (p. 267, grifo nosso): “Em geral, seja em Homero seja em Hesíodo, a personificação, *aplicada aos olímpicos com muita vivacidade*, teve pouco sucesso com as divindades ctônicas. Gê, Hades e a maioria dos Titãs são mais personificações de nome que de fato.” Acredito, todavia, que em vez de identificar-se o “pouco sucesso da personificação” relativamente a certos deuses, seria necessário tentar precisar melhor *nossa compreensão* dos deuses gregos tais como nos são apresentados. As divindades ctônicas têm características pessoais menos pronunciadas nos poemas homéricos que outras divindades, mas isso não diz respeito necessariamente a um “processo de personificação” mais ou menos avançado. O antropomorfismo divino é uma realidade fundamental da religião grega mesmo se ele não se manifesta igualmente em todos os deuses: “A descoberta da literatura oriental antiga refutou isso [*scil.* a compreensão dos deuses homéricos como personificações]. Paralelos com o domínio “homérico” surgiram, particularmente nos arredores da Grécia, no domínio Hitita e no Ugarítico” (BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 282).

⁷ CHANTRAINE. *Le divin et les dieux chez Homère*, p. 63.

tais que as representam os poetas, são humanas quase até a última consequência. Eles não são de forma alguma puros “espíritos”; elementos essenciais de corporalidade pertencem de modo indispensável à sua essência, uma vez que o corporal e o espiritual são inseparáveis na pessoa. Seu saber ultrapassa muito o dos homens, e seus planos visam o futuro longínquo e se realizam o mais das vezes; no entanto, Zeus parece não saber de tudo o tempo todo.⁸

Com efeito, o antropomorfismo divino homérico torna compreensíveis as passagens onde Zeus afirma sua superioridade tanto em relação com os deuses quanto em relação com os homens.⁹ Observemos também que a representação dos deuses na iconografia da época arcaica levou ainda mais longe as possibilidades da representação antropomórfica dos deuses.¹⁰

⁸ BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 283. REINHARDT. *Personnification und Allegorie*, p. 11, critica as visões tradicionais introduzidas na Alemanha pelos trabalhos de J. Grimm (*Deutsche Mythologie*) e propõe reformular a questão: “Não estaria já na hora de se colocar a questão inversa” – em vez de se perguntar “como um deus se constitui?”, perguntar-se: “como a partir dos deuses se constituem ‘personificações?’” Quer dizer: não em detalhe, como se agora de novo velhos deuses deveriam surgir das personificações, mas segundo seu gênero, seu modo próprio.” Veja-se também a perspectiva exposta por KULLMANN. *Das Wirken der Götter*. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen “Götterapparats”, p. 81-82 e 147, nota 1: “O homem do seu tempo acreditava numa atividade multiforme de diversos demônios: o poeta da *Iliada* indica como tudo o que afeta momentaneamente o homem advém somente dos deuses, através do quê todo acontecimento do mundo se lhe mostra mais organizado.” (o autor remete a BOWRA. *Tradition and Design in the Iliad*, p. 219-225). Veja-se também p. 62 e 98, onde o autor enfatiza que Homero “levou em conta em sua poesia a realidade da vida numa dimensão muito mais extensa que a poesia anterior a ele, especialmente a do antigo oriente”. Sobre essa importante questão, veja-se ainda KIRK. *The Songs of Homer*, p. 377; e CLAY. *The wrath of Athena*. Gods and men in the *Odyssey*, p. 133-141; em particular p. 140.

⁹ Zeus proíbe aos deuses de intervirem na guerra dos mortais, ameaçando maltratar ou lançar no Tártaro aquele que transgredir as suas ordens (*Iliada*, VIII, 5-17). Para tornar evidente a superioridade de sua força, o deus descreve uma situação hipotética em que todos os deuses suspensos por uma corda não seriam capazes de puxá-lo para baixo na direção da terra, enquanto ele, se o quisesse, poderia lançá-los a todos no ar, inclusive a terra e o mar inteiros; e conclui: “Tamanha é a minha superioridade sobre os deuses e sobre os homens!” (*Iliada*, VIII, 27: τόσσον ἐγὼ περὶ τ’ εἶμι θεῶν περὶ τ’ εἶμι ἀνθρώπων). No canto XIX, Agamemnon dá como exemplo da potência de Ate o episódio em que ela atinge Zeus, «o qual dizem ser o melhor tanto entre os homens quanto entre os deuses» (*Iliada*, XIX, 95-96: τὸν περ ἄριστον ἀνδρῶν ἢ δὲ θεῶν φάσ’ ἔμμεναι).

¹⁰ Sobre a influência dos poemas homéricos na representação plástica dos deuses gregos, veja-se HELBIG. *Das homerische Epos. Aus den Denkmälern erläutert*. Mit zwei Tafeln und 120 in den Text gedruckten Abbildungen, cap. XXXII: “Die Götterbilder”, p. 310-316; em particular, p. 315-316: “Mesmo nos períodos em que essas [scil. as artes plásticas] dominavam completamente os meios da representação, elas nunca seguiam imediatamente as sugestões dadas pela poesia, mas somente depois de um certo tempo. Um mundo divino completamente humano e correspondendo às representações gregas só foi realizado pela epopéia.” W. Burkert enfatizou a influência da epopeia sobre a pintura e a escultura arcaicas e observou que nem sempre se pode distinguir os mortais dos imortais nas representações das figuras humanas (BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 197-199). Notemos, todavia, que não se deve supor sempre uma influência da *Iliada* e da *Odisséia* sobre a iconografia, já que não raro essa última desenvolveu suas próprias abordagens dos temas tradicionais (BURKERT. *Mito e mitologia: perspectiva do homem*, p. 55-56; SNODGRASS. *Homero e os artistas*. Texto e pintura na arte grega antiga). Veja-se também o seguinte comentário de J.-L. Dunand: “Não existem outros meios para a imagem de contar os seres míticos além de situá-los em relação aos gestos dos homens entre os quais eles intervêm (BÉRARD; DUNAND. *Entrer en imagerie*, p. 33). LISSARRAGUE. *Vases grecs*. Les Athéniens et leurs images, p. 144-145: “O antropomorfismo dos deuses gregos os distingue dos outros panteões antigos, egípcios ou do oriente próximo, nos quais as formas híbridas e os componentes animais não são raros. No mundo grego arcaico e clássico os deuses têm forma humana e frequentemente a iconografia os mostra próximos dos homens.”

Finalmente, uma passagem de Heródoto nos mostra que em sua época os gregos consideravam o antropomorfismo como uma das características mais importantes de sua religião:

Περσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρεωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦσθαι, ἀλλὰ τοῖσι ποιέουσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἔμοι δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνες εἶναι.

Eu sei que os persas observam os seguintes costumes: não têm por hábito erigir estátuas de deuses, nem templos, nem altares; ao contrário, acusam de loucura aqueles que o fazem; parece-me, então, que eles não pensaram, como os gregos, que os deuses são constituídos como os homens.¹¹

O testemunho de Heródoto revela a consciência que os gregos tinham da intensidade de suas crenças antropomórficas na época clássica. Por outro lado, Heródoto parece ter contribuído para o preconceito de atribuir a Homero e a Hesíodo a “invenção” de uma parte importante das crenças gregas:

οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες.

ora, são eles que, em seus poemas, fixaram para os gregos uma teogonia, que atribuíram aos deuses seus qualificativos, dividiram entre eles as honras e as competências, desenharam suas figuras.¹²

Se nessas passagens Heródoto enfatiza a importância de Hesíodo e dos poemas homéricos para a religião grega, ele não deixa, por outro lado, de exagerar quanto à contribuição dos mesmos para a criação do panteão grego. Ao atribuir a eles uma responsabilidade tão grande no fenômeno tão abrangente, tão profundo e tão antigo da religião grega, talvez possamos dizer que Heródoto alimentou a suspeita sobre a autenticidade das crenças antropomórficas gregas.

¹¹ Heródoto, I, 131, 1-2. Essa passagem é citada por FRONTISI-DUCROUX. *Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos*, p. 193: “O antropomorfismo constitui a característica mais importante da figuração, para os gregos, do divino.”

¹² Heródoto, II, 53, 5-8. HUXLEY. *Greek Epic Poetry*, p. 28: “A observação de Heródoto só é verdadeira na medida em que Hesíodo (e, um pouco menos, Homero) sistematizou inteligentemente uma grande massa de lendas herdadas. Seu papel de inventor dos deuses é muito menos significativo.” Veja-se também LLOYD. *Herodotus. Book II: Commentary 1-98, ad loc.*: “o papel desses dois poetas no aprendizado religioso é mencionado freqüentemente, nem sempre com aprovação. (...) Eles formavam a base da educação secundária grega e valeria lembrar, no contexto da afirmação de Heródoto, que o conceito do poeta como educador era muito corrente entre os gregos.”

2. A RELIGIOSIDADE DOS POEMAS HOMÉRICOS: O ANTROPOMORFISMO INDIGESTO

Os dois poemas homéricos já eram valorizados na Antiguidade como um testemunho importante da experiência religiosa grega, como lembrou recentemente Pucci.¹³ Há na *Iliada* um estreito entrecruzamento entre o “literário” e o “teológico”, em benefício, em princípio, do primeiro, mas sem que o segundo seja abolido. Ainda que respeite a natureza misteriosa dos deuses, a *Iliada* não deixa de fazer da presença e da ausência divinas a ocasião de importantes guinadas na narrativa.¹⁴ Ela acaba tornando os personagens divinos leitores *intra texto* dos acontecimentos mortais, acentuando os sentimentos mais fortes em relação aos homens, como o ódio, a compaixão e a ternura, ao mesmo tempo que lhes atribui por vezes um grande prazer em contemplar as batalhas ardorosas entre gregos e troianos.¹⁵

Os poemas homéricos constituem tanto uma verdadeira experiência da piedade grega quanto um momento de transformação na sua longa evolução, como lembra Kirk:

Se a tradição épica retirou progressivamente os aspectos mais carnis dos deuses e das deusas olímpicas – deixando certas atividades físicas, em particular a atividade sexual, convenientemente vagas, segundo o gosto público manifestamente estabelecido – e se, além do mais, ela suprimiu ou colocou em segundo plano não apenas os cultos baseados na fertilidade, mas também as festas públicas, a adoração baseada no templo e a maioria

¹³ PUCCI. *Theology and poetics in the Iliad*, p. 17-18 com a nota 1, em particular o seguinte comentário (p. 18): “Mesmo no tratamento burlesco que os faz sofrer a *Iliada* tanto quanto a *Odisséia*, os deuses eram sempre considerados os mesmos deuses que os que finalmente, nas demais representações, não teriam nem humor nem piedade.” A mesma ótica foi adotada por REINHARDT. *Personnifikation und Allegorie*, p. 16-17; e KULLMANN. *Das Wirken der Götter in der Ilias*. *Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen Götterapparats*, p. 46-48, que salienta a importância do “Götterapparat” já para a poesia anterior a Homero e observa que o tema mais humano da *Iliada* – a cólera de Aquiles – teria levado o poeta a engajar-se “mais que seus predecessores literários nas concepções religiosas vivas do seu tempo” (p. 48). ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 3-4, por sua vez, chama a atenção para a possibilidade de os poemas homéricos terem modificado sensivelmente as representações tradicionais dos deuses. Veja-se ainda KIP. *The Gods of the Iliad and the Fate of Troy*, p. 401-402.

¹⁴ PUCCI. *Theology and Poetics in the Iliad*, p. 20: “ao fundar seus próprios efeitos no “teológico” (no sentido do não sentido), o “literário” o utiliza e o degrada”. E à p. 26: “Se, para os mortais, o fato de que os deuses são imortais é significativo, somente a arte poética, quer dizer, a representação que prepara os homens para esse governo arbitrário dos deuses, tem algum sentido”. Vejam-se também a nota 13 e as p. 28-30, em que o autor comenta a incoerência aparente do acordo entre Zeus e Hera em *Iliada*, IV, 1-84, sem dúvida um momento particularmente importante do poema. Veja-se ainda o capítulo XV de GUTHRIE. *The Cambridge Ancient History*, v. II, que caracteriza a contribuição da epopeia homérica para a religião como uma “realização extraordinária”: “A realização pode ser mais literária e poética do que religiosa e, se os poemas homéricos eram um acontecimento isolado, podia-se caracterizá-los assim. Todavia, seu aspecto religioso era considerado muito seriamente pelos gregos posteriores e, por essa razão, a religião de Homero deve ser apreciada, para o bem ou para o mal, como um dos elementos mais influentes da religião grega em seu conjunto” (*apud* LLOYD. *Herodotus*. Book II: Commentary 1-98, *ad Hérodote*, II, 53).

¹⁵ PUCCI. *Theology and Poetics in the Iliad*, p. 22. Depois de observar a dificuldade dos comentadores em aceitar a atitude “imoral” dos deuses para com os homens, o autor observa: “Mas a preocupação moral e ética dos comentadores torna obscuros os sentidos reais da atitude dos deuses. Eles são os leitores *intra-textuais* que efetuam uma certa leitura da cena, primeiro entregando-nos a liberdade sobre o acontecimento, em seguida convidando-nos a ver a ação como a vêem e a ser suficientemente desapegados para desfrutar dela.” Veja-se também LLOYD-JONES. *The Justice of Zeus*: Sather Classical Lectures, p. 10; e CLAY. *The wrath of Athena*. *Gods and men in the “Odyssey”*, p. 138-139.

da religião doméstica, então a religião “homérica” resultante quase não pode ser chamada de culto e de crença “reais”. E todavia, para considerá-lo de uma maneira mais positiva, a tradição poética pode ter contribuído ainda mais para a assimilação dos deuses homéricos que o recalque do sacrifício – diminuindo a competitividade entre os deuses enquanto deuses-de-cidade, reduzindo a atenção concedida aos aspectos mais terríveis do mundo subterrâneo, concentrando a atenção sobre o motivo dos deuses-em-assembleia representado pelos *Igigu* e os *Anunnaku* e, acima de tudo, insistindo em Zeus mais como *paterfamilias* do que como lançador-de-raios. Possivelmente por modificações nessas direções, ainda mais seguramente por um progressivo escamoteamento da aceitação divina do sacrifício, Homero e seus predecessores poéticos apresentaram a seus contemporâneos uma visão dos deuses que, mesmo se ela era artificial em certos aspectos, podia ser arcaica e sofrer novos desenvolvimentos.¹⁶

A liberdade poética da narrativa épica não prejudicou a fidelidade na representação homérica dos deuses, porque a experiência religiosa grega atribuía à poesia um papel central na elaboração de suas crenças.

Para delimitar mais precisamente os contornos dessas questões, lembremos que a *Iliada* é o arremate de uma história de composição longa e complexa, sobre a qual os especialistas nunca cessaram de debater.¹⁷ Segundo a hipótese proposta por K. Reinhardt em 1938, tal como chegou até nós, o poema seria o resultado de um processo no qual “a grandeza do acontecimento olímpico teria suplantado a história antiga”, quer dizer, o julgamento de Páris, verdadeiro núcleo da narrativa inicialmente.¹⁸ Esse processo de composição teria engendrado uma narrativa em que os deuses aparecem sob uma luz menos prosaica, o concurso de beleza entre as três deusas perdendo então sua importância inicial. Mas isso não torna os deuses olímpicos nem menos importantes nem menos humanos no poema. Quanto à *Odisseia*, ela é sem dúvida mais ligada às suas fontes mitológicas e, por esse motivo, mostra-nos deuses menos “civilizados”.¹⁹

Para evitar toda interpretação reducionista, é preciso distinguir entre os deuses maiores, como Ares e Afrodite, e os inferiores, como o rio Escamandro, o Sono, os Ventos e as Tempestades. Esses últimos são apresentados como uma espécie de combinação

¹⁶ KIRK. *The Iliad: a Commentary II*, “Introduction”, p. 13-14. Veja-se também BURKERT. *Mito e mitologia: perspectivas do homem*, p. 48: “Entre os gregos, sob a direção de Homero, o mundo é visto como mais humano do que noutros casos e a maioria das vezes os atos mágicos são apagados.” Isso não impede que a *Iliada* mantenha um episódio da luta entre os deuses pelo poder como o que é lembrado por Aquiles em sua primeira entrevista com Tétis: os deuses haviam acorrentado Zeus, que foi salvo por Tétis com a ajuda do cem-braços Briareu (I, 396-406). Um outro episódio extravagante é o da servidão de Apolo e Possêidon a Laomedonte, referido em VII, 452-453, assim como, ligeiramente modificado, em XXI, 441-457. KULLMANN. *Das Wirken der Götter. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen “Götterapparats”*, p. 18-20, em particular a nota 1 à p. 19, segue W. Schadewaldt ao considerar as referências iliádicas a esses episódios de servidão divina como ocasiões de afirmação do contraste entre a leveza e a alegria do reinado de Zeus com os tempos precedentes.

¹⁷ Ver em particular todo o debate criado pela edição da *Iliada* publicada recentemente por M. West (HOMERO. *Homeri Ilias*), e as críticas de G. Nagy em diversos artigos, especialmente em sua resenha de West (M.) *Studies in the text and transmission of the “Iliad”*, K. G. Saur, München / Leipzig, 2001, publicada em *Gnomon*, 75, número 7, 2003, p. 481-501.

¹⁸ REINHARDT. *Das Parisurteil*, p. 29. Veja-se também p. 35-36.

¹⁹ Esse caminho de interpretação foi explorado por SEGAL. *Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclopes and Helios*.

entre divindade e força natural, mas têm uma importância relativamente secundária na arquitetura dos poemas homéricos. Segundo Reinhardt, o recurso à personificação como hipótese de interpretação da religião grega teria nascido de uma analogia enganadora com o processo próprio à criação poética.²⁰ Desenvolvida particularmente na época helenística, essa hipótese “teria perdido o elo com o sentido e com a causa que ela pretendia esclarecer”.²¹ O esforço de decodificar a experiência religiosa vivida pela poesia, a necessidade de a traduzir em “outros termos”, resultaria, assim, da incompreensão da posteridade a respeito de uma época em que a poesia, a mitologia e a religião estavam mais frequentemente associadas do que separadas.²²

Para meus propósitos neste estudo, importa sobretudo situar a introdução da noção de “personificação” como explicação do antropomorfismo dos deuses na Grécia antiga. Ora, como já havia observado Reinhardt, a criação de novos deuses no culto, representando realidades humanas ou naturais, não é tão antiga quanto o pensavam os teóricos helenísticos, só tendo aparecido com os primeiros elementos da cultura da cidade grega, entre os séculos VII e VI antes da nossa era. Ela continuará a ser um aspecto importante até a época clássica e será recuperada no século XIX por Müller.²³

²⁰ REINHARDT. *Personnification und Allegorie*. O autor resume a perspectiva dos teóricos helenísticos da seguinte maneira (p. 7): “A poesia tornou-se um testemunho para a origem do mito e da religião. Da mesma maneira que o fazem ainda hoje os poetas, fez – concluiu-se – o homem dos primeiros tempos.” E à p. 32: “Quando começou-se a se perguntar em que consistia verdadeiramente essa imagem divina, tal que a forjaram os poetas, (...) o processo de divinização já havia passado havia muito tempo e só havia restado... a prosopopéia!” Para uma abordagem mais recente, veja-se BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, em particular o capítulo intitulado “Zur Eigenart des griechischen Anthropomorphismus”, p. 282-292, particularmente p. 286-288.

²¹ REINHARDT. *Personnification und Allegorie*, p. 9. E ainda BRELICH. *Der Polytheismus*, p. 127, que denomina essa compreensão dos deuses gregos “teoria naturalista” <*naturistische Theorie*>: “O erro da teoria naturalista consiste sobretudo em nunca ter procurado a razão da veneração, a constituição da categoria de ‘sagrado’; ela aceitou que a ‘perfonificação’ dos fenômenos naturais, sua divinização e sua veneração no culto não careciam de explicação.” Para o autor, o antropomorfismo seria antes de mais nada uma tendência do politeísmo (p. 129): “(...) as características pessoais das divindades nas religiões politeístas tendem normalmente a uma forma mais ou menos acentuada de antropomorfismo.” Mais recentemente, ERBSE. *Über Götter und Menschen in der Ilias Homers*, p. 12-13, propôs uma crítica ao que ele chama de “interpretação metafórica” dos deuses gregos: “A interpretação metafórica dos deuses homéricos é muito familiar aos editores dos *scholia* exegéticos. Aceitou-se essa interpretação porque ela, assim como com a alegoria, se livra dos deuses nos quais não se acreditava mais como o fazia Homero. Uma tal exegese não pode fazer justiça às representações do poeta.”

²² BURKERT. *Mito e mitologia: perspectivas do homem*, p. 31-32, 45 e 60-61.

²³ REINHARDT. *Personnification und Allegorie*, p. 12-13, para quem a personificação seria um dos traços característicos da época arcaica: “O que ela [*scil.* a época arcaica] coloca em movimento de maior, o que ela contém de mais elevado, ela o faz compreender da melhor forma numa das novas figuras divinas que ela elaborou. Esse tempo pensa igualmente numa nova profusão de ordens eternas e preenche igualmente uma nova profusão de presenças divinas.” Veja-se também BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 286-288; BURKERT. *Mito e mitologia: perspectivas do homem*, p. 50-52; e ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 10-11, que observa: “com efeito, os exemplos de Pötscher mostram que o processo de sempre dar vida a deuses nos diversos domínios da realidade, assim como de ver coisas até então invisíveis, foi perseguido até a época clássica, mas certamente não com a mesma intensidade”. Sobre a compreensão do fenômeno religioso a partir do emprego metafórico da linguagem na obra de F. Max-Müller, veja-se DETIENNE. *L'invention de la mythologie*, p. 28-31.

A criação de deuses *no culto* a partir da personificação é portanto solidária dos primeiros esforços de interpretação dos poemas homéricos, assim como do recurso à alegoria para compreender a diversidade do politeísmo. Uma grande afinidade parece unir as exegeses dos poemas homéricos, a interpretação alegórica do fenômeno divino e a criação de novas divindades no culto a partir da personificação. São três aspectos diferentes da intensa experiência religiosa da época arcaica, que demonstram mais a procura por novas formas de pensar do que a verdadeira natureza das crenças gregas mais antigas. Essas concepções dão um novo sentido às narrativas genealógicas: se, nos poemas homéricos, o nascimento se insere numa ordem horizontal, a partir do fim do século VI insistir-se-á, sobretudo, na verticalidade da sucessão das gerações.²⁴

Os eruditos da época helenística procuraram na personificação uma justificação externa ao antropomorfismo, supondo, evidentemente, que haveria alguma. Na sua perspectiva, o mesmo fenômeno que se encontrava na poesia teria sido o modelo para a formação das crenças gregas mais antigas. Para precisar essa discussão, Erbse propôs uma substituição terminológica: em vez da oposição entre “divindade” e “personificação”, é preciso opor “nomen appellativum” – o nome enquanto designa uma realidade natural ou humana – a “nomen proprium” – o nome enquanto ele designa um agente divino.²⁵ A questão da natureza dos deuses nos poemas homéricos nos obriga, assim, a refletir não somente sobre as crenças religiosas, mas também sobre as possibilidades expressivas da língua grega, tal como apresentadas na *Iliada* e na *Odisseia*. Snell já havia destacado esse aspecto:

Visivelmente, Homero não está interessado pela alternativa segundo a qual algo deve ser ou uma pessoa mítica ou uma abstração – quem quer decidir se em frases como: ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα... ὄχρος τε μιν εἶλε παρειάς (*Iliada*, III, 34 *et seq.*), onde “o tremor” toma os membros ou então “a palidez” se apossa da bochecha, os sujeitos foram representados como essências vivas? Na maioria dos casos, as divindades inferiores são nomeadas segundo sua função, seus nomes advêm da língua grega e são frequentemente raízes verbais ou adjetivais substantivadas, coincidindo com isso que chamamos de “abstração” (e não sabemos se se deve pôr uma letra inicial maiúscula ou minúscula).²⁶

²⁴ DETIENNE. *L'invention de la mythologie*, p. 142-143, sobre o sentido de “geração”: “mais sincrônica na epopéia homérica, onde a geração designa o grupo dos contemporâneos, os homens nascidos e nutridos em conjunto, com, numa ordem horizontal, o “tempo de vida”, como diz Heródoto, ela se torna, ao fim do século VI a. C., quando se insiste sobre a verticalidade, a unidade de um cômputo em que cada nome próprio, em vez de evocar solidariedades misturadas com grandes acontecimentos, recorta num mesmo anonimato cronológico uma faixa de tempo, trinta ou trinta e dois anos e meio de vida humana.”

²⁵ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, capítulo 1: “Nomen proprium und Nomen appellativum”, p. 9-53 e p. 9: “A designação usual de ‘personificação’ conduz ao erro, porque ela parece supor que a designação da coisa já deve existir para poder ser transformada em pessoa.”

²⁶ SNELL. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, p. 10. O exemplo dado por B. Snell é sem dúvida esclarecedor, mas é preciso observar também que se trata da única ocorrência nos dois poemas homéricos do termo ὄχρος (LIDDEL; SCOTT; JONES. *A Greek-English Lexicon*, s. v. ὄχρος). Na sequência do texto, p. 11-16, o autor se dedica à recapitulação das abstrações existentes nos poemas homéricos. Notemos, a propósito, que a obra de H. Erbse é dedicada a B. Snell. CHANTRAINE. A propos d'un nom grec de la force, nota I, p. 135, já tinha ido na mesma direção que B. Snell, enfatizando o aspecto humano das forças que agem sobre os homens nos poemas homéricos: “Trata-se verdadeiramente de alegorias? Sim, se se entende por isso a forma pessoal e viva de uma noção. Não, se se vê apenas uma abstração intelectual.” E em seguida, no corpo do texto, p. 135, depois das observações sobre o emprego homérico de ὑπνος: “Palavras como as que exprime a idéia de força se

A língua dos poemas homéricos exprime uma perspectiva sobre a realização de certos acontecimentos heroicos que negligencia, com relativa frequência, a intencionalidade que os produz. O que conta verdadeiramente é o ponto de partida dos grandes acontecimentos, a origem dos acontecimentos menores nem sempre merece a nossa atenção. A possibilidade dessa imprecisão caracteriza em verdade um *rigor* próprio à língua homérica, que distingue aquilo que realiza verdadeiramente uma vontade – mortal ou imortal – daquilo que simplesmente resulta de acontecimentos anteriores.

A nova formulação proposta por Erbse pretende exprimir a perspectiva de uma religião em que os deuses são as experiências mais intensas da realidade. Esse aspecto importante da religião grega havia sido observado primeiramente por Wilamowitz-Möllendorf, em *Der Glaube der Hellenen*, como lembrou o próprio Erbse:

Mas o homem da época homérica vivia o deus: ele não tinha nenhum motivo para constatar que uma tal atividade específica era ou podia ser deus. A experiência do poder de um deus era a pressuposição de tudo o que um indivíduo podia dizer sobre esse deus. Sua constatação mais importante poderia então se formular do seguinte modo: “o deus age em mim ou está próximo de mim”. E Wilamowitz também compreendeu e descreveu os deuses da Grécia antiga da mesma maneira. Ele diz, por exemplo, da crença grega (*Der Glaube der Hellenen*, volume I, p. 28), que ela apreende pessoalmente tudo o que age e pode, a partir disso, tornar-se deus e o nomeia a partir disso (...)(...) No que concerne a personificação na época arcaica, trata-se de uma distinção apenas externamente. O que se nos apresenta é, na verdade, uma unidade de pessoa e de coisa. Pode-se enfatizar um ou outro aspecto de acordo com a necessidade.”²⁷

Segundo Erbse, as críticas de Pötscher à perspectiva de Wilamowitz-Möllendorf não são suficientemente rigorosas e só se justificam no caso da influência deste sobre a obra de Nilsson. Apesar de certas imprecisões, Wilamowitz-Möllendorf teria contribuído decisivamente para a compreensão do antropomorfismo grego.²⁸

A partir das novas questões levantadas pelas pesquisas de Pötscher, Erbse sustentou que os poemas homéricos não inovaram em geral, mas podem tê-lo feito em casos particulares.²⁹

prestariam a uma análise que mostraria que se trata freqüentemente, na origem, de uma potência viva que age. Hesíodo, em *Teogonia*, 383 seq., cita, entre as crianças de Stix, Κράτος ἠδὲ Βίην, “Poder e Violência”, que o teatro ático representará mais tarde na tragédia *Prometeu*. Em Homero, os atos dos homens, assim como seus sentimentos, resultam em larga medida da influência das forças que agem de fora». Notemos que em *Teogonia*, 437, os mesmos termos são empregados como nomes comuns (*appellativa*), o que enfatiza ainda mais o processo de personificação: νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτεϊ.

²⁷ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 9-10. O autor remete a WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. *Der Glaube der Hellenen* I, p. 17; e WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. *Pindaros*, p. 202.

²⁸ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 9-10: o erro mais fundamental cometido por Wilamowitz consistiria em não reconhecer sempre a verdadeira relação da religião com a poesia ou com a mitologia. Apesar dessas críticas, o autor, p. 10, enfatiza sua grande dívida para com os trabalhos de Wilamowitz.

²⁹ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 10-11: “(...) existem aparentemente, através dos *appellativa*, certos fenômenos que ele [scil. Homero] viveu pela primeira vez como ativos e experimentou como uma força divina”. FRÄNKEL. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, p. 65, que faz referência à *Iliada*, XXI, 212 et seq., XIV, 231 et seq. e XXIII, 198. Veja-se também SNELL. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Studien zur frühgriechischen Sprache, p. 9-10, para quem haveria

Esse autor desenvolveu um estudo específico sobre os deuses homéricos cujo nome também é empregado como *appellativum*, sem deixar de enfatizar o caráter hipotético de suas conclusões.³⁰ O desvario (Áte), por exemplo, seria “uma importante descoberta homérica”.³¹ O Sono (Hýpnos) é mais importante para a narrativa da *Ilíada* do que o admitiram os comentadores em geral.³² O Sonho (Óneiros) seria homérico de um modo particularmente importante, na medida em que marca a exposição dos homens ao engano divino.³³

A existência de personificações no poema – considerada mais uma possibilidade do que como um fato constatado – não deve determinar nossa perspectiva a respeito dos deuses homéricos. Mesmo se o poeta tem a liberdade de reconhecer certos deuses ignorados, negligenciados ou esquecidos pelas épocas posteriores, é preciso notar que a personificação “é sempre composta segundo o modelo dos grandes deuses geralmente conhecidos”.³⁴ A experiência antropomórfica permanece a mais fundamental no que diz respeito à religião homérica.

Como propôs H. Fränkel, em vez de procurar uma reconstituição histórica da aparição das divindades, importa compreender-se qual dimensão do divino é posta em valor pelos poemas homéricos:

nos poemas homéricos uma verdadeira ambiguidade quanto à natureza de certos deuses. Para o autor, p. 10, a introdução dessas divindades por Homero significa “um verdadeiro passo à frente do mítico ao profano”. A distinção entre as divindades maiores e as menores também se observa, com um certo rigor, na iconografia, como mostram LORIMER. *Homer and the monuments*, p. 433-451; e COLDSTREAM. *Greek Temples: Why and Where?*, p. XVI, 68 e 78-81.

³⁰ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 11: “em diversos caso não se pode pretender certeza e deve-se contar em toda parte com a interferência de analogias”.

³¹ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 11-18. Uma espécie de instrumento de Zeus, o Desvario (ἄτη) é o que permite compreender o comportamento de Agamêmnon no canto I, o acontecimento que desencadeia praticamente todos os outros do poema. Enquanto deusa, ela torna a situação ao mesmo tempo mais grandiosa e mais trágica.

³² ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 18-23. O autor se opõe particularmente à posição de W. Kullmann, para quem o Sono (ὕπνος) seria uma apropriação e não uma invenção homérica. H. Erbse mostra que o deus, contrariamente ao que afirma W. Kullmann, é muito importante para a narrativa, já que é ele que encoraja Possêidon a agir durante o sono de Zeus. Além do mais, nas narrativas sobre Hércules (*Ilíada*, XIV, 242-268 e XV, 16-33), uma personificação do Sono seria dispensável, pois Zeus poderia distrair-se espontaneamente da ação mortal, sem que se deva para tanto mencionar uma figuração humana do sono (o autor cita como exemplo o início do canto XIII). Não nos é portanto necessário supor que enquanto personificação o Sono já faria parte de um mito ou de uma epopéia em torno a Hércules.

³³ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 23-26 (p. 24 para a citação), para quem o Sonho seria “um meio legítimo de fazer com que o projeto divino agisse enquanto intenção humana, ao mesmo tempo que de explicá-lo (do ponto de vista mortal)”. E mais adiante, p. 25: “o deus deve seu nascimento (ou ao menos sua essência) à inspeção que faz o poeta das fraquezas humanas”. Uma situação comparável aparece no poema mesopotâmico *Atrahasis*, o Super-sábio, onde é também através de um sonho que o deus Enki envia a Atrahasis as instruções para a construção do barco que o salvará do dilúvio. BOTTÉRO; KRAMER. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne, p. 589, observam que o sonho é uma maneira astuciosa de comunicação divina e que, por outro lado, a astúcia, sendo uma característica comum aos deuses, aproxima o deus de Atrahasis.

³⁴ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 12. Mais à frente, p. 32, o autor cita a crítica de Wilamowitz a fórmulas como “deus da guerra”, para Ares, etc., as quais constituiriam justaposições modernas à compreensão propriamente antropomórfica dos gregos (WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. *Der Glaube der Hellenen*, v. I, p. 274 et seq.).

A narrativa da *Iliada* não se interessa pelo curso normal dos fenômenos naturais, mas pelo anormal. Ela se interessa mais pelas pessoas do que pelas coisas. É por isso que as funções específicas das grandes formas do Olimpo perdem terreno (...). Quanto maior um deus é, mais ele é uma pessoa para a epopéia e menos uma coisa; e quanto mais ele é uma coisa, menor ele é. Isso não corresponde de modo algum a crenças gerais gregas mas, muito pelo contrário, é a poesia homérica que também modela estilisticamente seus deuses, unilateralmente e numa direção definida.³⁵

A liberdade do poeta quanto à criação de novas divindades deve ser compreendida como uma espécie de piedade própria à religião grega, se se percebe que a poesia homérica também tem suas determinações. Voltemos ainda à reflexão de Erbse:

Pode-se então supor que o aspecto pessoal só é possível sob certas condições e em situações particulares, quer dizer, quando o observador reconhece efetivamente que a coisa já exerce sobre ele mesmo ou sobre um outro uma influência sobre-humana. Em tais situações, Homero não pode inventar verdadeiramente um novo deus, mas pode descobrir um sob as coisas que lhe estão disponíveis. (...) O poeta atribui fraquezas humanas aos seus deuses porque eles só podem ganhar influência sobre os acontecimentos terrestres sob certas condições. O projeto divino depende das exigências de uma narrativa consagrada ao devir humano.³⁶

A estreita relação com a poesia dá testemunho da tendência da religião grega a procurar motivos novos além dos deuses e das narrativas comuns. Cada nova divindade permite uma espécie de redefinição da realidade, segundo a perspectiva ao mesmo tempo cosmológica e antropomórfica própria à religião grega. Em seu célebre estudo de 1934, P. Friedländer observou:

Assim como as idéias platônicas são simultaneamente “limites” e um “ser eterno”, cada deus no interior de sua *timé*, quer dizer, no interior de sua demarcação, é infinitamente ativo. E ele é finito através dessa mesma demarcação, na medida em que ele é precisamente este deus determinado, este poder tornado uma forma.³⁷

³⁵ FRÄNKEL. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, p. 64-66. Veja-se também KULLMANN. *Das Wirken der Götter*. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen “Götterapparats”, p. 82 e 142-143, em particular (p. 82): “À diferença dos mitos divinos e da epopéia anterior, Homero conseguiu formular uma representação mais larga da essência do divino com a introdução da totalidade do humano no mito, quer dizer, também da prática religiosa quotidiana do seu tempo. A reformulação da questão conferiu à sua poesia uma gravidade nova; em relação com ela os velhos mitos podem parecer cômicos.” REINHARDT. *Die Abenteuer der Odyssee*, p. 90, considera que a *Iliada* depende mais das formas religiosas tradicionais do que a *Odisseia*. Também importa lembrar que a influência da poesia sobre a religião não se limita ao início da época arcaica com Homero, Hesíodo e os hinos homéricos, mas existirá ao longo das épocas arcaica e clássica. Cf. BURKERT. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 453-454; e EASTERLING. *Greek Poetry and Greek Religion*. Para evitar todos os problemas morais levantados quando os deuses intervêm nos assuntos humanos, Virgílio explorou a diferença entre os deuses mais importantes e os demais. Ele pode assim associar os primeiros à justiça e à moral, enquanto fazia os deuses inferiores ocupar-se dos acontecimentos heróicos, como notou RICHARDSON. *The Iliad: a commentary*. V. VI: books XXI-XXIV, p. 42 (acerca da *Eneida*): “a intervenção direta nos assuntos humanos, particularmente para ser prejudicial, se realiza normalmente através de figuras intermediárias [...] e existem sinais claros de alegoria física ou cosmológica”.

³⁶ ERBSE. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, p. 10-11 e 21.

³⁷ FRIEDLÄNDER. *Lachende Götter*, p. 226.

Segundo uma perspectiva semelhante, Jaeger disse que “toda experiência grega dos deuses é dirigida à realidade e orientada para ela”.³⁸ Mais recentemente, A. Brelich afirmou que os deuses no politeísmo

devem ser imortais, não somente porque a realidade à qual pertencem é duradoura, mas porque a apreensão da realidade, que eles tornam possível pela primeira vez, quer ser válida por um tempo ilimitado.³⁹

3. CONCLUSÃO

Esse rápido percurso pelos estudos recentes sobre a representação homérica dos deuses coloca em evidência a dificuldade, surgida já na Antiguidade, de se conciliar a dimensão ontológica dos deuses gregos com o seu antropomorfismo constitutivo. Todavia, essas duas características se associaram na religião grega desde muito cedo, se é que algum dia estiveram separadas. Esse é certamente também um dos motivos pelos quais os poemas homéricos mereceram tanta consideração da parte dos autores posteriores, exercendo, por um lado, uma influência incomparável sobre a produção literária grega, mas sendo, por outro, alvo das críticas mais ferozes.

Apesar da dificuldade de se aceitarem os moldes antropomórficos dos deuses, colocada pela nova concepção de *physis*, os poemas homéricos continuaram a ser a maior referência para a poesia grega ao longo dos períodos arcaico e clássico. O antropomorfismo que eles ajudaram a consolidar-se deixou uma marca duradoura na cultura grega.



ABSTRACT

A rapid survey of the recent studies concerning the homeric representation of the gods calls our attention to the difficulty, present already in antiquity and experienced during the whole modern reception of Greek culture, of accepting both the ontological dimension of the gods and their anthropomorphism. Recurring to recent bibliography I propose in this study that these two aspects were associated very early in Greek religion.

KEYWORDS

Homer, Greek religion, Anthropomorphism

³⁸ JAEGER. *Die Theologie der frühen Griechischen Denker*, p. 197.

³⁹ BRELICH. *Der Polytheismus*, p. 128 (itálico do autor). BURKERT. *Mito e mitologia: perspectivas do homem*, p. 45, observou a extensão do esquema genealógico nesse ambiente, “quando poderes “abstratos” são representados como geradores e procriadores”. Após evocar o exemplo da *Teogonia* de Hesíodo, conclui: “Aqui o mito parece passar sem interrupção ao *λόγος*, à expressão diretamente responsável, explícita; inversamente, para os pensadores posteriores, a forma mítica de exposição continuou a ter livre acesso.”

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, N. *Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's "Odyssey"*. Los Angeles: 1975, 311 p.
- BÉRARD, C.; DUNAND, J. L. Entrer en imagerie. In: LISSARRAGUE, F. et al. *La cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*. Paris: 1984. p. 18-33.
- BOWRA, C. *Tradition and Design in the Iliad*. Oxford: Clarendon Press, 1930. 278 p.
- BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne. Paris: Gallimard, 1989. 755 p.
- BRELICH, A. Der Polytheismus. *Numen*, 8, p. 123-136, 1960.
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Die Religionen der Menschheit, 15. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. 512 p.
- BURKERT. *Mito e mitologia: perspectivas do homem*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Edições 70, 1992. 109 p.
- CHANTRAINE, P. Le divin et les dieux chez Homère. In: RÉVERDIN, O. (Org.). *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 1. Vandœuvres: Fondation Hardt pour les Études Classiques, 1952. 308 p., p. 47-94.
- CHANTRAINE, P. A propos d'un nom grec de la force. *Emerita*, 19, p. 134-143, 1951.
- CLAY, J. S. *The wrath of Athena. Gods and Men in the "Odyssey"*. Lanham / Boulder / New York / London, 1997. 268 p.
- COLDSTREAM, J. N. Greek Temples: Why and Where?. In: EASTERLING, P. E.; MUIR, J. V. (Org.). *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 244 p. p. 67-97.
- DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981. 252 p.
- DOURADO LOPES, A. O. O. *L'effectivité improbable*. Un étude de l'adverbe ῥεῖα, de l'adjectif χαλεπός et des termes qui en dérivent dans les poèmes homériques. 523 f. 2009. Tese (Doutorado) – Université de Strasbourg, Strasbourg: 2009. (Orientação de J. Frère)
- EASTERLING, P. E. Greek Poetry and Greek Religion. In: EASTERLING, P. E.; MUIR, J. V. (Org.). *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 244 p., p. 34-49.
- ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1986. 402 p.
- ERBSE, H. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986. 315 p.
- ERBSE, H. Über Götter und Menschen in der *Ilias* Homers. *Hermes*, 124, p. 1-16, 1996.
- FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. Munique: C. H. Beck. 636 p.
- FRAZER, J. G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Versão resumida em um volume. New York: Macmillan, 1922; New York: Touchstone, 1996. 864 p.
- FRIEDLÄNDER, P. Lachende Götter. *Die Antike*, 10, p. 209-226, 1934.

- FRONTISI-DUCROUX, F. Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos. *Le Temps de la Réflexion*, 7: "Le corps des dieux", p. 193-211, 1986.
- HELBIG, W. *Das homerische Epos. Aus den Denkmälern erläutert. Mit zwei Tafeln und 120 in den Text gedruckten Abbildungen.* Leipzig: 1884. 470 p.
- HOMERO. *The Iliad.* Edição com introdução, notas e apêndices por W. Leaf. Londres: 1900². 2 v., 242 p.
- HOMERO. *The Iliad.* Edição e notas por M. M. Willcock. Londres, 1984, 2 v., 328 p.
- HOMERO. *Homeri Ilias.* Edição por M. West. Stuttgart / Munique / Leipzig: Teubner, 1998 / 2000. 2 v. 576 p. e 546 p.
- HUXLEY, G. L. *Greek Epic Poetry.* London: Faber & Faber, 1969. 213 p.
- JAEGER, W. *Die Theologie der frühen Griechischen Denker.* Stuttgart: Kohlhammer, 1964. 330 p.
- KIP, M. v. T. The Gods of the *Iliad* and the Fate of Troy. *Mnemosyne*, series IV, 53, p. 385-402, 2000.
- KIRK, G. *The Songs of Homer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1962. 423 p.
- KIRK, G. (Org.). *The Iliad: A Commentary.* 6 v. KIRK, G. S. Volume I: books I-IV. KIRK, 409 p. G. S. Volume II: books V-VIII, 368 p. HAINSWORTH, B. Volume III: books IX-XII, 380 p. JANKO, R. Volume IV: books XIII-XVI. EDWARDS, M. Volume V: books XVII-XX, 356 p. RICHARDSON, N. Volume VI: books XXI-XXIV, 387 p. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993.
- KULLMANN, W. *Das Wirken der Götter.* Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen "Götterapparats". Berlin: Akademie, 1956. 161 p.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LISSARRAGUE, F. *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images.* Paris: Hazan, 1999. 237 p.
- LLOYD, A. B. *Herodotus. Book II: Commentary 1-98.* Leiden: E. J. Brill, 1976. 330 p.
- LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus.* Sather Classical Lectures. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1983. 266 p.
- LORIMER, H. L. *Homer and the monuments.* Londres: Harcourt, Brace & World, 1950. 238 p.
- NILSSON, M. P. *Geschichte der griechischen Religion.* Munique: C. H. Beck, 1967. 892 p.
- OLENDER, M. *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel.* Paris: Gallimard / Le Seuil, 2002. 304 p.
- ONIAN, R. B. *The Origins of European Thought.* About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 583 p.
- PFISTER, F. Epiphany. In: _____. *Paulys Real-Encyclopedie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suplemento 4, 1903, p. 277-323.
- PUCCI, P. Theology and poetics in the *Iliad.* *Arethusa*, 35, n. 1, p. 17-34, 2002.
- REINHARDT, K. Das Parisurteil. In: _____. *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung.* Editado por C. Becker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. 448 p. p. 16-36.

- REINHARDT, K. Die Abenteuer der Odyssee. In: _____. *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*. Editado par C. Becker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. 448 p. p. 47-124.
- REINHARDT, K. Personification und Allegorie. In: _____. *Vermächtnis der Antike. Essays zur Philosophie und Geschichtschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 479 p. p. 7-40.
- SEGAL, C. Divine Justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclopes and Helios. *American Journal of Philology*, 113, p. 489-518, 1992.
- SNELL, B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, (Hypomnemata, 57). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. 127 p.
- SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992. 424 p.
- SNODGRASS, A. *Homero e os artistas. Texto e pintura na arte grega antiga*. Trad. L. A. M. Cabral e O. T. Serra. São Paulo: Odysseus, 2004. 263 p.
- TRÜMPY, H. *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos*. Untersuchungen zum Wortschatze Homers. Basel: Paulusdruckerei, 1950. 240 p.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmann, 1931-1932. 2 v.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Ulrich von. *Pindaros*. Berlin: Weidmann, 1922.