

A proteção feminina do discurso iliádico: três intervenções pela vida de Héctor

*The feminine protection of iliadic discourse: three interventions
for the life of Hector*

Alexandre Santos de Moraes*

Fábio de Souza Lessa**

Resumo: O artigo pretende refletir sobre um aspecto particular da ideia de *proteção* tipicamente vinculada à ação social associada às mulheres. Baseados em três passagens sucessivas, nas quais três personagens femininas buscam resguardar a vida de Héctor, debatemos sobre o tipo de proteção que a poesia homérica tende a associar ao universo do gênero feminino.

Abstract: This article intends to reflect on a particular aspect of the notion of *protection* typically bound to the woman's social action. Based on three successively passages in which three feminine characters seek to protect Hector's life, we discuss the kind of protection that the Homeric poetry tends to associate to the woman's world.

Palavras-chave:

Poesia homérica;
Gênero;
Proteção;
Idade adulta.

Keywords:

Homeric poetry;
Gender;
Protection;
Adulthood.

Recebido em: 02/11/2013
Aprovado em: 07/12/2013

* Doutor em História Antiga pelo Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Adjunto de História Antiga da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA)/UFRJ e do Núcleo de Estudos de Representações e Imagens da Antiguidade (NEREIDA)/UFF.

** Professor Associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA)/UFRJ e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

I

Em meio a um dos combates mais ativos descritos pela *Ilíada*, o áugure Heleno, filho de Príamo, recomenda a seu irmão Héctor que retorne a Tróia: ele deveria pedir a Hécuba que reunisse as anciãs no templo de Atena para realizarem rituais em honra à deusa com vistas a conter a fúria de Diomedes (*Ilíadas*, VI, 77-101). O herói percorreu os exércitos e, após incitar os troianos ao combate, acatou o desígnio fraterno. Ao adentrar o palácio, Héctor teve contato com as três mulheres troianas de maior destaque na narrativa: sua mãe, Hécuba, sua cunhada, Helena e, finalmente, sua esposa, Andrômaca.

Ao lado de Láodice, a mais bela das filhas de Príamo, Hécuba se aproxima do filho e oferece vinho: uma parte deveria ser destinada à libação para Zeus e a outra para o deleite do próprio. De acordo com o discurso materno, o vinho aumenta significativamente a força dos homens cansados, tal como Héctor estava, pois há muito combatia para vencer os aqueus (*Il.*, VI, 254-262).

Em seguida, enquanto a mãe e as anciãs realizavam as oferendas para Atena, Héctor se dirigiu ao palácio de Páris, que há tempos ele próprio construía. Lá chegando, encontrou seu irmão e Helena no *tálamo*: ao primeiro, dirigiu dura reprimenda por lá permanecer, evitando a guerra; da segunda, ouviu o lamento habitual por ter desencadeado o conflito e, em seguida, recebeu um convite para se sentar junto a eles, lá permanecendo (*Il.*, VI, 344-358).

Por fim, Héctor percorreu as ruas de Tróia à procura de sua esposa Andrômaca. Quando atingiu as Portas Esqueias, ela veio a seu encontro junto com uma criada que carregava o pequeno Astianáx nos braços. Diante do marido, faz um longo apelo, crivado por uma dramaticidade absolutamente singular: pede que Héctor se compadeça do filho e dela própria, que temia tornar-se viúva em pouco tempo. Diz ser órfã e que, por essa razão, o herói troiano era o único a quem poderia confiar a própria vida. Através deste discurso, Andrômaca roga que o filho de Príamo abandone a guerra.

Héctor recusa os três convites. Em resposta à oferta de vinho feita por sua mãe, diz que a bebida, ao contrário do que a própria sugeriu, poderia deixá-lo enfraquecido e, portanto, impossibilitado de retornar à luta (*Il.*, VI, 254-285). No caso de Helena, o herói argumenta que os troianos sentiam sua ausência no campo de batalha, e isso o impedia de com ela permanecer (*Il.*, VI, 350-368). Finalmente, diante de Andrômaca, Héctor evoca

a ética guerreira como justificativa para seu retorno à guerra,¹ dado que o afastamento denotaria covardia e seria visto como uma desonra à própria comunidade (*Il.*, VI, 429-447).

Têm-se três intervenções femininas, feitas por personagens recorrentes na epopeia, dirigidas a um indivíduo com quem possuem vínculo de parentesco e em um intervalo relativamente curto da narrativa. Os diálogos sugerem o uso de táticas variadas utilizadas com a intenção de resguardar a vida de Héctor:² sua mãe, ao oferecer vinho, busca abalá-lo com a embriaguez, criando uma barreira *fisiológica* que o impossibilitaria de combater; sua cunhada, tentando fazê-lo permanecer em seu aposento, busca criar uma restrição *espacial*, mantendo-o fisicamente distante da planície onde transcorria o prélio; por fim, sua esposa, utilizando o filho recém-nascido e a própria orfandade como argumentos, busca assegurar sua permanência através do uso da *emotividade*.

Tomados em conjunto, estes três diálogos indicam uma questão de gênero muito comum à poesia homérica que, como afirmaram Detienne e Vernant (2008, p. 10), permaneceu espantosamente estável ao longo do helenismo: trata-se do tema da *métis*, da astúcia, do dolo, de um tipo particular de capacidade de criar ardis que caracteriza a ação feminina. Seja através de Penélope, que tecia e destecia a mortalha de Laertes para protelar a escolha de seu novo marido, seja através de Clitemnestra, que urdiu uma cilada para assassinar Agemêmnon, tem-se nas caracterizações das mulheres a capacidade de gozar de um saber oblíquo, que se desenrola no âmbito da ação e que busca conduzir alguém a realizar um intento que elas desejam, sempre de maneira sutil e não-declarada. É o que poderíamos chamar das *maneiras de fazer* femininas.

Todavia, a *métis* não é uma finalidade em si: ela se caracteriza, antes e, sobretudo, como o resultado ou a manifestação prática de algo que a antecede. No caso, os ardis femininos estavam a serviço da *proteção* de Héctor, do esforço que julgavam necessário

¹ Vale recordar que “o guerreiro homérico é orientado para a ação por sua necessidade de validação social: status, respeito, honra aos olhos dos outros homens. Em um primeiro olhar, sugere um senso de identidade humana que é tanto social quanto existencial” (CLARKE, 2011, p. 77).

² M. de Certeau (1994, p. 100-2) conceitua *tática* como sendo uma ação intencional que se faz presente no lugar do *outro*, no espaço por ele controlado. Ela aproveita *ocasiões* e delas depende para prever saídas. Por não ter por lugar senão o do outro, ela deve jogar com o terreno que lhe é imposto, ou melhor, ela se constitui em um “[...] movimento *dentro do campo de visão do inimigo*, [...] e no espaço por ele controlado” (*grifo do autor*). Tática se constitui em “[...] procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, [...] aos cruzamentos possíveis de duração e ritmos heterogêneos [...]”

despender para evitar a morte do herói que, como Homero já antecipara, se faria iminente através do gládio de Aquiles. Assim, para analisar os sentidos destes discursos, é preciso situá-los no entrecruzamento da noção de *proteção* e *feminino* em Homero ou, mais especificamente, no marco das possibilidades de proteção que eram atribuídas às mulheres na poesia épica.

Talvez este seja o momento de trazermos à tona algo já amplamente discutido, mas que continua presente nos estudos de História Antiga e, em especial nos estudos sobre o feminino na Antiguidade: a questão da produção dos discursos presentes na documentação. Foxhall e Salmon (1998, p. 1), analisando a história da Antiguidade Clássica, concluem que esta é uma história de homens e a documentação para reconstituí-la, independente de sua natureza, é um produto do pensamento e das ações masculinas. Questão esta, nitidamente, não exclusiva da História. Heritier (1987, p. 12) identifica a mesma parcialidade na produção dos estudos antropológicos, pois esta também contempla a visão masculina acerca do feminino.

II

Retornando à questão anterior, podemos afirmar que o leitor de Homero é plenamente capaz de identificar que a ideia de *proteção* está profundamente associada ao universo de ação do *άνήρ*, ou seja, do homem em idade adulta, aquele que, após ter casado, tornou-se pai e exerce o poder de mando sobre seu próprio *oikos*.³ Essa situação é particularmente expressiva quando associada a Héctor, o único personagem a quem é demarcada a paternidade de um bebê ao longo dos dez anos de conflito. Não sem motivo, a etimologia de *Ἐκτωρ* é proveniente do verbo *ἐχω* que, dentre os muitos sentidos que possui, indica também a noção de “proteger”, tal como Gregory Nagy (1996, p. 146-157) destacou em algumas passagens da *Ilíada*.⁴

O que recrudescer a dimensão de proteção associada a Héctor é exatamente o fato de que sua vida confunde-se com a própria resistência troiana. O público e o privado, o doméstico e o comunitário, o *oikos* e a *pólis*, quando postos em jogo em torno da vida de Héctor, acabam produzindo uma diferença sutil, crivada pelas posições de gênero, em

³ Para uma discussão a respeito da relação existente entre a “idade adulta”, a paternidade e a formação das masculinidades em Homero, cf. Moraes (2013).

⁴ Como destaque para *Ilíada*, XXIV, 729-730 e *Ilíada*, V, 473-474.

relação às expectativas daqueles sobre quem a proteção irradia. Por um lado, para a sobrevivência da comunidade, que era uma questão mais associada ao universo das preocupações masculinas, a necessidade de postar-se diante do inimigo era inquestionável; por outro lado, para a sobrevivência do *oîkos*⁵, uma problemática mais sensível ao feminino, manter-se distante do conflito tornava-se uma preocupação mais imediata. Essa polaridade encontra-se expressa nas táticas de Hécuba, Helena e Andrômaca, bem como nas inúmeras exortações que apenas os homens troianos fazem para que o herói se dedique ao combate.⁶

É bem conhecido que os cuidados com os *oîkoi* figurava como um dos atributos mais recorrentes na caracterização das mulheres, o que em parte justifica o teor dos discursos femininos. No entanto, é possível ir além. As narrativas de Homero são os primeiros registros de um tipo particular de concepção que se mostra enfaticamente presente na documentação escrita posterior, qual seja, a da íntima correlação entre as mulheres e a morte.

Notou-se frequentemente que a vida dos homens tenderia ao universo da *Cultura* e a das mulheres ao da *Natureza*. Ainda que tal divisão pareça radicar-se em um operador binário de nítido corte cartesiano, fruto de uma visão oitocentista que, com a emergência do primado da Razão, discerniu de modo quase inconciliável a *Matéria* do *Espírito* (ou, no limite, subordinou a observação da primeira às possibilidades do segundo), diversos autores foram capazes de notar essa polaridade no âmbito das relações de gênero.⁷ No marco das relações de parentesco, por exemplo, a ênfase dada às possibilidades de

⁵ Segundo Lidia Gambon (2009, p. 27-28), "o termo grego *oîkos*, definido como a unidade social, política e econômica básica da Grécia Antiga, se refere a um amplo traço de ideias (familiar, territorial, arquitetônica, econômico, religioso); compreende a família – não somente a família imediata, como também os ancestrais mortos e os escravos – e a propriedade (os bens móveis e imóveis).

⁶ A única exceção identificável é Príamo, e a justificativa para o apelo é absolutamente similar: ao implorar, através de longa digressão, para que Héctor não se lance ao combate derradeiro, tal como as mulheres, evoca uma lógica familiar assente no fato de que perdera muitos filhos pela força de Aquiles (*Il.*, XXII, 38-76). Nesse sentido, possivelmente para valorizar, através de um apelo emocional, tanto a morte de Héctor quando a vitória de Aquiles, Príamo faz sua posição de pai sobrepor-se à de rei.

⁷ O que está em jogo, desta forma, tem a ver com um tipo de visão sobre as características físicas, profundamente ligadas aos olhares sobre o corpo e a respeito do curso de vida, e não com a epistemologia que se consolidou na filosofia iluminista. Nesse ponto específico, vale ressaltar, com Delgado (2010, p. 78), que "a épica homérica ignora duas distinções ou separações que em nossa mentalidade moderna parecem evidentes e que, ademais, têm estado na base de influentes elaborações e confusões filosóficas: a distinção entre a alma e o corpo, por um lado; e a separação ou abstração do homem em relação ao mundo, ao meio em que vive, por outro".

influência de pais e mães esteve relacionada com esse tipo de concepção. Notou-se que a criança nasceria em um mundo da natureza e, gradualmente, passaria a integrar o mundo da cultura (VERNANT, 1989, p. 81-89; PAPAICONOMOU, 2008, p. 684; MEZANGUER, 2012, p. 144), substituindo os cuidados imediatos da mãe pela influência social que estaria sob o encargo do pai. María Teresa Tejada Molinos (2005, p. 52) observou oportunamente que *mater* não corresponde exatamente a *pater*, já que, no primeiro caso, o vocábulo pode ser aplicado a qualquer fêmea com crias, enquanto que o segundo nunca se aplica a animais. Essa diferença se deve ao fato que a maternidade era considerada um feito natural, enquanto que a paternidade era, sobretudo, um feito social e cultural.

Os olhares sobre a morte, portanto, eram devedores desta distinção basilar estabelecida pelas leituras sociais das diferenças sexuais. Tem-se, desse modo, uma *naturalização* de determinadas disposições. Nesse sentido, estamos de acordo com Annie Bonnafé (1984, p. 12), para quem as histórias da *Ilíada* se articulam com o *universo de referências* de Homero, expresso pelas “milhares de informações fornecidas através das numerosas comparações que são feitas com os componentes do universo natural”. A ligação das mulheres com a natureza surge, portanto, de um movimento de assumir a natureza como medida para avaliar as características, mudanças e particularidades dos corpos que, por sua vez, eram a medida primeira para pensar as diferenças sexuais.

Dentre os fenômenos do mundo físico tomados como medida, salta aos olhos a influência decisiva dos ciclos da vegetação e das estações do ano. Por mais que algumas destas mudanças no corpo sejam comuns aos dois gêneros, tais como a fragilidade dos membros, o surgimento dos cabelos brancos ou mesmo a beleza da juventude, há outras que possuem uma dimensão particular. No caso das mulheres, natureza e curso de vida concorrem para justificar a associação do feminino com os fenômenos da vida e da morte, sendo que ambos estão intrinsecamente relacionados com a questão da maternidade. Emerge desse ponto a conhecida analogia entre o curso de vida e os ciclos da vegetação com as características femininas: o útero corresponde à terra cultivável, fecundado metaforicamente pelo ato sexual, de modo que o sêmen é associado à semente⁸ e a gestação da criança à germinação, que equivale nessa lógica à planta que surge após os

⁸ Inclusive, é bem conhecido o fato de que a palavra “esperma”, oriunda do latim *sperma*, corresponda a uma transliteração do grego *σπέρμα*, que designa tanto o líquido seminal quando a semente que dá origem às plantas.

esforços do agricultor. Associação plenamente pertinente ao imaginário de uma sociedade agrária, como a grega antiga.

Na teogonia de Hesíodo (v. 117), por exemplo, lê-se que logo após o Caos, surge “Gaia de seios amplos”, *Γαῖ’ εὐρύστερνος*, aliando no nascedouro das divindades helênicas a noção de maternidade como fundamento da existência (*Γαῖα-Μήτηρ*) ou, nas palavras de Jean-Pierre Vernant (1990, p. 213), identificando “a mulher como força criadora, reservatório da vida”. Também não sem motivo, quando Hesíodo descreve a fabricação de Pandora, admitida como a primeira mulher, tanto na *Teogonia* quanto em *Os Trabalhos e os Dias*, concentra suas atenções no fato de que após esta retaliação de Zeus aos ardis de Prometeu, os homens precisariam das mulheres, portadoras do ventre, para se perpetuarem (Hesíodo, *Theogonia*, 601-612; Hesíodo, *Opera et dies*, 89-105). Essa questão também é apresentada pelo *Hino Homérico II: a Deméter*, que relata o sofrimento da deusa em função do rapto de sua filha Perséfone. O poema define que o *pathos* de Deméter repercutiu diretamente na vida dos homens já que a deusa está associada aos ciclos da vegetação: “Ano terrível, então, ao solo plurifecundo fixou / aos esforços dos homens, e horribilíssimo: nem a terra / a semente animava, pois a negava a bem-ornada Deméter (*Hymni Homerici II: In Cererem*, v. 305-308).⁹

A relação entre o sofrimento materno e a escassez alimentar que o *Hino* estabelece está de acordo com essa associação entre o útero materno e a terra cultivável, como observou Susan Cole (1994, p. 202) ao articular essa narrativa ao ritual ateniense das *Thesmophorias* no Período Clássico. Para a autora, aquelas que celebram o festival promovem uma homologia entre a terra, a deusa e os corpos das mulheres que invocam a sua ajuda. Essa condição da *ζωή*, da *vida* feminina, também aparece explicitamente na tragédia esquiliana *Eumênides*, em particular quando Apolo absolve Orestes da acusação de matricídio, argumentando que o que faz de uma mulher mãe (*μήτηρ*) é a possibilidade de hospedar o embrião (*κῦμα*), mas quem o gera é o pai, e usa como exemplo a situação de Atena, que nasceu da cabeça de Zeus sem qualquer concurso materno (Ésquilo, *Eumenides*, 658-664). Questões semelhantes aparecem em outros documentos dos séculos V e IV a. C., provenientes de Atenas, que mostram o quanto a associação com a

⁹ Texto original: αἰνότατον δ’ ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυθότεραν / ποίησ’ ἀνθρώποις καὶ κύντατον· οὐδέ τι γαῖα / σπέρμ’ ἀνίει, κρύπτει γὰρ εὐστέφανος Δημήτηρ.

vegetação era consubstancial para a compreensão das características femininas (Sófocles, *Trachiniae*, 31-34; Platão, *Leges*, VIII, 839a).

Mas se a vida tem início no útero feminino, também pode ter seu fim relacionada à própria mãe. Para Sheila Murnaghan (1992, p. 243), “em uma tradição cultural moldada e dominada pela perspectiva do homem [...] é como se a mulher, por ter oferecido o nascimento aos homens, fosse também responsável por suas mortes”. Não sem razão, o *Hino Homérico XXX: a Gaia, mãe de tudo e de todos* (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων), além de louvar o fato de que graças a ela os homens são fecundos de filhos e têm colheita farta, atribui à deusa o poder tanto de dar quanto de tolher a vida dos mortais (*Hymni Homerici XXX: In matrem deorum*, 5-7). A mãe coloca-se como aquela que, pelas características próprias à sua natureza, confere a mortalidade ao filho. O aleitamento, que biologicamente assegura a sobrevivência do recém-nascido na ocasião em que ele ainda não pode se alimentar por conta própria, é também identificado como aquilo que lhe outorga a finitude. A imortalidade de Apolo, a despeito de ter nascido da união de Zeus e Leto, parece ter se consolidado tão somente com a privação do leite materno. Segundo o *Hino Homérico* celebrado em seu louvor,

A Apolo da áurea espada não deu o leite sua mãe;
Têmis, porém, o néctar e a adorável ambrosia
com suas mãos imortais lhe serviu
(*Hymni Homerici III: In Apollinem*, 123-125).¹⁰

Na poesia homérica, esse traço do pensamento helênico ulterior se mostra presente em uma das muitas distinções que podem ser feitas em relação às caracterizações de Aquiles e Héctor. No Canto XXIV da *Ilíada*, Apolo criticava o tratamento que o primeiro deu ao corpo morto do segundo. Hera interveio na defesa do filho de Peleu, assinalando que a censura seria justa caso os dois gozassem do mesmo estatuto, mas Aquiles era filho de uma deusa, enquanto Héctor, mortal, foi amamentado pelo seio de uma mulher, “Ἐκτωρ μὲν θνητός τε γυναικὰ τε θήσατο μαζόν (II., XXIV, 58). Segundo Murnaghan (1992, p. 245),

a diferença definitiva entre estes heróis deriva da diferença entre suas mães: a mãe de Héctor é uma mulher mortal, Hécuba, enquanto a mãe de Aquiles é uma

¹⁰ Texto original: οὐδ’ ἄρ’ Απόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ, / ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην / ἀθανάτησιν χερσὶν ἐπήρξατο.

deusa, Tétis. E a herança mortal de Héctor é identificada especificamente por ter sido assistido pelo seio materno, como se ele tivesse assumido a mortalidade com o leite de sua mãe.

Esse teor de mortalidade associado ao concurso materno também é suscitado, em um sentido oposto, pela afirmação de Néstor, quando o ancião buscava conciliar a então recente querela instaurada entre Aquiles e Agamêmnon. Sugerindo que ambos se respeitassem, o rei de Pilos apontou que se o segundo reinava sobre mais gente, mas o primeiro era mais forte (*καρτερός*) por ter nascido de uma mãe divina – *έσαι θεά δέ σε γείνατο μήτηρ* (*Il.*, I, 280). Aquiles, como se sabe, não era imortal, pelo contrário: a mortalidade é parte consubstancial daquilo que define seu estatuto heróico.¹¹ Contudo, Homero deixa claro que o fato de ter nascido de um ventre imortal atuou de modo decisivo para o recrudescimento de suas capacidades guerreiras.

A questão que parece fundamentar essa concepção tem a ver com o reconhecimento de que a cada vida corresponde uma morte inevitável, de modo que permitir que um ser humano nasça é, por uma relação causal e metafísica, dotá-lo da mortalidade correspondente. Tal é o substrato das intervenções de Tétis junto a Aquiles: a deusa frequentemente recorda, aos lamentos, a condição mortal do filho. É o que se dá quando ela atende aos apelos do filho no Canto I: “Óh meu filho querido, trouxe-te ao mundo com sorte terrível” – *ὦ μοι τέκνον έμόν, τί νύ σ’ έτρεφον αίνά τεκοῦσα* (*Il.*, I, 414). Junto às Nereidas, Tétis volta a recordar em tom lastimoso que deu à luz um filho cercado pelos infortúnios: “Desde que lhe dei a vida e que vê a luz diurna do sol, sente-se angustiado”, *ὄφρα δέ μοι ζώει και όρᾷ φάος ήελίοιο ᾄχνηται* (*Il.*, XVIII, 61-62).

Tétis, em suma, responsabiliza-se frequentemente pela morte iminente do filho. Em todos os diálogos que mantém com Aquiles, a deusa se refere à questão da finitude e atribui a si própria o fato de tê-lo engendrado (*τίκτω*) com essa condição. Nesse ponto, parece difícil distinguir se o faz em razão dos privilégios maternos que estamos discutindo ou se a fonte de seu conhecimento provém de seu estatuto divino e da consequente capacidade de vislumbrar o que é, o que foi e o que será. De todo modo, Aquiles tem uma escolha, conhecida pela célebre passagem do Canto IX, em que declara que sua mãe informou-lhe a respeito das duas mortes que lhe poderiam tocar: caso permanecesse no

¹¹ Murnaghan (1992, p. 251-252) vai ainda mais longe, apontando que “a função da mãe de Aquiles, Tétis, é a de euforizar a mortalidade do filho”.

combate contra os troianos, morreria jovem, mas teria glória eterna (*κλέος ἄφθιτον*); do contrário, caso optasse pelo retorno, teria vida longa, trocando a glória imorredoura pelo envelhecimento do corpo (*Il.*, IX, 412-415).

Aquiles possuiria uma escolha, mas a morte de Pátroclo e a necessidade pungente de vingá-lo privaram-no da possibilidade de optar pela *Moirá* que mais lhe aproovesse. Todavia, quando se adota o ponto de vista da poesia épica e das expectativas criadas em torno do heroísmo do protagonista, essa escolha nunca esteve de fato colocada. O privilégio de decidir funciona como um recurso estilístico que valoriza a morte de um herói que, mesmo conhecendo outra possibilidade de destino, entrega-se à vida breve em um respeito obstinado à ética guerreira. Apesar da tradição que assegurava que Tétis teria forjado a invulnerabilidade do corpo de Aquiles, buscando a todo custo proteger sua vida, a deusa iliádica procura meios de gerenciar a morte do filho,¹² intercedendo inclusive junto a Zeus para que a glória que lhe seria de direito estivesse assegurada (*Il.*, I, 495-510). Assim, é bem provável que sua condição materna concorresse com sua natureza divina quando a morte de Aquiles estava envolvida.

Héctor também se viu privado de escolha. Colocando em cena as diferenças de gênero no marco dos apelos, Hécuba, Helena e Andrômaca acabam confirmando, pela negação, aquilo que o herói deveria fazer. A ação masculina diante do conflito era absolutamente condizente com as representações da personagem, especialmente se tomarmos a clássica tese de John A. Scott (1913), que defendia que Héctor era uma criação poética de Homero necessária para dar visibilidade à glória de Aquiles, posteriormente explorada por Bacon (1923, p. 504), que julgou o príncipe troiano uma personagem criada para adir dignidade moral à história e, além disso, ampliar o valor da glória de Aquiles. Dessa forma, em termos narrativos, os três apelos são absolutamente coerentes com o destino de Héctor que Homero tendia a antecipar ao longo da narrativa: como os ouvintes certamente estavam familiarizados com a relação do feminino com a morte, as tentativas de manter Héctor a salvo eram equivalentes à assunção de que seu fim estava próximo.

¹² Conforme Jonathan Burgess (1995, p. 217), “o mito de que Tétis teria banhado Aquiles no rio Styx para tornar seu corpo invulnerável é amplamente conhecido, apesar de não estar noticiado na documentação antiga nos períodos anteriores ao Império Romano”. Apesar disso, de acordo com algumas evidências literárias, é possível defender que essa narrativa remonta ao Período Arcaico ou mesmo à Realeza Palaciana (FENIK, 1964, p. 38)

Essa tendência confirmou-se ao longo da epopeia. Imediatamente antes do combate derradeiro, outra passagem de súplica põe em jogo uma tentativa de restrição emocional semelhante àquela utilizada por Andrômaca: exibindo um dos seios, Hécuba recorda o tempo em que alimentara Héctor, fazendo um apelo com base no nascimento do filho, no momento exato em que seu fim se anunciava (*Il.*, XXII, 80-90). O início e o fim da vida ajustam-se no lamento materno. Essa pode ser uma das justificativas que nos permitem compreender a responsabilidade que recaía sobre as mulheres no trato com as questões funerárias: os cantos e rituais fúnebres eram conduzidos basicamente pelas mulheres da comunidade.¹³

Essas passagens nos levam a defender que as mães homéricas são representadas como verdadeiras *gestoras* da vida filial. Por mais que a identidade do filho do sexo masculino esteja vinculada à sua origem paterna, a mãe – e as mulheres, por extensão – figura como aquela que possui um influxo particular sobre o tempo de vida da prole. Sob este ponto de vista, a passagem em que Fênix narra para Aquiles o episódio de Meleagro é paradigmática. O ancião recorda que Ártemis teria se enraivecido contra o rei Eneu, que ofereceu sacrifícios a todos os deuses após a colheita, mas acabou se esquecendo dela. Em retaliação, soltou um javali robusto que danificou os campos e derrubou árvores altas. Esse javali foi contido por Meleagro, filho de Eneu, que convocou inúmeros caçadores para conter a fúria da besta. Iniciou-se depois, ainda por influência de Ártemis, uma contenda em razão do couro e da cabeça do animal, símbolo da vitória. Étolos e Curetes, grupos que participaram da caçada, começaram a disputa. Meleagro estava combatendo ao lado dos Étolos, mas acabou matando os irmãos de sua mãe durante a lide. Em retaliação, sua progenitora lançou terríveis imprecações e invocou as Erínias contra o filho, aspirando à morte do mesmo. Meleagro, receoso da fúria divina que se coloca diante do poder materno, refugiou-se em seu tálamo temendo a própria morte, e só retornou quando todos os habitantes da cidade – incluindo a própria mãe – suplicaram pelo seu auxílio (*Il.*, IX, 527-600).

¹³ Particularmente, por ocasião dos ritos fúnebres oferecidos a Héctor, quando cantores entoavam os trenos e o cortejo das mulheres seguia-os, em tom lastimoso, repetindo alguns versos (*Il.*, XXIV, 720-723). Trata-se da única menção ao canto feminino nas epopeias homéricas. Essa prática social também é bem conhecida nas imagens figurativas dos vasos geométricos, como na célebre ânfora do Período Geométrico Tardio atribuída a Dipylon (Museu Nacional de Atenas, inv. 804), que exhibe um cortejo fúnebre de um membro das camadas mais aristocráticas da sociedade ateniense de então, sendo conduzido por mulheres (LANGDON, 2010, p. 32)

O efeito aterrorizante da impreciação materna situa-se na inversão dos papéis que tradicionalmente norteiam suas relações com os filhos. Como vimos, a proteção da família e da comunidade era uma das exigências mais latentes para os homens adultos, e no caso das mulheres adultas, o mesmo padrão é observável, mas a ênfase é dada à sobrevivência do *oîkos* e, sobretudo, à vida dos filhos pequenos. O efeito *psicológico* que essa inversão produz pode ser entendido como o substrato que assegura o verdadeiro terror que as Erínias possuem quando invocadas por uma voz maternal: a “natureza” feminina está tão fortemente ligada à proteção da prole que uma prece aos deuses ctnônicos figura como um rompimento com esta lógica *natural* (posto que *naturalizada*) que define o *ethos* das mulheres.¹⁴ É o sentido de vida e morte que mais uma vez se anuncia: mais do que um *conhecimento* sobre a *Moira* dos filhos, as mães possuem certa *autoridade* sobre o curso de vida daqueles que pariram.

Por fim, para contribuir com essa discussão, vale recordar um símile em particular que permite ampliarmos a questão da proteção materna através de uma das representações de Atena. Recorde-se que, no Canto III, Homero canta o célebre combate entre Páris e Menelau, que teria sido vencido pelo segundo caso Afrodite não tivesse atuado e assegurado a sobrevivência do primeiro. Era o estopim para a ruptura do acordo firmado entre aqueus e troianos. No início do Canto IV, é descrito um concílio divino em que os numes discutiam os méritos desta situação. Decidiu-se, após a relutância de Zeus, que Atena iria se dirigir junto aos mortais para incitar um dos troianos a romper definitivamente os juramentos, o que justificaria a posterior reação dos aqueus. Atena infiltrou-se no exército de Príamo disfarçada de Laódoco, filho de Antenor. Lá encontrou Pândaro, filho de Licáon, e sugeriu que o mesmo tentasse alvejar Menelau, pois isso lhe asseguraria a glória e uma expressiva recompensa de Alexandre (*Il.*, IV, 93-103). Persuadido, Pândoro dispara sua seta, mas a própria Atena presta auxílio ao irmão de Agamêmnon (*Il.*, IV, 127-131):

Mas não de ti, ó Menelau, olvidaram os afortunados deuses
imortais, antes de todos a filha de Zeus que leva os despojos,
que se postou à sua frente e de ti desviou a seta afiada.
Desviou-a da tua pele, tal como uma mãe refuga

¹⁴ Durante as preces para vingar a morte do irmão, invocado Hades e Perséfone, a mãe de Meleagro “batia com as mãos no solo que mui’alimenta”, *γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία* (*Il.*, IX, 568).

uma mosca do filho dormindo sob o doce sono.¹⁵

Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne (2008, p. 159-160) recordam um estudo de U. Pestalozza no qual o autor buscou demonstrar que detrás de Atena, virgem e guerreira, escondia-se uma deusa mãe, com o arado como atributo e a lavoura como atividade primeira. Os autores rejeitam essa interpretação ao associarem a Atena os trabalhos técnicos: “Face a Deméter, divindade da terra cultivada e fecunda, Atena representa o artifício e a invenção técnica que vêm completar a ação própria à potência cerealista”. Em outras palavras, não reconhecem, tal como Pestalozza, a fecundidade de Atena, e sim perícia (τέχνη) que permite à deusa intervir nos quinhões de Deméter. A mesma perícia foi discutida por W. Otto (2005, p. 49) e foi identificada como sendo fruto de sua inteligência e tino, que seriam para o autor uma manifestação de seu ser. Os esforços de Vernant e Detienne, discípulos de George Dumézil no que se refere aos estudos dos mitos, têm como princípio a preocupação de não confundir as intervenções divinas com as funções que o deus assume.¹⁶

De fato, a maternidade parece um quinhão inconciliável com as representações tradicionais de Atena, e não sem motivo, a deusa é frequentemente descrita como sendo “virgem”, *παρθένος* (*Hymni Homerici XXVIII: In Minervam*, 3). Nos discursos aédicos, ressalta-se com frequência seu aspecto beligerante, fruto de um nascimento que – vale reafirmar – não contou com o concurso materno, posto que foi parida com um golpe de machado a partir da cabeça de Zeus.¹⁷

¹⁵ Texto original: οὐδὲ σέθεν Μενέλαε θεοὶ μάκαρες λελάθοντο/ἀθάνατοι, πρώτη δὲ Διὸς θυγάτηρ ἄγελειν./ἦ τοι πρόσθε σάσσα βέλος ἔχευε κέκς ἄμυεν./ἦ δὲ τόσον μὲν ἔεργεν ἀπὸ χροῶς ὡς ὅτε μήτηρ/παιδὸς ἔέργη μῦϊαν ὄθ' ἠδέϊ λέξεται ὕπνω.

¹⁶ Surge daí a crítica às exegeses que partem da etimologia, buscando assumir o deus por sua essência e que, através da análise genética, acabam incorrendo em duas soluções indemonstráveis: ou postula-se uma divindade *ab ovo* que foi se tornando desconhecida graças às modificações, ou mesmo duas divindades distintas, que variavam ao sabor das exigências sociais ou da geografia, e que de certa maneira foram tomadas como complementares. Sobre um breve comentário de ambos a essa discussão, consultar DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 160.

¹⁷ Narrativa descrita tanto em Hesíodo, *Teogonia*, 924-926 e *Hino Homérico XXVIII: a Atena*, 4-5. Aliás, o *Hino Homérico XVIII*, que narra com mais destaque o modo com que Atena nasceu armada de bronze e brandindo a lança aguda, faz um elenco de inúmeros epítetos associados à deusa. Além dos célebres *γλαυκῶπις*, “de olhos de coruja” ou “de olhos reluzentes” (v. 2) e *πολύμητις*, “de muitos ardis” (v. 2), Atena é aquela “que tem implacável coração”, *ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσαν* (v. 2) e é “valente”, “corajosa”, *ἀλκήμεναι* (v. 3). Na *Teogonia* de Hesíodo, Atena é “A Incansável”, *Ἀτρυτώνη* (v. 925); ela também “desperta os estrondos da guerra”, *ἐγρεκύδοιμος* (v. 925), “venerada”, *πότνια* (v. 926), dentre outros. No símile homérico em questão, temos uma Atena *ἀγελειν*, “que leva os despojos”, “arrebatedora dos butins” (*Il.*, IV, 128).

Ocorre, porém, que um dos predicados divinos é exatamente a *proteção*. Por mais que seja possível associar a eles atitudes destrutivas (e Ares é decerto a personificação deste impulso), é inegável que haja uma série de intervenções numinosas que buscam o resguardo dos humanos, principalmente após uma súplica e hecatombes generosas. No caso das deusas femininas, a já citada Tétis busca frequentemente proteger Aquiles do oblívio e da desonra; Afrodite, mãe de Enéias, faz uma intervenção providencial para evitar a morte do filho (*Il.*, V, 311-313).

Inegavelmente, Atena é uma das deusas mais ativas das epopeias no que tange à proteção dos guerreiros por ela assistidos. É notável também que sua proteção não é direcionada a um personagem particular, mas aos membros de determinado *gênos*. É o que justifica, por exemplo, seu particular cuidado com Telêmaco, fruto de sua associação pregressa com Odisseu, ou com o auxílio que presta a Diomedes quando o mesmo invoca sua proteção fiando-se nas antigas relações da deusa com Tideu (*Il.*, V, 115-120; *Il.*, X, 509-511). E Atena não se omite. No desenrolar dos eventos celebrados no mesmo Canto, Atena diz a Diomedes: “Mas de minha parte, coloco-me a teu lado e protejo-te”, *σοὶ δ’ ἦτοι μὲν ἐγὼ παρά θ’ ἴσταμαι ἡδὲ φυλάσσω* (*Il.*, V, 809).

As representações de Atena fazem os helenistas reconhecerem-na como portadora de atributos simultaneamente masculinos e femininos. Sua *τέχνη* e beligerância, por exemplo, são a expressão do primeiro gênero, mas quando a tônica da proteção se faz presente, o pensamento homérico não se furtou de associá-la à maternidade, de forma que o efeito metafórico da mãe – mesmo permanecendo distanciada do ritual do casamento – que protege o filho que dorme das moscas pareceu plenamente adequado à deusa que protege os guerreiros das setas, a despeito de sua virgindade e demais atributos que afastam dela a noção de fertilidade.

Deste modo, no âmbito da *métis* de Hécuba, Helena e Andrômaca, que mobilizaram esforços de proteger Héctor, repousa uma *sophía* particular que, na concepção homérica, torna o feminino capaz de gozar de certo influxo sobre a morte, tal como possui sobre a vida. E mais do que isso, evidencia um feminino mais ativo que o discurso masculino durante o Período Clássico tenta sublimar.

Referências

Documentação primária impressa

- AESCHYLUS. *Aeschylus – v. 2 Agamemnon*. Translated by Herbert Weir Smyth. London: William Heinemann, 1926.
- HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- HESIOD. *The Homeric Hymns and Homeric Works and Days*. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.
- HESIOD. *The Homeric Hymns and Homeric Theogony*. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann, 1914.
- PLATO. *Platonis Opera*. John Burnet (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1903.
- SOPHOCLE. *Théâtre Complet*. Traduction de Robert Pignarre. Paris: Garnier Frères, 1964.

Obras de apoio

- BACON, N. T. Hector as a poetic creation. *The Classical Journal*, v. 18, n. 8, p. 504-505, 1923.
- BONNAFÉ, A. *Poésie, nature et sacré*. Tome I. Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1984.
- BURGESS, J. Achilles' Heel: the death of Achilles in ancient myth. *Classical Antiquity*, v. 14, n. 2, p. 217-244, 1995.
- CERTEAU, M. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- COLE, S. G. Demeter in the ancient Greek city and countryside. In: ALCOCK, S. E. *Placing the gods: sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 84-106.
- CLARKE, M. Manhood and heroism. In: FOWLER, R. (Ed.). *The Cambridge companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 74-90.
- DELGADO, J. C. R. *El desarme de la cultura: una lectura de la Ilíada*. Madrid: Katz Editores, 2010.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis – as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.
- FENIK, B. C. *"Iliada X" and the "Rhesus": The Myth*. Brussels: Latomus, 1964.
- FOXHALL, L.; SALMON, J. *When men were men: masculinity, power and identity in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1998.
- GAMBON, L. *La institución imaginaria del oikos en la tragedia de Eurípides*. Bahia Blanca: Edius, 2009.
- HERITIER, F. "Masculino-Feminino". In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987, p. 11-26. v. 20.
- LANGDON, S. *Art and identity in Dark Age Greece, 1100-700 BCE*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- MEZAGUER, S. *La femme et la mort en Grèce Ancienne*. Paris: L'Harmattan, 2012.

- MOLINOS, M. T. T. Madres y nodrizas en la Antigüedad. In: GONZÁLEZ, M.; RODRÍGUEZ, A. P. *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK Ediciones, 2005, p. 57-79.
- MORAES, A. S. *Curso de vida e construção social das idades no mundo de Homero (séc. X ao IX a.C.): uma análise sobre a formação dos habitus etários na Ilíada e Odisseia*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.
- MURNAGHAN, S. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: The Princeton University Press, 1992.
- NAGY, G. *Homeric Questions*. Texas: The University of Texas Press, 1996.
- OTTO, W. F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- PAPAIKONOMOU, I-D. Enfance et identité sexuée dans les cités grecques. In: GUSI, F.; MURIEL, S.; OLÀRIA, C. (Org.). *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*. España: Deputacion de Castello, 2008, p. 683-710.
- SCOTT, J. A. Paris and Hector in tradition and in Homer. *Classical Philology*, v. 8, n. 2, p. 160-171, 1913.
- VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.
- VERNANT, J-P. Mort grecque mort à deux faces. In: _____. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*. Paris: Gallimard, 1989, p. 81-89.