

A KLÉOS HERÓICA COMO MECANISMO DE INDIVIDUAÇÃO DO HOMEM GREGO

HEROIC KLÉOS AS A MECHANISM FOR THE INDIVIDUATION OF THE GREEK PERSON

CRISTIANE A. DE AZEVEDO*

Resumo: Este trabalho pretende refletir sobre o processo de individuação na Grécia antiga. Partimos do domínio das armas, no qual o guerreiro se destaca dos demais e parece individualizar-se através de seus atos heróicos. Tratamos do mundo dos heróis cantado por Homero, no sentido de colocar em questão se as ações heróicas e a conseqüente glória conquistada podem se constituir como testemunhas desse processo de individuação.

Palavras-chave: herói grego; individuação; glória.

Abstract: This article aims to think about the difficult process of individuation in Ancient Greece. We start from the domain of arms, in which the warrior stands out from others and seems to individualize himself by means of heroic acts. We deal with the world of heroes sung by Homer so as to raise the question whether heroic acts and the glory won as a consequence of those acts can be regarded as testimony to this process of individuation.

Keywords: Greek Hero; Individuation; Glory.

Os heróis, tal como os deuses, são amados e respeitados por toda a eternidade. A eles também são prestados cultos e sacrifícios, sendo os jogos fúnebres uma parte desse culto. Encontramos na *Ilíada* um belo exemplo de *agon* em honra ao herói. No canto XXIII, Aquiles promove os jogos fúnebres em homenagem a Pátroclo.

Normalmente, o herói está relacionado com um local, com a identidade de uma comunidade. O centro de seu culto é o túmulo ou o suposto local de seus restos mortais. Em altares mais baixos do que o altar comum, o sangue das vítimas e as libações são derramados no fosso sacrificial. Diferentemente do sacrifício aos deuses, a vítima é inteiramente queimada; não se trata de um chamado aos Olímpianos e nem de um ato que antecede o banquete festivo,

* Cristiane de Almeida Azevedo é professora na Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil (bolsista Fapemig). E-mail: cris.a.azevedo@gmail.com

apesar de se configurar por uma espécie de refeição aos mortos, tal como afirma Burkert: “os mortos bebem os líquidos ‘derramados’ e o sangue – são convidados para a refeição, para ‘saciar-se com o sangue’. Do mesmo modo como as libações se infiltram na terra, os mortos também devem enviar ‘o bem’ para a superfície”¹. Trata-se da invocação da *psyché* do herói que vaga pelo Hades. Esse chamado tem objetivo semelhante ao do sacrifício aos deuses, o que se espera dos heróis é o mesmo que se espera dos deuses.

De acordo com o helenista Karl Kerényi, a palavra herói é uma tradução que não satisfaz completamente o que o grego *heros* comporta. Portanto, diante da complexidade e da riqueza que a palavra *heros* exprime, o helenista propõe o termo homem-deus para traduzi-la². Através desse termo vislumbramos toda a proximidade entre mortais e imortais. Para Vidal-Naquet, “poucos gregos têm, nessa época, com seus deuses a mesma familiaridade que os heróis de Homero têm com os seus”³. No primeiro canto da *Ilíada*, Aquiles contém seu ímpeto em atacar Agamêmnon através da aparição da deusa Atena. A deusa é responsável por fazer com que Aquiles, durante a briga com Agamêmnon, domine sua fúria sanguinária no momento em que estava prestes a cometer um ato desmedido e indigno da sua condição heróica. Aquiles, depois de ser ultrajado por Agamêmnon, pensa em atingí-lo com a espada. No momento de sua ponderação, Atena chega por trás do herói e lhe diz: “eu vim para acalmar sua fúria e ver se você quer me obedecer”⁴. Diante da presença e das palavras divinas, Aquiles guarda sua espada e contém-se, ninguém mais viu a deusa, somente o herói. Outro exemplo claro dessa proximidade encontra-se na *Odisséia*. Quando Ulisses retorna à Ítaca, é a deusa Atena que o recebe e mostra-lhe sua terra natal. A imortal também será a responsável por tramar o plano para que o herói se vingue dos pretendentes, que ocupam e desonram seu palácio, e se manterá, como sempre, ao seu lado.

A proximidade com os deuses não é somente responsável pelas qualidades, força, ânimo ou boa sorte. O momento em que a consciência humana parece se obscurecer fazendo com que o herói atue com desmedida também é fruto da intervenção divina. O que não significa que os erros serão atribuídos à intervenção divina escapando-se assim de sua responsabilidade. Ao contrário, de modo algum, o herói deixa de arcar com as conseqüências de

¹ BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.380.

² KERÉNYI, Karl. *Os heróis gregos*, p.26.

³ VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*, p.87.

⁴ HOMERO, *Ilíada*, canto I, v.206-07.

⁵ *idem*, *Odisséia*, canto XIII, v. 221 e ss.

seus atos indevidos, a culpa não perde sua gravidade, nem suas conseqüências, no entanto, “o sentimento de lástima fica apartado. O culpado não tem aquela humildade que despeja toda a culpa em sua própria vontade, mas tem outra, a de não se considerar causa primordial e única do que acontece. E com isso ele pode conservar-se grande e orgulhoso, mesmo na queda”⁶.

É o que vemos quando Agamêmnon se reconcilia com Aquiles depois de ter-lhe retirado sua recompensa de guerra. Ao se justificar, Agamêmnon atribui seus atos, que levaram a tantas mortes entre seus guerreiros, aos desejos dos deuses: “mas não sou eu o culpado: é Zeus, e a Moira, e as obscuras Erínias, que, reunidos, me lançaram na alma uma cegueira selvagem”⁷. Apesar de atribuir aos deuses seus erros, Agamêmnon não deixou de sofrer todas as conseqüências de suas indevidas ações e de tentar, passada a cegueira, repará-las, oferecendo a Aquiles grandes tesouros. O próprio Aquiles entende o acontecido: “Zeus pai, com quanta turvação de espírito feres os homens. Nunca o meu coração o Atrida teria indignado, nunca, essa mulher, ele teria, tão terrivelmente, me retirado. Mas Zeus queria a morte de muitos aqueus”⁸.

Assim, o herói continua honrando sua conduta, continua grande e a proximidade com os deuses faz com que ele seja tocado pelo divino, transformando-se em um semi-deus: “sua caracterização cem por cento humana é plenamente possível, mas sobre ele recai uma glória que, do ponto de vista da história das religiões, para a qual o divino é o dado que serve de ponto de partida, podemos denominar a glória do divino”⁹.

Glória que marca a vida e as ações dos heróis cantados por Homero. Aqui identificamos dois aspectos da glória: *kudos* e *kléos*. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor, é um tipo de graça divina; enquanto *kléos* é a glória tal como ela é transmitida de geração a geração. Se *kudos* vem dos deuses, *kléos* sobe até os deuses¹⁰. Assim, *kudos* e *kléos* se complementam para garantir a glória imortal do herói: “em nenhum momento, o guerreiro pode se imaginar como agente, origem de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses e o feito heróico, uma vez ocorrido, só toma forma através da palavra de elogio”¹¹. Assim, os deuses são responsáveis pelos atos de valentia dos heróis, são eles que colocam ardor em seu peito e, até mesmo, guiam suas lanças. Como nos diz Otto,

⁶ OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*, p.157.

⁷ HOMERO. *Ilíada*, canto XIX, v.86 e ss.

⁸ *idem, ibidem*, canto XIX, v.272 e ss.

⁹ KERÉNYI, Karl. *Os heróis gregos*, p.18.

¹⁰ DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.20.

¹¹ *idem, ibidem*.

esses homens amantes da glória atribuem aos deuses não só a boa sorte de que precisam, mas também a força e as qualidades de que se orgulham. Parece-lhes dádiva da divindade o instante de exaltação em que uma prodigiosa vivacidade dá asas a todos os movimentos; dádiva dos deuses vem a ser também toda a capacidade de portar-se de modo viril e sensato, e até mesmo a sensação de ânimo elevado graças à qual podem manifestar sua natureza nobre¹².

Portanto, os atos heróicos dos homens homéricos se dariam por uma intervenção direta dos deuses, são eles os responsáveis pelas qualidades que o herói demonstra possuir. Contudo, a ação dos deuses é insuficiente para garantir a glória eterna do herói; “a poesia homérica pressupõe que é o poder mnemônico sagrado das Musas a chave da glória (*kléos*) da epopéia”¹³. Logo, depois que o herói realiza um grande feito graças à concessão de *kudos* por parte dos deuses, esse feito, para ser eternizado, necessita que o poeta garanta o *kléos* através de sua palavra de elogio: “enquanto a *timé*, a honra, é conferida pelo culto, o prestígio nascido do *kléos* é conferido pela glória inesgotável da epopéia”¹⁴. Nesse sentido, a poesia épica apresenta-se como um complemento necessário para que a honra heróica seja cantada e imortalizada. O canto torna o herói ainda mais presente em sua comunidade e, ao mesmo tempo, o projeta para as gerações futuras e para outras comunidades. O canto de louvor aos seus heróis acaba por se constituir em uma memória coletiva, em elementos da cultura comum dos gregos¹⁵. Assim, os poetas serão responsáveis pela fixação, na memória de um grupo, desses atos divinos realizados por mortais igualmente divinos, os heróis.

Apresenta-se aqui uma função do poeta, que vem se juntar à celebração dos imortais: cantar os feitos daqueles que marcaram suas vidas e sua morte com bravura e valentia. Portanto, esse segundo tipo de registro da palavra é destinado ao elogio dos atos guerreiros.

Na sociedade homérica, em que o olhar do outro é fundamental, em que o *aidos* impele o indivíduo a se comportar levando sempre em consideração que está sendo observado pelo outro – seja ele mortal ou imortal –, o importante é ser reconhecido, admirado. E essa importância encontra-se marcadamente presente na educação do jovem, no estímulo não apenas de suas habilidades atléticas, mas também guerreiras. A passagem da infância

¹² OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*, p.172.

¹³ NAGY, Gregory. *Le meilleur des Achéens*, p.129.

¹⁴ *idem, ibidem*, p.154.

¹⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.83.

para a idade adulta freqüentemente é marcada por ritos relacionados com o enfrentamento do mundo selvagem experimentado através da captura de um animal.

Em uma sociedade agonística como a grega, que, segundo Detienne, valoriza a excelência do guerreiro, não há domínio mais reservado ao elogio e à infâmia que aquele das armas¹⁶. A educação do jovem grego, voltada para desenvolver a força, a bravura e a valentia, tem como objetivo final fazer com que o jovem, através da honra e da virtude, alcance uma grande glória, digna de um herói.

Contudo, os feitos heróicos não seriam regidos, como nos diz Vernant, por uma ordem utilitária nem por uma necessidade de prestígio social, é antes de ordem metafísica: “a façanha heróica estabelece-se na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte – ainda que estes sejam ‘inevitáveis’ –, vontade de ultrapassá-los. Ultrapassa-se a morte acolhendo-a ao invés de sofrê-la”¹⁷. Esse foi o meio que os gregos conceberam para atravessar o caos, o horror absoluto, que a morte representa.

A chamada bela morte heróica constitui-se no dispositivo capaz de conceder a “imortalidade” e a glória tão desejadas, fazendo com que a individualidade do herói, conquistada por seus atos gloriosos, permaneça. Mesmo depois da morte, o herói continuará sendo ele mesmo no mundo dos vivos e não será somente mais uma sombra no Hades. Ao acolher a morte heroicamente ao invés de sofrê-la, os gregos acabam construindo uma idéia de morte idealizada, onde valores como a coragem e a beleza devem necessariamente estar presentes: “os gregos construíram a idealidade da morte ou, para ser mais exato, eles tentaram socializar, civilizar a morte – isto é, neutralizá-la – fazendo dela a idealidade da vida”¹⁸.

Contudo, fazer da morte uma bela morte não significa que ela seja desejada no lugar da vida: “edificar uma idealidade da morte não consiste em ignorar ou a negar sua horrenda realidade, ao contrário, a idealidade somente se constrói na medida em que o real é claramente definido como contrário a essa idealidade”¹⁹. Foi porque os gregos queriam escapar da morte repugnante, horripilante, do retorno ao caos, que conceberam um dispositivo para ultrapassá-la. Aqui encontra-se a função da bela morte heróica.

¹⁶ DETIENNE, Marcel. *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.19.

¹⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.52.

¹⁸ *idem, ibidem*, p.84.

¹⁹ *idem, ibidem*, p.85.

Dentro da perspectiva religiosa, as glórias e os atos cantados pelos poetas garantem aos heróis uma vida após a morte, transformando aquilo que é o limite intransponível de todos os mortais em algo de uma grandeza incomparável. É o mais próximo que um mortal pode chegar da imortalidade divina. Para se tornar um “imortal”, à medida humana, o herói é obrigado a realizar um último sacrifício: o de sua própria vida em plena juventude e vigor, faz parte do destino do herói morrer jovem.

A Aquiles são colocados dois destinos possíveis: a vida longa, mas a ausência da glória, ou a glória imortal do herói, porém a vida breve. Na *Iliada*, o próprio herói deixa bem claro o destino que se aproxima: “se eu permaneço aqui, combatendo, em torno da cidade dos troianos, eu não retornarei, mas minha glória será imortal; se eu retorno à minha casa, sobre a terra de minha pátria, eu não terei a nobre glória, mas minha vida será longa”²⁰. Vida breve e morte gloriosa fazem parte do destino que o herói terá de cumprir para adquirir sua “divindade”. Por isso, Heitor, da mesma maneira que Aquiles, mesmo sabendo que será vencido pelo herói grego, permanece sozinho fora dos muros de Tróia esperando-o: “não pereçamos sem coragem, nem sem glória, mas após algum grande feito que passe à posteridade”²¹.

Essa passagem da *Iliada*, que narra o enfiamento entre Heitor e Aquiles, suscitou inúmeras interpretações por conta da ação da deusa Atena. A dúvida entre retornar à cidade ou enfrentar Aquiles atormenta Heitor. Voltar à Tróia significa não honrar sua condição de herói da cidade. Dessa maneira, a vergonha e a desonra tomariam conta de seu coração. Contudo, o herói troiano já se encontrava fugindo de Aquiles quando Atena colocou em seu peito a coragem para enfrentá-lo; a deusa fez Heitor acreditar que ela estava ao seu lado e que juntos derrotariam Aquiles. No entanto, no momento crucial, Heitor se vê enganado por Atena que, na verdade, estava do lado de Aquiles.

Segundo Nagy, são os atributos e desejos do herói troiano que fazem com que Atena esteja em oposição a ele. No que diz respeito aos seus atributos, de Heitor é dito que se iguala a Zeus em astúcia. Assim, o herói estabelece uma grande afinidade com Atena que é considerada a própria encarnação da astúcia, da *métis*. Um outro atributo de Heitor lhe confere o título de protetor da cidade e de seu povo, um atributo normalmente empregado para a deusa²². O “filho de Zeus”, assim é também qualificado por um de seus epítetos, deseja desfrutar de uma honra igual aquela atribuída a Apolo

²⁰ HOMERO. *Iliada*, canto IX, v.412 e ss.

²¹ *idem, ibidem*, canto XXII, v. 305 e ss.

²² NAGY, Gregory. *Le meilleur des Achéens*, p.182-83.

e a Atena: “o antagonismo do herói com a divindade pode achar expressão épica na aspiração de receber a mesma honra (*timê*) que sua contrapartida no mundo divino, e a narrativa se atém a isso. Mais diretamente, a intriga épica representa o antagonismo ritual em um sistema onde é o deus que provoca a morte do herói”²³.

No entanto, Otto pensa a ação de Atena nessa passagem da *Ilíada* de maneira completamente diferente²⁴. Pois são as falsas palavras da deusa que acabam por garantir a glória imortal a Heitor. O futuro do herói de Tróia já estava traçado, Zeus havia pesado na balança os destinos dos dois guerreiros e, mesmo lamentando o resultado, ele e Apolo, que estiveram ao lado de Heitor, se retiram da luta e deixam o destino se cumprir. Assim sendo, as escolhas que ainda cabiam a Heitor eram a morte em fuga que desonraria sua vida de guerreiro ou a morte com luta transformada em bela morte que lhe concederia uma glória imortal. A deusa que marca a raça de heróis ao garantir que a honra, a *dike* e a virtude sejam as principais características desses homens; a deusa que está mais inclinada ao apelo da disposição heróica do que às preces humildes, não poderia deixar o maior herói de Tróia morrer sem glória, por mais que ela estivesse ao lado de Aquiles. Mais uma vez é Atena que age e que faz Heitor honrar sua condição de herói e ter sua glória imortalizada através de sua bela morte heróica.

No momento da morte, o corpo do herói reflete todo o esplendor dos deuses: *pánta kalá*, dizem os gregos, tudo é belo. Como nos afirma Vernant, “tudo é luz no corpo do guerreiro que é morto em plena juventude. A glória brilhará como o corpo divino, isso é a bela morte”²⁵. E seu corpo efêmero, destinado a decrepitude, parece tão forte e bonito. Quando Heitor é morto por Aquiles, os outros aqueus se aproximam para contemplar “o tamanho e a beleza admirável de Heitor”²⁶. O corpo aparece para os gregos, segundo Vernant, como elemento fundamental da individuação, da singularidade. Ao se questionar como o grego estabeleceu uma identidade em uma sociedade que atribui enorme importância ao olhar do outro, o pensador francês responde que, para o grego, sem corpo a singularidade é impensável²⁷. A beleza do corpo é exposta nos jogos, onde torna-se espelho dos valores divinos:

²³ *idem, ibidem*, p.187.

²⁴ OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*, p.198.

²⁵ VERNANT, Jean-Pierre. “Lundis de l’histoire” na Rádio France Culture. Emissão de 26 de junho de 1989.

²⁶ HOMERO. *Ilíada*. canto XXII, v.369-70.

²⁷ VERNANT, Jean-Pierre. “Lundis de l’histoire” na Rádio France Culture. Emissão de 26 de junho de 1989.

“esplendor dos deuses. É o que transparece em todas as *dunameis*, os poderes, que o corpo manifesta enquanto irradiação de juventude, de vigor, de beleza, ele é como deve ser: ‘semelhante a um deus, igual aos Imortais’”²⁸. Teoria da qual Snell²⁹ discordaria, já que, para o autor, os gregos não teriam concebido o corpo com uma unidade, e sim como uma pluralidade. A prova disso estaria na inexistência de uma palavra no vocabulário de Homero para designar o corpo enquanto tal como encontramos mais tardiamente a palavra *sôma*. Os termos utilizados (*guîa*, *mélea*) dizem sempre respeito aos membros ou à estatura (*démas*). Portanto, o grego de Homero entenderia o corpo como um conjunto de membros. Fala-se da grande, bela ou divina estatura, das rápidas pernas e dos braços fortes, da beleza ou da qualidade de cada membro, mas não se fala do corpo como um todo. No entanto, é disso mesmo que se trata: os membros fortes, a estatura sem igual, a beleza dos músculos. É esse conjunto de membros que chama a atenção e que faz com que, na perspectiva de Vernant, o herói homérico se individualize.

Como vimos, para Vernant, há uma decisão, há uma vontade de escapar ao envelhecimento e à morte. Nesse sentido, o herói grego teria consciência de si e de suas ações e decidiria agindo conforme sua vontade de manter-se herói, manter-se admirado³⁰. É justamente por querer manter a sua individualidade que o herói escolhe uma vida breve, mas uma memória cheia de glórias. Nas palavras de Vernant, “escapa-se da morte pela morte”³¹. Pois, se é próprio da natureza humana, um dia, simplesmente deixar de existir, que esse dia seja o primeiro de uma existência eterna na memória coletiva de um povo. E isso só é possível trocando a juventude, a beleza, a virilidade pela presença imortal, pelo constante lembrar. Morrer, depois que se perdeu a juventude, significa que se escolheu uma vida tranquila ao lado da família

²⁸ *idem*. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.19-20.

²⁹ SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p.6.

³⁰ Para Snell, em Homero, toda vez que o homem, depois de haver refletido, toma uma decisão, sente-se impellido a isso pelos deuses. Portanto, não encontraríamos aí a escolha individual, a consciência de seus próprios atos baseada em uma decisão pensada e escolhida. Na perspectiva de Snell, talvez não pudéssemos falar aqui de uma escolha consciente já que Homero ignoraria o ato da decisão humana. Em um mundo no qual a realidade divina mostra-se presente em todos os momentos, e no qual os homens acreditam nessa presença divina agente, torna-se não só compreensível, mas necessária, a crença na intervenção dos deuses nas decisões e nas ações dos homens o que não significa dizer, agora adotando a perspectiva de Vernant, que a consciência de tais atos não existisse.

³¹ VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.83.

no lugar de mostrar-se bravo, corajoso, “homem-deus”. Para estes só resta o esquecimento.

O pensador francês³² afirma que se Aquiles escolheu morrer no auge de sua vida, não é porque ele coloca a morte acima da vida. Ao contrário, ele não pode aceitar desaparecer, como qualquer um, na obscuridade do esquecimento. Ele quer manter-se herói, permanecer ele mesmo, diferente de qualquer outro no mundo dos vivos: Aquiles, homem-deus entre os homens.

[Recebido em abril 2009; Aceito em dezembro 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : François Maspero, 1973.
- HOMERO. *Iliade*. Paris: Flammarion, 2000.
- _____. *L'Odyssée*. Paris: Flammarion, 1965.
- _____. *Hinos Homéricos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- KERÉNYI, Karl. *Os heróis gregos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- NAGY, Gregory. *Le meilleur des Achéens*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- _____. *L'esprit de la religion grecque ancienne – Theophania*. Paris: Berg International éditeurs, 1995.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard, 1989.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. Paris: Perrin, 2000.

³² *idem, ibidem*, p.89.