



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
Câmpus de Araraquara - SP

Gabriel Galdino Fortuna

O Heitor de Homero e as diversas faces do medo



Araraquara
2015



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS

Câmpus de Araraquara - SP

Gabriel Galdino Fortuna

O Heitor de Homero e as diversas faces do medo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Ciência e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”/UNESP-Araraquara para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Celeste Consolin Dezotti

Linha de Pesquisa: Teoria e Crítica da Narrativa.

**Araraquara
2015**

GABRIEL GALDINO FORTUNA

O Heitor de Homero e as diversas faces do medo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Ciência e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”/UNESP-Araraquara, visando à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Teoria e Crítica da Narrativa.

Data da aprovação: 04/05/2015.

MEMBROS CORRESPONDENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Profa. Dra. Maria Celeste Consolin Dezotti
UNESP/FCL/Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Luiz Carlos André Mangia Silva UEM/Maringá

Membro Titular: Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos UNESP/ FCL/ Araraquara

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras

UNESP – Campus de Araraquara

À minha família, pelo
amparo, amor e segurança
prestados, deixando-me
consciente de que ao final
dos dias mais escuros
haveria sempre um lugar
iluminado para voltar.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Maria Celeste Consolin Dezotti que despendeu incontáveis esforços e conselhos durante o período em que me orientou e fora dele também, sempre presente. Teve fundamental importância para direcionar meu amor pela *Areté* guerreira e impedir que ele se tornasse euforia e devaneio sem fundamento. Serei eternamente grato por domesticar meu espírito e me ajudar a ser um pesquisador que vê o estudo do herói e dos demais valores que o cercam como profissão e direcionamento ideológico.

Aos Professores Fernando, Edvanda, Anise e Cláudia que foram responsáveis por me apresentar o mundo grego, carregarei uma parcela de cada um em minhas pesquisas.

À minha mãe, Merenice, que dedicou sua vida aos filhos, cuja garra e ternura me inspiram. A meu pai, Walter, meu primeiro e grande herói, que me ensinou em cada ato a ser uma pessoa melhor e não esmorecer, a menos que esta fosse a minha escolha. Ambos são os verdadeiros milagres, por acreditarem em mim, mesmo quando não havia condições de explicar cada detalhe da empreitada; obrigado pela fé e pelo apoio.

A meu irmão, Walter, por ser minha versão mais experiente e representar em minha vida um modelo de força e determinação.

À Carine pelo apoio acadêmico e emocional, pela companhia e consideração.

Aos meus amigos, pelas ideias compartilhadas e principalmente por àquelas que não eram consensuais, obrigado por modificarem meu ser.

Fortuna fortes metuit, ignavos premit.
(Sêneca)

Os mitos são sonhos públicos; os sonhos são mitos privados.
(Joseph Campbell)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo expor os elementos culturais responsáveis por construir e delimitar a figura do herói homérico. Para tanto, selecionou-se uma das personagens mais importantes da *Ilíada*, Heitor, um guerreiro que por atuar em vários âmbitos torna-se capaz de representar o maior número possível de personagens presentes no épico. Para que este estudo atinja tais objetivos, investiu-se em uma análise que investigasse a personagem citada baseada em suas reações primeiras e mais sinceras, ou seja, àquelas relacionadas ao medo. Optou-se pelo medo devido a sua constante e destacada presença no contexto bélico em que a *Ilíada* é trabalhada, além disso, a interação que esta emoção possui com o herói homérico foi capaz de compilar todos os elementos motivadores de Heitor e, conseqüentemente, funcionar como um recurso para a compreensão do herói. Esta função “catalisadora” de valores que o medo possui surgiu por intermédio da visão aristotélica e socrática que possibilitou a distinção e compreensão dos demais conceitos que são indissociáveis a esta emoção, como a coragem, a confiança, a covardia e a alienação. A combinação entre Heitor e o medo foi uma escolha que provou ser fundamental para executar o estudo analítico do herói homérico, visto que não há nada mais coerente para se compreender o herói do que confrontar a emoção capaz de reunir o maior número de valores possíveis com a personagem capaz de atuar em várias situações distintas, constituindo um perfeito modelo que pudesse ser usado como reflexo dos demais heróis da narrativa. A exposição de como o medo se articula com o herói levou ao esclarecimento de que esta emoção é capaz de atuar paradoxalmente, pois assim como pode levar o guerreiro ao caminho da desonra, sem ela, não existiria coragem para que a glória pudesse ser atingida. Diante destas indagações, afirma-se que o texto a seguir trabalhará com uma emoção ambígua relacionada a uma personagem paradoxal, afinal o herói homérico é uma figura mítica e literária que transita entre dois mundos, apresentando-se com uma hibridez expressa pela relação entre sua genealogia divina confrontada com sua condição mortal, cujos atos estão repletos de humanidade.

Palavras-chaves: *Ilíada*; Herói; Medo; Heitor.

ABSTRACT

This work aims to expose the cultural elements responsible for constructing and defining the figure of the Homeric hero. Therefore, it was selected one of the most important characters in the *Iliad*, Hector, a warrior who, by acting in various ambits, becomes able to represent as many characters as possible present in the epic. In order that the study reach these goals, we have invested in an analysis to investigate the quoted character based on his first and most sincere reactions, that is, those related to fear. We chose fear because of its constant and detached presence in the bellicose context in which the *Iliad* is worked, moreover, the interaction this emotion owns with the Homeric hero was able to compile all the motivator elements of Hector and, consequently, works as a resource for understanding of the hero. This “catalyst” function of values that fear has, emerged through the Aristotelian and Socratic views, that enabled the distinction and understanding of other concepts that are inextricably linked to that emotion, such as courage, confidence, cowardice and alienation. The combination between Hector and fear was a choice that was fundamental to execute the analytical study of the Homeric hero, since there is nothing more coherent to understand the hero than to confront the emotion able to gather as much values as possible with the character, able to act in several different situations, becoming a perfect model that could be used as a reflection of the other heroes of the narrative. The exposition of how fear becomes linked to the hero led to the clarification that this emotion is able to act paradoxically, since as well as it can take the warrior to path of dishonor, without it, there would not be courage in order that glory could be achieved. Toward these questions, we affirm that the following text will work with an ambiguous emotion related to a paradoxical character, after all, the Homeric hero is a mythical and literary figure who transits between two worlds, introducing himself with a hybrid characteristic, expressed by the relationship between his divine genealogy confronted with his mortal condition, whose acts are replete of humanity.

Keywords: *Iliad*; Hero; Fear; Hector.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO MUNDO HOMÉRICO	14
1.1 Heitor polivalente	14
1.2 Sobre Heitor, o seu percurso e os elementos motivadores do medo	17
1.2.1 Os epítetos de Heitor e a construção de sua identidade.....	17
1.2.2 Aquiles e Heitor.....	27
1.3 A formação do herói homérico.....	35
2. CONCEITUAÇÃO DO MEDO	43
2.1 Embasamento teórico para compreensão do medo.....	43
2.2 A retórica do medo.....	46
3. ANÁLISE DAS CENAS	76
3.1 Phóbos	79
3.2 As manifestações físicas do medo.....	84
3.3 Divinização do medo	90
3.4 Déos.....	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
5. REFERÊNCIAS	103

Introdução

Ao trabalhar com a *Ilíada* durante a graduação analisou-se a estrutura cultural em que o guerreiro homérico está inserido e, com isso, deparou-se com elementos que contribuíram para formar a figura do herói, dentre eles, foi o medo aquele que mais se destacou no contexto bélico em questão, por vincular-se a figura do herói homérico.

Desta maneira, baseado em estudos anteriores, objetivou-se com esta pesquisa explorar o contraste formado com outra figura típica do herói, o medieval, que está consolidada no imaginário cultural do ocidente e, por muitas vezes, acabou tendo suas características confundidas com a do herói homérico.

Um leitor desavisado ao se deparar com as obras homéricas e descobrir este contraste comportamental dos personagens em relação à literatura medieval, perceberá que o *herói grego* pode ser considerado um núcleo concentrado de emoções humanas, já o *herói medieval* apresenta uma construção psicológica isenta de medo, fato conhecido como o arquétipo do cavaleiro destemido (KONSTAN, 2006, p.137). Esta concepção do *herói medieval* é popularmente e equivocadamente incorporada à estrutura do *herói homérico* em muitos momentos; este por sua vez não possui nenhuma restrição quanto à expressão de emoções como medo, lamentação e felicidade. Fato possível de se observar no canto XVIII da *Ilíada* (30-35), onde Homero expõe um Aquiles em prantos devido à morte de seu amigo Pátroclo.

Diante destas reflexões, constatou-se um paradoxo presente na *Ilíada*, formado pela coexistência do herói e do medo, uma interessante ironia que, conseqüentemente, instigou o desejo de analisar esta situação responsável por tornar possível a compreensão sobre o que é de fato o herói homérico.

Deste modo, por meio do estudo detalhado da relação entre o herói e o medo foi possível observar que esta emoção pode culminar em várias situações, uma vez que o herói que estiver sob o efeito deste sentimento é capaz de apresentar performances distintas e opostas ao longo da narrativa. Com este contraste comportamental evidenciado, percebe-se que o medo pode ser um sentimento simultaneamente paradoxal e embrionário em relação à coragem (*ἀνδρεία, andréia*), dentro do contexto da *Ilíada*.

A relação entre o medo e a coragem, exposta acima, é sustentada por fatos posteriormente verificados nesta dissertação, onde serão analisadas situações em que o medo apresenta-se tanto como um elemento responsável por influenciar o guerreiro a praticar ações vergonhosas, como a fuga – levando-o com isso ao caminho da desonra - como também o

elemento responsável pela *τιμή* (*timē*, “honra”) visto que sem o medo não existe coragem, mas ignorância, falta de percepção do perigo, loucura, inconsequência.

Assimilada a riqueza e a importância que o medo traz para constituição não apenas do herói, mas da narrativa em si e a sua função bivalente, já que esta emoção tornar-se-á responsável tanto pela covardia (*φύξιλις*, *phýxelis*) como pela coragem (*ἀνδρεία*, *andréia*) enobrecedora, faz-se necessária uma análise dos discursos contidos na *Iliáda* que será eficaz apenas se houver uma prévia e criteriosa exposição do contexto cultural em que estão inseridas as cenas onde o medo está relacionado a Heitor. Cumprindo estas condições será possível construir integralmente uma análise desse sentimento que tanto contribuiu para caracterizar o herói homérico, a cultura grega e também a humanidade que se inspirou nestes modelos ao longo da História.

A escolha da figura de Heitor para que fosse feita a análise do sentimento de medo implicou na relação conveniente que o tema da dissertação possui com esta personagem. Afinal, como foram avaliadas as diversas facetas que o sentimento do medo pode apresentar, expondo seu caráter multilateral e polivalente, foi necessário encontrar um personagem da narrativa que atendesse a várias situações onde o medo se expressasse. Sendo assim, Heitor é o guerreiro didaticamente mais adequado para servir de exemplo no corpus do trabalho, pois apresenta-se como um dos heróis mais completos da galeria de heróis homéricos em relação aos campos em que mostra-se atuante: bélico, doméstico, político.

Ao expor as cenas em que o sentimento de medo aparece no texto de Homero relacionado a Heitor foi fundamental levar em consideração para a análise as variações semânticas que o medo apresenta na língua grega. Como por exemplo, a diferença significativa que os termos *φόβος* (*phóbos*, “medo involuntário”) e o *δέος* (*déos*, “receio voluntário”) possuem entre si. E, por fim, evidenciar se existe uma relação entre esses termos e a situação em que eles foram utilizados, se esta escolha lexical contribui ou não para o melhor entendimento do contexto em que ela está inserida.

Uma vez que o medo pode ser identificado por sintomas fisiológicos e expressões corporais, esta dissertação trabalhou também com verbos que indicam manifestações físicas resultantes de um intenso terror que Heitor sentiu ou fez algum herói sentir, registros como: *τρόμος* (*trómos*, “tremor, estremecer”), *στήθεσσι πάτασεν* (*stēthessi pátassen*, “coração palpitante, acelerado”), *ρίγέω* (*rhigéō*, “sentir calafrios, arrepiar-se”), *ἀποστρέψησιν* (*apostrépsēisin*, “recuar, afastar-se do combate”) e *ὑπέτρεσαν* (*hypétresan*, “debandada, dispersar”).

Para a interpretação das cenas, vale ressaltar novamente a necessidade prévia de trazer elementos que exponham os fatores culturais que constroem o medo e estão envolvidos na avaliação do guerreiro homérico. Apenas deste modo será possível compreendê-lo, entrando no mundo de valores da Grécia antiga, por meio de análises feitas por Aristóteles e interpretações de críticos contemporâneos que delimitaram e colocaram em evidência uma grande variedade de leituras que dialogam entre si e com as cenas consagradas da *Iliada*, onde Heitor expõe sentir medo. Fato que acaba construindo na personagem uma imagem humanizada que ecoa no leitor a ponto de causar empatia pelo guerreiro

Tal empreitada culminou na escolha da tradução de Frederico Lourenço (2014), pois esta possui um caráter que privilegia o significado dos versos, evitando um tangenciamento ou afastamento do texto original em grego que, geralmente, ocorre devido à preocupação com a métrica ou a rima, como é possível encontrar em vários outros tradutores. Deste modo, tem-se uma tradução em versos livres que prima pelo conteúdo, algo totalmente necessário já que esta dissertação trata de analisar cenas e verbetes específicos.

As citações em grego da *Iliada* foram retiradas da edição Oxford University Press (1920). As demais passagens em grego das obras de Hesíodo e Aristóteles foram retiradas das edições bilíngües citadas na referência bibliográfica desta dissertação.

A estrutura do trabalho apresenta-se da seguinte forma: os primeiros cinco capítulos desta dissertação se empenharam em mostrar quem é Heitor, como atua na narrativa e em quais âmbitos ele é participativo, evidenciando sempre os valores que o conduzem e a sociedade responsável por construir esses valores.

Os capítulos seis e sete foram responsáveis por conceituar a emoção trabalhada neste texto, ou seja, o medo.

E, finalmente, a partir do capítulo oito até o onze houve a exposição e análise de cenas da *Iliada* que apresentam Heitor relacionado ao medo. Este último conjunto de capítulos da pesquisa estará incumbido de comprovar tudo o que foi exposto anteriormente a respeito de Heitor e do medo e como ambos se relacionam. Para tanto será importante trazer informações semânticas a respeito dos termos em grego relacionados ao conceito de medo, contextualizando as cenas selecionadas.

Vale enfatizar que houve um diálogo entre os capítulos abordados que representam o alicerce desta pesquisa, configurando no trabalho três básicas ramificações. Deste modo, a *Contextualização* interligou-se com a *Conceituação* e com a *Análise das Cenas*. Cada qual, entretanto, gerou subdivisões que já foram enunciadas em parágrafos anteriores.

Por isso, para que fosse possível elaborar a conceituação do medo houve uma combinação dos recursos lingüísticos do idioma grego, concedida por dicionários etimológicos e de mitos encontrados em autores como Chantraine (2009), Bruñel (2005) e Bailly (2000). E uma base teórica fundamentada nos estudos de obras clássicas pertencentes a Aristóteles e Platão, bem como pesquisas mais recentes como as de Delameau (1989), Loraux (1989), Cairns (2002), Konstan (2006), entre outros, todos amparados por diálogos socráticos que tratem do medo e por obras históricas como as de Tucídides que possibilitam um contato maior com a cultura grega, contextualizando-a.

Este trabalho considerou também estudos literários expostos por Zaborowski (2002) que tratam da temática da cognição, conferindo um diálogo ou contraposição básica com o pensamento da Grécia homérica e socrática. Todos estes recursos citados, que configuram o contexto cultural, foram fundamentais para que esta dissertação pudesse elaborar a análise lingüística das cenas em que o medo está relacionado a Heitor.

A disposição apresentada no texto foi feita intencionalmente a fim de assimilar gradativamente a função do medo em glorificar Heitor, evidenciando como esta emoção apresenta-se com ambigüidade, podendo trazer não apenas conseqüências ruins para o herói, mas sendo benéficas a ele e com isso apresentando um desempenho que reflete a natureza híbrida dos ilustres mortais representados na narrativa homérica.

1. Contextualização do mundo homérico

1.1 Heitor polivalente

O herói troiano é conhecido por atuar na narrativa em vários âmbitos que serão fundamentais para construir o seu perfil. Deste modo, é necessário detalhar cada atmosfera que o Priamida esteve presente de forma ativa.

Heitor é o maior guerreiro de Tróia, general do exército, responsável por disseminar terror entre os Aqueus, tornando-se a grande ameaça que poderia frustrar os planos de Agamenon em conquistar a cidade de Tróia e recuperar a cativa Helena.

O príncipe Troiano é caracterizado por ser o herói do dever e comprometimento com a pátria (XV, 494-499), sendo assim, há momentos em que ele é inflexível e severo nas críticas quando se depara com soldados ou cidadãos na narrativa que evidenciam temor e covardia. Como ocorreu com Polidamante, o adivinho, que foi censurado pelo Domador de Cavalos devido a uma profecia que obrigaria o exército troiano a retroceder diante do inimigo.

"Polidamante, isto que tu dizes já não me agrada:
sabes conceber outro discurso melhor que esse!
Mas se na verdade foi a sério aquilo que disseste, então
não há dúvida de que os deuses te deram cabo da mente.
Tu me dizes para esquecer de Zeus tonitruante
os conselhos que ele próprio me deu e a que inclinou a cabeça!
Tu dizes-me para obedecer as aves de longas asas,
a que não volto o rosto nem dou importância,
quer voem para direita, para a Aurora e o sol,
quer voem para a esquerda, para a escuridão sombria.
Obedecemos antes à deliberação do grande Zeus.
ele que rege todos os mortais e imortais.
Há um portento que é o melhor: combater pela pátria.
Porque razão tu receias a batalha e a refrega?
Pois se nós, os outros, fomos todos mortos
nas naus dos Argivos, não corres o risco de morrer,
já que o teu coração não é belicoso nem firme na luta.
Mas se te afastares da luta, ou se com palavras
convenceres outro a desistir do combate,
logo golpeado pela minha lança perderá a tua vida."
(XII, 231-250)

Neste ponto da narrativa, Heitor foi capaz de immortalizar o sentimento de patriotismo por meio da afirmação de que é honrado lutar e morrer pela pátria, conceito que influenciou

não apenas a Grécia Homérica, mas também todo o ideário da infantaria da Grécia Arcaica, Clássica e Helenística. Fato que outorgou a literatura um caráter didático e paidêutico.

A troca de presentes após o combate com Ajax (VII, 303- 306) mostra que Heitor é um guerreiro honrado e reconhecido não apenas pelos seus compatriotas, mas também por um dos maiores guerreiros Aqueus, o filho de Télamon. Considerando que os heróis eram medidos pelos níveis dos seus inimigos, caracterizando uma cultura agonística, é possível afirmar que Heitor era um guerreiro extremamente habilidoso por tirar a vida de muitos heróis Aqueus e rivalizar com guerreiros como Ajax, Odisseu, Diomedes e Aquiles.

No âmbito doméstico, observa-se um Heitor igualmente honrado e disciplinado, não poupando nem mesmo seu irmão Páris de críticas severas por encontrá-lo desfrutando do aconchego de sua casa e da presença de Helena, enquanto a guerra ocorria e os Troianos morriam:

“Estranha Criatura! Não te fica bem estares para aí amuado.
As tropas morrem em torno da cidade e da íngreme muralha,
em combate; e é por ti que a guerra e o grito da refrega
lavram em voltam da cidade. Tu próprio te zangarias com outro
qualquer que visses a tentar retirar-se da guerra odiosa.
Vá, levanta-te, antes que a cidade se abraze em fogo ardente.”

(VI, 326-331)

Heitor, no entanto, não deixa de amar seu irmão e criar expectativas para que ele se torne um homem e guerreiro honrado, apesar de repudiá-lo por agir de forma desonrada ao trazer Helena para Tróia e com isso ultrajar a tradição do respeito ao hóspede, além de ver em Páris um homem que não age de acordo com a educação guerreira, expondo-se e expondo seus compatriotas troianos ao ridículo constantemente, graças a cenas como a que foge de Menelau durante um duelo (III, 30-36). Abaixo, versos que comprovam o sentimento de desprezo e preocupação que Heitor tinha por Páris Alexandre:

Estranha criatura, nenhum Homem no teu perfeito juízo
amesquinharia o teu desempenho no combate, pois és corajoso.
Mas é de propósito que te desleixas e não mostra vontade.
E por isso sofro no meu coração, quando a teu respeito ouço
injúrias da parte dos Troianos, que por tua causa muito sofrem.

(VI, 521-526)

Além disso, embora não concordando com o rapto de Helena (III, 46-51), Heitor em nenhum momento tratou a hóspede com rudeza, demonstrando com isso a nobreza que

possuía: “Não me mandes sentar, Helena, amável embora sejas: / não me convencerás.” (VI, 360-361)

Com a esposa, Andrômaca, Heitor mostra-se amado e respeitado; ela teme pela vida de seu marido que considera pai, mãe e irmão (VI, 429-430), uma vez que todos já estavam mortos e os homens, por sinal, pelas mãos de Aquiles. A esposa de Heitor vai além e fala que a causa da ruína do mesmo será a coragem:

Mas Andrômaca aproximou-se dele com lágrimas nos olhos
e, acariciando-o com a mão, chamou-lhe pelo nome:
“Homem maravilhoso, é a tua coragem que te matará!
Nem te compadeças desta criança pequena nem de mim,
Desafortunada, que depressa serei a tua viúva. (VI, 405-408).

Heitor na presença de seus pais mostra-se religioso e disciplinado em duas cenas com Hécuba e Príamo, respectivamente, onde o Domador de cavalos utilizou a natureza inibitória de sua educação para recusar fazer libações aos deuses com Hécuba e pedir para que ela, ao invés de lhe oferecer vinho, fosse rezar no templo de Atena (VI, 253-285). E em relação a Príamo, Heitor utilizou a mesma educação heróica para não se render às súplicas do pai, evitando com isso refugiar-se de Aquiles e abrir mão do combate:

Heitor, não me fiques aí, meu filho, à espera daquele homem,
isolado sem ninguém que te ajude, para que não encontres
logo a morte, subjugado pelo Pelida, que é muito mais forte que tu,
homem cruel e duro. Quem me dera que pelos deuses fosse ele
amado como é por mim! Rapidamente os cães e abutres
o comeriam, jazente. E um terrível sofrimento partiria da minha alma.
(XXII, 38-44)

Por fim, em relação ao âmbito político, é possível encontrar Heitor como figura participativa e fundamental nas assembléias que decidiram o futuro da guerra, bem como o representante do exército troiano, assumindo a função não apenas de guerreiro, mas de apaziguador de interesses, já que em muitos momentos os aliados ameaçavam abandonar a guerra por criticarem as prioridades do Priamida. Deste modo, Heitor em muitos momentos era criticado por diversos personagens como Glauco (XVI, 538- 547), Polidamante (XII, 210-215) e por Sárpedon, como visto a seguir:

“Heitor, onde está a força que tinhas antigamente?
Afirmava que sem hostes nem aliados defenderias
Sozinho a cidade, com teus irmãos e cunhados!
Pois agora nenhum desses consigo ver nem descortinar,

mas amedrontam-se como cães receosos de um leão.
Nós é que estamos lutando: nós que somos aliados!
Na verdade, embora aliado, para cá vim de muito longe:
Pois é a Lícia, junto dos torvelinhos do Xanto,
Onde deixei a esposa amada e meu filho ainda pequeno,
E muitos haveres, os quais cobiça quem deles está privado.
Todavia incito os Lícios e pela minha parte estou desejoso
De lutar contra um homem, embora aqui não possua nada
Que os Aqueus pudessem carregar ou levar para longe;
Mas tu estás aí parado, nem ordena às outras hostes;
Que se detenham para proteger as suas mulheres.
Como que tomados pela trama de um fio inelutável,
Oxalá não vos torneis espólio e presa de homens inimigos,
Esses que depressa destruiriam a vossa cidade bem habitada!
É a ti que cabe velar por tudo isto de dia e de noite,
Suplicando aos comandantes dos famigerados aliados
Que jamais arredem pé, para evitares uma forte censura”

(V, 472-492)

A cena acima evidencia a que ponto Heitor estava envolvido com a guerra, cobranças que construía uma trama de valores complexos e foram responsáveis por sufocar o príncipe troiano a ponto de contribuírem na decisão de Heitor em não retornar aos muros por temer lidar com as críticas que poderiam ser direcionadas a ele (XXII, 99-100).

1.2 Sobre Heitor, o seu percurso narrativo e os elementos motivadores do medo

1.2.1 Os epítetos de Heitor e a construção de sua identidade.

O “Domador de Cavalos” é um dos epítetos relacionados a Heitor, a expressão se refere as suas habilidades na equitação: domar o animal representante da cidade de Tróia, o cavalo.

A experiência concedida por esta prática fez com que Heitor adquirisse habilidades extraordinárias relacionadas à velocidade, pois era preciso agilidade para controlar esses animais. Este fato ficou evidente no canto XXII (136-138) da *Ilíada*, onde o príncipe troiano viu-se obrigado a fugir de Aquiles, este último por sua vez, conhecido como “Aquiles de Pés Ligeiros”, não foi capaz de alcançar Heitor nesta corrida de vida ou morte.

O principal epíteto referido a Heitor será "Heitor do Elmo Faiscante" (Inocência, 2008, p.257), o elmo apesar de ser uma característica ímpar do herói, fazendo-o ser reconhecido e

temido no campo de batalha, ficou em maior evidência graças à cena em que o herói se despede de sua família e seu filho Astíanax assusta-se com os penachos do acessório:

Assim falando, o glorioso Heitor foi para abraçar o seu filho,
mas o menino voltou para o regaço da ama de bela cintura
gritando em voz alta, assarapantado pelo aspecto de seu pai amado
e assustado por cauda do bronze e da crista de crinas de cavalo,
que se agitava de modo medonho da parte de cima do elmo.
Então se riram o pai amado e a excelsa mãe:
e logo da cabeça tirou o elmo o glorioso Heitor,
e deitou-o, todo ele coruscante, no chão da casa.
Em seguida beijou e abraçou o seu filho amado
(VI, 465-474)

Heitor também será reconhecido com o nome Priamida, *Πριαμίδης* (*Priamídēs*, “filho de Príamo”) vale destacar que o sufixo na língua portuguesa para indicar a filiação é a terminação *-ida* - equivalente a *-ίδης* no grego. Desta forma, tem-se o significado “filho de Príamo”, assim como o epíteto de Aquiles - “Pelida ou Peleida”, significa filho de Peleu.

Em relação a esses dois heróis citados, Antonio de Pádua Pacheco (2009, p.38) defende que Heitor era apenas um humano e Aquiles um semideus, por estes motivos a ordem deveria ser conservada e Heitor deveria sucumbir diante de Aquiles. Contudo, o *Dicionário de Mitos Literários* de Pierre Brunel (p. 468-469) expõe que o pré-requisito para ser um herói - *ἥρωας* (*hērōs*) - é possuir descendência divina ou aproximação com os deuses, por meio da linhagem real, fato que leva à conclusão de que Heitor também possui consangüinidade com os deuses, uma vez que era filho de Príamo, o rei de *Illion* e descendente de Dardano, filho de Zeus. A relação divina pode ser observada no excerto abaixo:

A análise das epopéias ou dos fragmentos épicos leva a discernir sob as variações de um tema fundamental: a manifestação cada vez mais flagrante do herói por nascimento sucessivos até o seu nascimento imortal. O relato é ritmado pela alternância nascimento-morte-renascimento. O herói nasce em geral de pais ilustres: seu pai, ou mãe, é de natureza divina (Hércules, Aquiles); ou pelo menos, seus pais são de reflexos terrestres da divindade: reis, príncipes, seres próximos dos deuses. (BRUNEL, 2005, p. 468-469)

Portanto, torna-se evidente que Heitor também possuía um parentesco divino com um deus.

Na *Ilíada* não são hegemônicos os casos nos quais os fatores que motivam o medo estão relacionados à covardia (*φύξιλις*, *phýxelis*). Em muitos momentos da narrativa, o medo

relaciona-se à tentativa de evitar a desonra, como será exposto posteriormente, ou ao zelo que o guerreiro possui com a sua pátria e seus parentes, visto que um herói também é um guardião. Este tipo de medo é traduzido pelo termo *αἰδώς*¹ (*aidōs*), o medo voluntário e reverencial. Sendo assim, é necessário entender quais são as prioridades de um guerreiro com a envergadura de Heitor, devido a sua importância fundamental na *Ilíada*, tanto no âmbito bélico como no social.

Pode-se afirmar que o herói homérico é fiel a sua *ἀρετή* (*arête*), ou seja, a excelência guerreira, deve ser um *καλός και αγαθός* (*kalós kai agathós*); por isso, verifica-se a amplitude que o termo *αἰδώς* (*aidōs*) é capaz de alcançar, pois temer perder a honra significa evitar a degradação e prezar pelos objetivos que o herói persegue por toda a sua vida, a glória e fama provinda de grandes proezas, conhecida pelo termo *κλέος* (*kléos*).

Heitor é um guerreiro dotado de diversas habilidades que não se limitam ao combate bélico, dentre elas, deve-se destacar a sua capacidade de tomar decisões corretas, respeitando as leis divinas e humanas, agindo de forma moderada e razoável, sendo desta forma considerado um comandante confiável e dotado de *μητις* (*mētis*), ou seja, alguém capaz de escutar e dar bons conselhos devido ao bom senso. Característica que *a priori* é símbolo da divindade Palas Atena.

Deste modo, Heitor tornou-se um herói respeitado por seu exército e pelos aliados que vieram em socorro a Tróia; contudo, estes benefícios trouxeram também ao Priamida responsabilidades em delegar ordens e dar conselhos as tropas, de modo que um pequeno erro poderia ceifar a vida dos heróis de sua pátria e dos estrangeiros.

A grandiosidade e importância que Heitor assumiu durante a guerra levou o mesmo a equiparar-se ao maior dos Aqueus, Aquiles. Este antagonismo ficou representado para além do âmbito mortal, pois, da mesma forma que Heitor equiparava-se a Aquiles, as divindades protetoras dos dois - Apolo e Atena - se opunham intensamente no âmbito olímpico durante todo o cerco a Tróia. Atena buscava destruir Tróia, enquanto Apolo a protegia.

Atena e Apolo foram tão intensos em suas interferências no âmbito mortal que as mortes de Heitor e Aquiles podem ser consideradas como resultantes da participação direta destes deuses. Atena no momento em que incita Aquiles para atacar Heitor afirma que devem ser eles dois a vencer o combate contra o Priamida, (XXII 216-218), da mesma forma que o crédito pela morte de Aquiles é dado não apenas a Páris, mas a Apolo também, como Gregory Nagy expõe abaixo:

¹ Este termo será trabalhado no subitem 4.5 desta dissertação.

E de fato, assim como Páris e Apolo são nomeados na *Iliada* como os assassinos de Aquiles (XIX, 416-417, XXII, 359-360), logo a morte de Heitor também é descrita como sendo causada por Athena realmente, embora Aquiles e sua lança serviram de instrumento para ela (XXII 270-271, 445-446). Athena não só intervém no duelo de Heitor e Aquiles (veja especialmente XXII 222-223, 275-277, 298-299); mas ela ainda diz que Aquiles e ela são aqueles que vencerão Heitor² (XXII 216-218). (NAGY, 1999, p.143)

Palas Atena, por ser uma deusa ardilosa e astuta, traçou um plano que prejudicou uma das características mais importantes de Heitor, senão a maior dele, que foi justamente sua *μῆτις* (*mētis*) ao fazer com que o mesmo fosse enganado e pensasse que estava sendo auxiliado por Deifobos durante o combate contra Aquiles.

Contudo a *μῆτις* (*mētis*) de Heitor já estava em decadência, pois o mesmo havia deixado de seguir os conselhos do adivinho da cidade, pouco antes no canto (XII, 241-250) ao saber do retorno de Aquiles e não recuar para as muralhas.

Apesar destes erros causados por uma falta de percepção, por uma cegueira natural da condição humana, afinal diferente dos deuses, Heitor não possuía um olhar capaz de ver o futuro, o Priamida era considerado o grande herói protetor e símbolo da cidade de Tróia e ao sucumbir diante de Aquiles assumiu naquele momento um posto tão elevado quanto o do próprio Pelida, ou talvez maior, pois conquistou aquilo que todo herói homérico busca, a bela morte em combate, algo que Aquiles conquistaria posteriormente.

O ato de Heitor pode ser encarado como grandioso porque mesmo sabendo que Atena estava ao lado de Aquiles e lograria toda tentativa do Priamida de terminar o combate vitorioso (Canto XXII), Heitor escolheu - e esta escolha consiste entre os dois bens mais valiosos de um homem e herói - entre a vida e a morte gloriosa, sendo esta última alcançada graças à determinação do príncipe de Tróia em controlar seu medo e não fugir:

Com Palas Atena protegendo Aquiles contra a lança de Heitor, o Priamida percebe-se logrado pela deusa. Compreendendo que sua hora chegara, Heitor

² And indeed, just as Paris and Apollo are named by the Iliad as the killers of Achilles (XIX 416-417, XXII 359-360), so also the death of Hektor is described as being actually caused by Athena, albeit with Achilles and his spear serving as her instrument (XXII 270-271, 445-446). Athena not only intervenes overtly in the final duel of Hektor and Achilles (see especially XXII 222-223, 275-277, 298-299); she even says that Achilles and she are to be the ones who vanquish Hektor (XXII 216-218).

decide pelo ato digno da bela morte a ser lembrada para a posteridade. Um herói não pode morrer sem glórias, mas com a realização de feitos gloriosos, para as gerações futuras, para que elas aprendam. Como diz Jean-Pierre Vernant, “a pronta morte, quando ela é aceita, possui a sua contrapartida: a glória imortal, a que a gesta heroica celebra” (1989, p.49) Heitor, convencido de que não poderá matar Aquiles escolhe a bela morte, pois não há outra opção para o guerreiro, o herói que deseja obter renome e, a partir daí, a glória. (JÚNIOR, 2007, 15-16)

Segundo Walter Burkert (1985, p.399), na tradição firmada pela *Ilíada* não existe distinção entre o culto dos heróis e o culto dos deuses, entretanto quando mortos, os heróis passam a exercer de forma mais aguda a função religiosa de protetores de sua cidade e representantes de seu povo, tendo, portanto, uma prática desprendida a sua figura e a seu túmulo, ou seja, um culto póstumo.

Gregory Nagy (2013, p.110) acrescenta que os heróis em momentos extremos da guerra, no fragor do combate e ao enfrentarem obstáculos que os deixam frente a frente com a morte, acabam se assemelhando em força e aparência a uma divindade, ou seja, a um *daimon isos*, expressão que significa ‘igual’ [*isos*] a uma ‘força super-humana’ [*daimoni*]. Heitor neste caso preenche ambos os requisitos, pois em muitos momentos se aproxima da morte e retorna de forma impetuosa para o combate, ceifando a vida de muitos Aqueus, como pode ser evidenciado no canto XII (462-467) tornando-se quase onipotente, além disso, completa sua condição de *daimon* ao morrer em combate pelas mãos de Aquiles (XXII).

Diante destes fatos urge destacar a existência de novas correntes da crítica literária que elaboraram uma releitura da *Ilíada* e defendem que ela se concentra em Heitor e sua glorificação pela morte, fato que pode ser encontrado em trabalhos como os de Milton Marques Júnior (2013) – *A Ilíada ou a Glorificação de Heitor* ou mesmo na obra de James M. Redfield (1975) – *Nature and Culture in the Iliad the Tragedy of Hector*. Deste modo, é importante expor que há um embate entre duas correntes: uma mais recente, já mencionada, que defende Heitor como sendo o grande herói da narrativa e outra com mais tempo de vida que defende Aquiles como o protagonista.

Dentre os estudos tradicionais é plausível destacar o argumento de que os troianos cometeram o maior erro que a cultura permitiria aceitar naquela época, o de ultrajar um hóspede, desta maneira, os troianos - apesar de falarem grego - eram vistos sob uma ótica de distanciamento, de ruptura de alteridade, uma vez que os gregos se avaliavam e se identificavam por intermédio da prática e do seguimento das tradições. Este distanciamento

serviu como recurso para colocar os troianos como o lado oposto da guerra, uma vez que não havia distinção em relação ao idioma utilizado entre os exércitos.

Desse modo, a alteridade entre gregos e troianos, na *Ilíada*, se dá pelo fato de eles serem inimigos um do outro. Maria do Céu Fialho, em seu artigo *Rituais de cidadania na Grécia Antiga*, percebe que “(...) a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio – o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento” (FIALHO, 2010, p. 114). Levando-se em consideração que a causa mítica da guerra de Troia foi, justamente, uma infração de código de comportamento, essa questão se torna relevante para que o troiano seja reconhecido como o Outro dentro da cultura helênica. Além disso, a palavra outrora mencionada, *barbaróphonos*, foi utilizada justamente para os aliados dos troianos. Troia, por localizar-se na Ásia Menor, possui vínculos mais estreitos com os povos orientais (como os hititas, por exemplo) do que com os próprios gregos do Peloponeso. Distinguir linguisticamente (e, portanto, culturalmente) os aliados do inimigo, também é afastá-los de uma identidade aqueia.

(CARDOSO, p.5)

Esta vertente mais tradicional de estudos homéricos inclusive coloca o funeral de Heitor como uma estratégia para lembrar-se da supremacia de Aquiles e fazer com ele fosse ainda mais enaltecido e visto como vitorioso.

O argumento de que a *Ilíada* é a favor dos troianos porque termina com o funeral de Heitor é inconsistente ao pensarmos, por exemplo, no modelo de belo morto de Teodoro Rennó Assunção. Para esse autor, o que importa não é morrer em batalha, mas matar. Desse modo, podemos pensar que o episódio do funeral de Heitor, o qual encerra a série de desdobramentos da cólera de Aquiles, é a máxima expressão desta, uma vez que Aquiles que matou Heitor. Assim quem está sendo de fato, rememorado, é Aquiles e não Heitor. (CARDOSO, p. 6)

Segundo Renata Cardoso, se houve momentos em que o exército Troiano foi superior ao Aqueu isto apenas ocorreu para valorizar ainda mais a vitória troiana, visto que quanto maior a habilidade do inimigo, maior será a honra quando o mesmo for subjogado, como ocorre individualmente quando se fala de Heitor e dos demais guerreiros Troianos.

Contudo, o exército troiano não é tratado como um exército fraco, desprovido de *areté*, indigno de ganhar uma batalha. Isso acontece porque a desvalorização do inimigo implica em uma vitória fácil: se os troianos fossem patéticos, completamente fracos, a vitória aqueia não teria sido tão

valorosa, tão memorável. É necessário valorizar o inimigo para que a vitória sobre ele seja mais gloriosa.

(CARDOSO, p.6)

Após estas exposições, vale lembrar que não é discutido nesta dissertação se Heitor poderia equivaler a Aquiles em relação à habilidade em combate, pois, sabe-se que Aquiles era superior, Aquiles era um guerreiro mais completo que o Priamida. Entretanto, deve-se levar em conta que o herói homérico é formado por dois âmbitos, o belicoso e o âmbito da tradição, do respeito às normas sociais, um fator no qual Heitor se sobrepunha aos demais guerreiros e o fazia ser amado pelos deuses. Heitor até em seu último momento, por exemplo, primou pelos valores coletivos de sua sociedade, sugerindo a Aquiles um respeito mútuo, cabendo ao vencedor devolver o corpo do guerreiro que fosse derrotado:

Mas agora invoquemos os deuses como testemunhas:
serão os melhores garantes e guardiões do nosso acordo.
Não profanarei vergonhosamente o teu cadáver, se Zeus
me der força para te vencer e eu te privar da vida.
Mas depois de ter despido das armas gloriosas, ó Aquiles
restituirei o cadáver aos Aqueus. E tu faz o mesmo.”

(XXII, 254-259)

Além disso, a exaltação do inimigo para engrandecer a vitória dos Aqueus como exposto por Cardoso (p. 6), não foi o único objetivo de Homero, visto que se o fosse, bastava limitar-se as qualidades de Heitor em combate, retendo os acontecimentos da narrativa ao campo de batalha, ou expor a igualmente poderosa infantaria troiana, como é possível observar nos versos abaixo:

“Porém sob o ímpeto de Ares e de Heitor equipado de bronze
os Argivos nem volviam em direção às escuras naus,
nem mantinham a posição no combate, mas iam recuando
cada vez mais, assim que ouviam estar Ares entre os Troianos”

(V, 699-702)

Também não seriam necessárias, se o único objetivo de Homero fosse enaltecer os Aqueus, as ricas descrições do cotidiano dos habitantes de Tróia, do ambiente palaciano e das relações entre Heitor, seus familiares e os demais membros da realeza:

Quando tendo atravessado a grande cidadela, chegou
às Portas Esqueias, através das quais ia a sair para a planície,
eis que correu ao seu encontro a esposa generosa,
Andrômaca, filha do magnânimo Eécion-
Eécion, que habitava sob a arborizada Placo,
Em Tebas Hipoplácia, onde regia os Cilícios:
E era a sua filha que desposara Heitor armado de bronze
Ela veio ao seu encontro, e com ela vinha a criada
segurando ao colo o brando menino tão pequeno,
filho amado de Heitor, semelhante a uma linda estrela,
a quem Heitor chamava Escamândrio, embora os outros
lhe chamassem Astíanax; pois só Heitor era baluarte de Ilíon.

(VI, 392- 403)

Seguindo com o raciocínio, se aumentar o poder do inimigo fosse uma estratégia unicamente funcional para conceder glória aos Aqueus, como as correntes tradicionais defendem, não haveria necessidade de expor a relação de compromisso entre Heitor e os exércitos estrangeiros aliados a Tróia, como se pode evidenciar através da responsabilidade delegada ao Priamida em relação à morte de Sárpedon (XVII, 140-155), dos laços familiares entre os guerreiros que protegiam uma cidade evitando não apenas morrerem, mas zelando pelas famílias que ali viviam e estavam passando por momentos de pânico por se encontrarem cercadas pelo exército inimigo.

E, por fim, não haveria motivo de Homero expor a tradição religiosa dos Troianos (algo encontrado em cantos como o VI), caso fosse considerada apenas a teoria de que o aedo tinha como objetivo unicamente ampliar a vitória dos gregos por meio da exaltação da capacidade do inimigo.

Quando chegaram ao templo de Atena na acrópole,
abriu-lhes a porta Teano de lindo rosto,
filha de Cisseu, esposa de Antenor domador de cavalos:
pois foi ela que os Troianos fizeram sacerdotisa de Atena.
Levantaram todas as mãos a Atena com grito ululante;
e Teano de lindo rosto pegou na veste
e deitou-se nos joelhos de Atena de belos cabelos,
assim rezando à filha do grande Zeus:
“Excelsa Atena, custódia da cidade, divina entre as deusas!
Quebra a lança de Diomedes e concede que ele tombe
de cabeça à frente das Portas Esqueias, para que
de imediato sacrifiquemos doze vitelas com um ano,
inexperientes do acicate, na esperança de que te compadeças
da cidade, das esposas dos Troianos e seus filhos pequenos.”

(VI, 297-309)

Portanto, para exaltar o inimigo a fim de exaltar a vitória, como defendida pela corrente mais tradicional, seria necessária apenas uma descrição do âmbito bélico e não esta contextualização e detalhamento da vida dos habitantes de Tróia. Isso teve como consequência um reflexo direto no leitor da *Ilíada* ou o público ouvinte desta narrativa, fazendo com que o mesmo sentisse empatia pela cidade, se identificasse com os medos de Heitor e com os seus erros e acertos durante sua participação na guerra.

Além da empatia sentida, todo o leitor atento da *Ilíada* é capaz de abstrair os valores passados por Heitor que, como já aludido, primava pela tradição e, com isso, exercia um grande papel paidêutico ao público, expondo respeito ao inimigo, respeito à religiosidade nos momentos de libações aos deuses, a família e, principalmente, manutenção por meio do comedimento ao que os gregos entendiam como medida ideal, equilíbrio. Afinal, Heitor evitava cair em excessos e tentava sempre combater um dos principais erros presentes neste contexto, a covardia (*φύξιλις*, *phýxelis*), representada pelo medo em excesso, podendo surgir devido ao enfrentamento de guerreiros mais poderosos e acabar com o status que tanto o Priamida prezava: o de *Kalós Kai Agathós*.

Destarte, Heitor era um guerreiro frequentemente requisitado e cobrado pelos seus aliados e pelos deuses, para que demonstrasse postura adequada ao posto que ocupava, fato que pode ser encontrado nos trechos em que heróis e até mesmo deuses exigem que o Priamida protegesse seus soldados, como aquele encontrado do canto XVII (140-147), quando Glauco censura Heitor ou na passagem abaixo quando um próprio deus - Apolo - cobra de Heitor mais empenho:

“Heitor, que outro homem dos Aqueus alguma vez te receará?
Pois deixaste-te amedrontar por Menelau, que antes não passava
de um guerreiro afeminado. Agora, sozinho, arrastou um cadáver
dos Troianos, depois de ter abatido o teu companheiro fiel,
valente e entre outros dianteiros: Podes, filho de Eécion.”
Assim falou; e uma nuvem negra de dor se abateu sobre Heitor.
(XVII, 586-591)

Pode-se afirmar que ao defender seu status de herói, a postura de Heitor na narrativa foi ao mesmo tempo humana, por sentir medo, mas também sobre-humana por realizar atos que o glorificaram e o fizeram ser lembrado pela posterioridade. A realização de grandes feitos apenas foi possível graças ao surgimento da coragem, um sentimento que existe unicamente com a prévia existência do medo, que deve ser controlado, como será visto posteriormente.

Diante destas exposições, este trabalho considera a figura de Heitor como o foco da narrativa, sem ter a pretensão de decidir aqui qual dos heróis seria o protagonista da narrativa homérica. Posto isto, o estudo pretende comprovar que o Príncipe de Tróia foi capaz de atingir glória assim como Aquiles, desta maneira, explora-se a grandiosidade que Heitor adquiriu na obra.

Seguir-se-á com a releitura de James M. Redfield que defende que o tema da *Ilíada* não seria Aquiles, mas a sua ira, como os cantos iniciais evidenciam, e as conseqüências desta ira, algo que porventura faz com que os olhares sejam voltados para Heitor, uma vez que o Priamida é considerado como o principal alvo da ira de Aquiles.

Em meu esboço introdutório falei da história de Aquiles principalmente em relação aos motivos. Para o autor da *Ilíada*, entretanto, Aquiles é uma figura focal primária por causa da sua influencia sobre os eventos. O tema da história não é Aquiles, mas a sua ira (*menis*) e seus resultados:

Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida
(mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus
e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades,
ficando seus corpos como presas para cães e aves

(I, 2-5)

Uma vez que começamos a pensar nas conseqüências da ira de Aquiles, nos voltamos naturalmente para a história de Heitor, por Heitor ser o foco dessas conseqüências.³(REDFIELD, 1975, P.27, tradução nossa.)

Diante da afirmação de que a *Ilíada* concentra-se nas conseqüências da ira de Aquiles e não em Aquiles, entende-se que Heitor - o personagem que mais foi prejudicado pela fúria desmedida - é o herói que mais se glorificou, já que tornou-se o foco do canto e com isso passou a receber o devido reconhecimento e fama.

Visto consensualmente como o poema da fúria de Aquiles ou uma teomaquia, a *Ilíada* ganha na nossa interpretação mais uma definição: o poema da glória de Heitor. Resultado do que ocorre no Canto XXII,

³ In my introductory sketch I spoke of Achilles' story primarily in terms of its causes. For the author of the Iliad, however, Achilles is a focal figure primarily because of his effect on events. The theme of the story is not Achilles but Achilles' wrath (*menis*) its results:

That cursed wrath, which caused numberless pains to Achaens;
Many mighty spirits is sent to Hades
Of the heroes, and turned them into prey to dogs
And feast to birds. (I. 2-5)

Once we begin to think of the effects of Achilles' wrath, we turn naturally to the story of Hector, for Hector is the focus of those effects.

momento em que o maior herói troiano é morto e seu corpo é ultrajado por Aquiles. (JÚNIOR, 2013, p. 234)

Esta glória póstuma é almejada por todos os heróis e será a mesma que Aquiles alcançará posteriormente, como apresentado por Milton Marques Júnior:

Aos iniciantes nos segredos desse belíssimo poema, que vem encantando centenas de gerações, pode soar estranho que estejamos associando a glória à morte, mas dentro dos padrões de excelência e da virtude guerreiras a glória maior a que um herói poderia aspirar era a bela morte, morrer no campo de batalha, de modo que seus feitos fossem cantados pelos aedos para a posteridade, como exemplo de virtude guerreira. Cabe, portanto, a Heitor domador de cavalos essa glória. Aquiles terá de esperar o seu momento. (2013, p. 235)

1.2.2 Aquiles e Heitor

Para que seja possível uma compreensão exata dos valores que motivavam Heitor a comportar-se da forma como foi exposto na *Ilíada*, torna-se fundamental analisar o herói que representou a grande oposição física e moral do Domador de Cavalos, ou seja, Aquiles. Esta oposição entre Aquiles e Heitor está no mesmo nível daquele entre os sentimentos guiados pela *ὑβρις* (*hýbris*, “fúria, excesso”) e pelo *αἰδώς* (*aidōs*, respeito, comedimento), uma vez que foram principalmente estes termos que conduziram o Pelida e o Priamida, respectivamente.

Embora o capítulo anterior esteja explorando os elementos responsáveis por glorificar o Priamida, construindo um contraponto entre suas atitudes e o comportamento do Pelida, que em muitos momentos mostrou-se exagerado e não adequado a conduta de um guerreiro digno de ser chamado de herói, é de extrema e vital necessidade trazer aqui os elementos motivadores de Aquiles, para que esta dissertação não passe a interpretação equivocada de que Aquiles não mereça ocupar as primeiras posições na *Ilíada* quando o assunto é excelência bélica e nobreza.

Afinal, Aquiles é considerado o maior dos Aqueus presentes na guerra, o exemplo máximo de excelência para os demais guerreiros, pois demonstrava ser destro na batalha, ser capaz de subjugar o inimigo e com isso se impor, atitude que para Jaeger (2011, p.26) era sinônimo da conduta de membros da realeza homérica.

Portanto, sabendo que a *ἀρετή* (*aretē*) é avaliada no contexto bélico, fato evidenciado na obra Paidéia (2011) que trata da educação grega, infere-se que Aquiles - um guerreiro nato

- teria este termo totalmente envolto a sua figura, sendo reconhecido pelos demais heróis como um entusiasta da honra trazida pelo combate.

“A *areté* é um atributo próprio da nobreza. Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *areté* estavam inseparavelmente unidos” (JAEGER, 2011, p. 26).

A aristocracia homérica foi uma classe social composta apenas pelos melhores heróis e para ser melhor, segundo Finley (1998) era necessário que o guerreiro fosse o mais habilidoso no combate e o mais corajoso, o que enquadraria Aquiles nestas condições.

“Guerreiro” e “herói” são sinônimos, e uma cultura guerreira organiza-se em volta destes dois temas fundamentais: a coragem e a honra. A coragem é a virtude essencial do herói, a honra seu objetivo essencial. (FINLEY, 1988, p. 108)

Esclarecendo estas situações será possível analisar as proezas de Heitor sem que haja um receio de criar a impressão equivocada sobre as pretensões desta dissertação, que em nenhum momento estariam relacionadas à tentativa de sobrepor a figura de Heitor a de Aquiles, como maior guerreiro da narrativa, mas trabalhar especificamente com a glória de Heitor, validando-a e a utilizando para poder explicar as diversas manifestações do medo presente nesta personagem que é justamente o foco deste trabalho.

Após estes esclarecimentos e pontuando que ambos os guerreiros atingiram a glória seguindo, cada qual, o seu próprio caminho - *moira* - entende-se que o destino de Aquiles e Heitor estavam entrelaçados e por isso as ações tanto corretas quanto equivocadas que praticavam, partindo do ponto de vista da educação homérica, influenciavam diretamente no destino de ambos. O exemplo máximo dessa afirmação foi o momento em que Heitor matou Pátroclo (XVI, 821-823) e vestiu a armadura de Aquiles, este fato selou o destino do Priamida, pois culminou na volta do Pelida para o combate e, conseqüentemente, na morte de ambos, já que Aquiles também tinha o conhecimento que se retornasse a guerra morreria.

Do mesmo modo, entende-se que a intransigência de Aquiles perante Heitor ao recusar o acordo mútuo de respeito ao corpo do derrotado no combate (XXII, 260-267) foi uma postura que criou um contraste entre a boa conduta de Heitor como um *Kalós Kagathós* e a errônea atitude fruto da ira desmedida - *ὕβρις (hýbris)* - que o Pelida estava sentindo no momento.

Mas antes de focalizar o momento final de Heitor, deve-se começar desde o princípio da narrativa para compreender os motivos que fizeram Aquiles chegar ao estado colérico encontrado nos últimos cantos da *Ilíada*, afim de entender como o Pelida foi educado e tudo

aquilo que para ele era conveniente a fim de conquistar a glória imorredoura. Do mesmo modo, para que a análise se torne completa, deve-se compreender o que levou Heitor a ser glorificado, expondo todos os motivos que o fizeram ser chamado de protetor da pátria e guerreiro amado pelos seus compatriotas, mesmo tendo sido derrotado e tomando decisões equivocadas em determinados momentos.

Apenas desta forma será possível entender que tanto a glória de Aquiles quanto a de Heitor são frutos de personalidades complexas que passaram por dúvidas e questionamentos, algo que os aproxima dos homens, algo típico da mente humana que Homero tentou educar, utilizando as contradições e dilemas que os heróis apresentavam na narrativa e os aproximando aos nossos dilemas, fato que contribuiu para tornar justificável a conduta de ambos.

Como é possível observar nos versos abaixo, Aquiles sabia que encontraria seu fim durante o cerco à Tróia, pois foi esta a escolha que fez para atingir a glória imorredoura, desta forma, em seus atos não havia espaço para o respeito e para os acordos entre homens, já que ele fizera um acordo prévio com o destino, entregaria sua vida em troca da fama, da bela morte:

“Respondendo-lhe assim falou Tétis vertendo lágrimas:/ “Aí de mim, será rápido o teu destino, meu filho, pelo que dizes!/ Pois logo a seguir à de Heitor está a tua morte preparada”.
(XVIII, 94-96)

E em seguida a resposta de Aquiles em relação ao discurso de sua mãe:

O meu destino acolherei na altura em que Zeus
quiser cumpri-lo, assim como os outros deuses imortais.
nem a força de Hércules fugiu ao destino,
ele que mais amado foi pelo soberano Zeus Crônida.
Também a ele o destino subjugou, e a raiva malévola de Hera.
Do mesmo modo também eu, se igual destino me foi preparado,
haverei de fazer quando morrer. Agora escolho o glorioso renome.

(XVIII, 120-122)

Logo, toda tentativa de conciliação entre o inimigo e o Pelida era lograda, inútil, visto que o mesmo estava apostando o seu bem mais valioso, a vida em troca de renome. Aquiles estava inacessível, implacável e intransigente, por isso era avesso ao comedimento, ao *αἰδώς* (*aidōs*), este termo por sua vez e como já mencionado era característica máxima que definia Heitor.

Contudo, embora avesso ao comedimento e firme em suas decisões, Aquiles era apenas aparentemente imbatível emocionalmente, não se deve interpretar que na participação deste herói na *Ilíada* não havia espaço para o medo e para dor e conseqüentemente para a coragem, é importante evitar esta visão que constrói um personagem cujo maior traço seria a confiança, tendo em vista a definição encontrada na *Retórica* (2005) sobre homens confiantes.

Esta afirmação pode ser sustentada justamente pela premissa já citada em relação ao conhecimento prévio que Aquiles possuía sobre perder a vida durante o cerco à Tróia, pois foi destinado a isso. Logo sua intransigência iniciou-se devido a desvalorização de sua existência como guerreiro por parte de Agamenon, que retirou os espólios de guerra que Aquiles havia conseguido, colocando-o no mesmo nível de um simples soldado.

“Foge, pois, se é isso que o coração te impele a fazer!
Não te peço que fiques por minha causa. Junto de mim
outros há que me honram, sobretudo Zeus, o conselheiro!
De todos os reis criados por Zeus és para mim o mais odioso.
Sempre te são gratos os conflitos, as guerras e as lutas.
Se és excepcionalmente possante, é porque um deus tal te concedeu.
Vai-te para casa com as tuas naus e com os teus companheiros;
rege os Mirmidões. Pois de ti não quero saber,
nem me interessa a tua ira. E deste modo te ameaçarei:
uma vez que Febo Apolo me arrebatou Criseida,
mandá-la-ei embora numa das minhas naus e com companheiros
meus, mas irei depois à tua tenda buscar Briseida de lindo rosto,
essa que te calhou como prêmio, para que fiques a saber
quanto mais forte tu eu sou! Que doravante a outro repugne
declarar-se meu igual e comparar-se comigo na minha presença!”

(I, 173-187)

Além disso, como será explicado posteriormente, a consciência do perigo e da vulnerabilidade são fatores ímpares para dedicar ao herói o título de corajoso e não apenas um homem confiante, visto que a confiança pode ser causada por uma falta de percepção do perigo, deste modo Aquiles, totalmente ciente de seu não regresso ao lar após a guerra, detinha a coragem e a intransigência diante de acordos e diante das tradições, impedindo que o mesmo fosse comedido.

Por fim, impossível seria apresentar Aquiles como insensível, para isso basta lembrar do momento em que descobre que seu companheiro Pátroclo foi morto por Heitor, lembrar de seu choro emblemático e de sua subsequente fúria que o levaria a *ὑβρις* (*hybris*) e ao desrespeito as leis humanas e divinas ao ultrajar o corpo de Heitor.

Levantando com ambas as mãos a poeira enegrecida,
atirou-se por cima da cabeça e lacerou seu belo rosto.
Sobre a sua túnica perfumada caiu a cinza negra.
E ele próprio, grandioso na sua grandiosidade, jazia
estatelado na poeira e com ambas as mãos arrancava o cabelo.
As servas que Aquiles e Pátroclo tinham arrebatado como espólio
gritavam bem alto na angústia do coração e correram porta afora
junto do feroso Aquiles. Todas com as mãos batiam
no peito e a cada uma delas se enfraqueceram os joelhos.
Por seu lado Antíloco lamentava-se e chorava muitas lágrimas
segurando nas mãos de Aquiles, que gemia no seu glorioso coração
é que receava que com o ferro ele cortasse a própria garganta.
Medonho foram os gritos de Aquiles.

(XVIII, 23-35)

Por outro lado, Heitor era o homem que prezava pela proteção de sua estirpe e de sua terra, defendia Tróia e os heróis estrangeiros que vieram em auxílio à cidade, respeitava os deuses e as leis humanas, tinha por necessidade ser sábio e não cair em desmedidas durante a guerra, visto que suas atitudes refletiam no exército e qualquer erro poderia custar a vida de um companheiro e irmão de combate. Preocupava-se em ser respeitado por aqueles que defendia e pelo destino dos mesmos, uma vez que era filho, marido, pai, príncipe de Tróia e comandante de tropas, desta maneira, foi conhecido como o herói do comedimento, o herói do *αἰδώς* (*aidōs*), do respeito ao equilíbrio e ao bom senso.

Com isso, em vários momentos Heitor será encontrado fazendo alusão aos valores e a educação da sociedade em que ele vivia, a fim de manter uma postura que respeitasse tais atitudes e fizesse com que ele, seus parentes e os demais guerreiros subordinados a ele conseguissem cumprir as expectativas colocadas sobre a figura de um *kalós kai agathós*.

A estas responsabilidades que o *αἰδώς* (*aidōs*) implica, ou seja, em fazer com que o guerreiro cumpra as expectativas despejadas em sua figura, pode-se sintetizá-las nos momentos em que Heitor crítica a postura de seu irmão Páris que fugiu desonrosamente de Menelau, no canto III.

“Páris devasso, nobre guerreiro somente na cuidada aparência,
desvairado por mulheres e bajulador! Quem dera que não tivesses
nunca nascido, ou que tivesses morrido sem teres casado!
isso queria eu, pois seria muito melhor assim, em vez
de seres para todos motivo de censura e desprezo.
Na verdade rir-se-ão os Aqueus de longos cabelos,
ao pensarem que combates na linda de frente porque és belo
de corpo, a despeito de te faltar força de espírito e coragem.
Foi assim que partiste nas naus preparadas para o alto-mar,
navegando o mar depois de reunidos os fiéis companheiros,

e ao chegares a um povo estrangeiro trouxeste uma mulher bela
de terra longínqua, nora de homens lanceiros, como grande
flagelo para teu pai, para a cidade e para todo o povo,
mas para regozijo dos teus inimigos e para tua vergonha?
Não te agüentarias em combate contra Menelau dileto de Ares?
Ficarias a saber de que têmpera é o homem cuja linda mulher possuis.
De nada te serviria a lira ou os dons de Afrodite,
muito menos os teus penteados e beleza, estatelado no pó.
Mas os Troianos são mesmos uns covardes; se assim não fosse,
terias sido já apedrejado por causa do mal que praticaste.”

(III, 39-57)

Heitor, neste ponto, além de repudiar a fuga do irmão diante de um guerreiro, despreza também a atitude de Páris em ter roubado a mulher de Menelau, um homem potente, infringindo assim uma das grandes normas da sociedade daquela época, como já exposto, que era o respeito ao anfitrião que acolheu os Troianos, uma lei presente tanto no âmbito mortal quanto no divino. Heitor ainda defende que os cidadãos Troianos deveriam ter apedrejado Páris por tal atitude, como é possível evidenciar nos versos citados.

Segundo Redfield (p.113-114), Heitor demonstra possuir uma postura dinâmica que a todo o momento resiste a situações que podem levá-lo à desonra, ele não se rende ao medo, a fuga, e muito menos foge às responsabilidades para com seu povo em benefício de si. As habilidades de Heitor serão usadas a fim de salvar seu povo e mesmo quando insuficientes, não serão motivos ou justificativas para evitar o combate necessário durante a guerra. Nada melhor para ilustrar este fato do que os versos onde o herói clama pela ajuda do exército, exaltando a morte em combate para proteger a pátria, as mulheres e as crianças:

“Ouvi-me, ó raças numerosas dos aliados circunvizinhos!
Não foi porque procurei uma multidão ou dela precisasse
que aqui reuni cada um de vós das vossas cidades,
mas para que me salvásseis as mulheres e as pequenas crianças
dos Troianos dos Aqueus amigos de combater.
Com esta intenção depaupero o povo por causa dos dons
da comida com que aumento a coragem de cada um de vós.
Por isso ide agora direitos contra o inimigo e morrei
ou salvai-vos: pois é assim mesmo que se namora na guerra.”

(XVII, 220-228)

Páris, entretanto, mostra-se conformado com sua posição (XIII, 769-777), assume não ser um homem feito para guerra, no trecho mencionado, Heitor insulta-o de forma veemente e mesmo assim Páris não se demonstra inconformado com os adjetivos pejorativos destinados a sua pessoa.

Páris, em grande parte da narrativa, é visto fora da área de combate, ou com Helena, ou dentro do palácio Troiano e por isso, para Redfield, Páris possui uma postura de anti-herói, afinal é apático, imóvel, formando um paradoxo com a postura de Heitor.

Paris se aceita como é; ele não fez a si mesmo, ele diz, e ele não pode ser de outra forma. Para o poeta da *Ilíada* tal atitude é fundamentalmente anti-heroica porque é antissocial. Paris contenta-se com sua própria opinião; seu desprezo é consciente, mas isto não o toca. ⁴(REDFIELD, 1975, p.114, tradução nossa.)

Após estas comparações, percebe-se a diferença entre Heitor, um guerreiro que luta de acordo com o *αἰδώς* (*aidōs*, “comedimento, respeito”) e Páris ou Aquiles que são avessos a este conceito, cada um ao seu modo. Outros casos onde se observa que o *αἰδώς* (*aidōs*) está influenciando o Priamida serão os versos onde Glauco menciona a responsabilidade que Heitor tem para com os estrangeiros que vieram auxiliar Tróia na guerra (XVI, 538-542), ou no canto em que Heitor critica a postura do adivinho Polidamante dizendo que o golpeará caso se afaste do combate ou espalhe palavras que produzam medo no exército (XII, 230-250) e por fim no momento em que se vê sozinho para fora das muralhas e decide ficar e enfrentar Aquiles mantendo assim uma postura adequada e impedindo uma crítica negativa dos cidadãos troianos caso retornasse para a cidade (XXII, 99-105).

Diante destas exposições, percebe-se que o *αἰδώς* (*aidōs*) legitima a honra em Heitor. De acordo com Cairns, o *αἰδώς* (*aidōs*) de Heitor atinge os mesmos objetivos que o termo *θυμός* (*thumós*) que o guerreiro homérico tanto preza, ou seja, um status que obrigatoriamente leva a todos em torno do guerreiro a respeitá-lo e honrá-lo devidamente, diante de uma postura nobre.

É o *aidos*, então, que dirige Heitor para o combate em campo aberto, apesar da piedade que ele sente por sua esposa e criança. É evidente que ele não suportaria que os outros considerassem que ele age como um covarde. Mas isto não é a única razão para rejeitar os apelos de Andrômaca; ele sabe que há algo a mais que o impele a arriscar sua vida, algo dentro de si que não depende de seu medo em relação ao que os troianos podem dizer, e isto é o

⁴ Paris accepts himself as he is; he did not make himself, he says, and he cannot be otherwise. For the poet of the *Iliad* such an attitude is fundamentally unheroic-because it is unsocialized. Paris, content with his own opinion of him; his is aware of their contempt, but it does not touch him.

fator a que ele se refere quando indica que seu *thumos* produz o mesmo resultado de seu *aidos*. (CAIRNS, 2002, p. 80, **grifo nosso**)⁵

Devido à grande influência que o *αἰδώς* (*aidōs*) possui sobre Heitor, sua trajetória na narrativa acaba sendo o reflexo deste conceito, expondo em vários momentos o medo e com ele a hibridez mortal, que se legitima nas atitudes conflituosas e instáveis frutos de uma constante batalha moral que o Priamida enfrenta durante toda a narrativa. Isso o leva a apresentar um padrão em seu percurso que comprova a existência da coragem, pois expõe o surgimento inicial do medo e uma seguida resiliência à situação e a este sentimento.

A performance desta personagem está marcada por apresentar uma certa recorrência que aqui será traduzida por três pontos básicos - o inicial, quando o herói está em uma situação confortável; um segundo ponto quanto o herói encontra um perigo que abala suas estruturas morais e o terceiro ponto, quando Heitor evidencia resistência ao medo, surgindo assim a coragem - como é possível comprovar abaixo:

1-----2-----3
(XXII, 99-105) (XXII, 136-138) (XXII, 304-305)

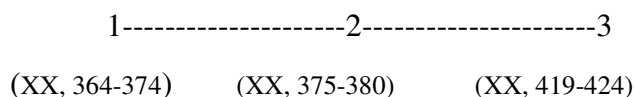
1. Heitor vê Aquiles, contudo não retorna para as muralhas por temer ser criticado por seu povo;
2. Heitor foge de Aquiles;
3. Heitor decide lutar contra Aquiles;

Neste esboço temos um herói que mesmo sabendo ser inferior no combate, inicialmente decide permanecer firme; contudo, em determinado momento não consegue controlar seu medo e foge para salvar a vida. E, finalmente, quando percebe que foi enganado e

⁵ It is *aidos*, then, which drives Hector to fight in open battle, in spite of the pity he feels for his wife and child. It is clearly unbearable for him that others should consider him to be acting like a coward. But this is not his only reason for rejecting Andromache's appeal; he knows that there is something else which impels him to risk his life, something within himself not dependent on his fear of what the Trojans might say, **and it is to this factor that he refers when he indicates that his thumos produces the same result as his aidos**. (CAIRNS, 2002, p. 80, **grifo nosso**)

abandonado pelos deuses, resolve enfrentar Aquiles, um guerreiro superior, e não deixar que sua morte ocorra de forma desonrosa, proferindo as seguintes palavras: “Que eu não morra de forma passiva e inglória, mas por ter feito/ algo de grandioso, para que os vindouros de mim ouçam falar!” (XXII 304-305).

O mesmo acontece em momentos anteriores quando mais uma vez as atitudes de Heitor intercalam-se entre elevadas, baixas e elevadas, respectivamente ilustrando uma grande batalha que Heitor trava com a sua existência, com a limitação humana, que naturalmente teme algo destrutivo, ou seja, uma força onipotente representada por Aquiles. Essas oscilações comprovam que Heitor é um herói dinâmico que busca moldar sua personalidade de acordo com o que era visto como ideal para sua sociedade, ou seja, Heitor mesmo em muitos momentos sendo mais fraco, não se entregava à apatia e entrava em ressonância com a postura de um verdadeiro *kalós kai agathós*.



Sendo assim:

1. Heitor convoca o exército troiano para guerra;
2. Apolo alerta sobre o perigo que Heitor corre se ficar nas primeiras fileiras e o manda recuar;
3. Heitor não consegue ficar longe do combate e retorna à batalha, pois vê seus companheiros morrendo.

Portanto, como será explicado posteriormente neste trabalho, o percurso de Heitor simula o percurso necessário para gerar a coragem, ou seja, a resistência ao medo. Logicamente, poder-se-ia afirmar que Heitor age desta forma, pois é regido por atos que buscam a coragem como objetivo, sem desconsiderar a presença do medo.

1.3 A formação do herói homérico

Entender os termos chaves que compõem os valores construtores da figura heróica é o ponto inicial para que seja possível analisar os temores de um guerreiro. Desta forma, este

capítulo analisará o herói pelo ponto de vista de seus valores: através de uma abordagem metonímica, será possível compreender a cultura que rodeia Heitor e conseqüentemente as demais personagens da narrativa homérica.

Inicialmente é fundamental destacar dois valores que estão intrínsecos ao guerreiro da *Ilíada* e que serão essenciais para que seja possível tomar conhecimento sobre os fatores culturais que levam o herói a temer por sua honra. Os valores são: *τιμή* (*timē*, “honra, pagamento equivalente a honra, honrado e reverenciado”) e *δίκη* (*dikē*, “costume, tradição”).

Gregory Nagy (2013, p.346) afirma que a metáfora primária para *δίκη* (*dikē*) seria um campo florescente ou jardim, ou qualquer outro lugar onde a vegetação seja cultivada.

A esta ideia de cultivo fica implícito que a metáfora relaciona-se ao herói à medida que se abstrai a ideia de que os comportamentos humanos na Grécia Homérica eram medidos com base na forma como eram cultivados os bons costumes, ou seja, hábitos que deviam tomar como modelo os antepassados, pois o passado para os gregos era idealizado religiosamente, fato que pode ser encontrado ao longo da obra *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo.

Esta função exercida pelos homens ilustres das eras passadas pode ser explicada pela forma como passou a ser adorada a figura heroica na Grécia posterior a Homero, cujos adeptos ao culto do herói falecido vêem o local onde está seu corpo como um lugar divino responsável pela prosperidade da região (Nagy, 2013, p.346). O corpo passa a ser um “talismã”, nas palavras de Nagy (2013, p. 346), para a sociedade e todos aqueles que o adoram, os heróis caídos tornam-se representantes da boa *δίκη* (*dikē*), ou seja, dos bons hábitos.

Desta forma, entende-se que agir com a *δίκη* (*dikē*) significa agir justamente, da melhor forma possível e, conseqüentemente, fazer com que a boa *δίκη* (*dikē*) potencialize fertilidade e prosperidade na terra governada. Por isso a *δίκη* (*dikē*) está intrinsecamente relacionada aos grandes reis, que devem governar com sabedoria transformando-se em modelos e expoentes da boa conduta.

No cerco dos Aqueus à cidade de Tróia haverá guerreiros que por serem filhos de deuses ou terem sangue divino serão obrigados a seguirem os bons costumes para manter uma postura adequada a suas condições, ou seja, o *status* de herói. Nagy (2013, p. 348) afirma que o herói seguidor da boa *δίκη* (*dikē*) é visto como uma semidivindade, um rei, *basileos*, e por cultivar os bons costumes dos ancestrais ilustres terá uma casa ou reino próspero.

Contudo, aquele que não cultua a boa *δίκη* (*dikē*) será um *ἄδικος* (*ádikos*), ou seja, que segue um caminho torto, uma pessoa ou governante injusto, que não está preocupada com o

olhar e julgamento dos deuses e assim prestará contas à divindade que personificou a justiça, filha de Zeus, *Dikē* (Os Trabalhos e os Dias, 2012, 248-262).

Não se pode deixar de mencionar um conceito que pode ser entendido como o oposto ao termo *δίκη* (*dikē*), ou seja, a palavra *ὑβρις* (*hýbris*). Este termo não indica apenas o desrespeito aos costumes, mas também um ultraje levado ao extremo, é um sinônimo de selvageria e barbárie resultante de um estado de fúria que se aproxima da insanidade.

Nagy (2013, p.349) em relação à *ὑβρις* (*hýbris*) a divide em três campos de atuação: o humano, o animal e o vegetal. A respeito da *ὑβρις* (*hýbris*) animal, basicamente Nagy a conceitua como um descontrole que leva à ferocidade, a um comportamento violento, excessivo. O conceito de *ὑβρις* (*hýbris*) relacionado ao âmbito vegetal indica um desequilíbrio na produção da lavoura ou mesmo no próprio *habitat* selvagem, algo que não respeita as estações e as safras, uma anomalia da natureza. (Nagy, 2013, p. 349)

Quando transpostos para o universo bélico homérico, tanto o âmbito animal como o vegetal em que a *ὑβρις* (*hýbris*) atua indicando excesso, descontrole e violência desmedida, são capazes de traduzir de forma clara o estado em que se encontra o guerreiro que está sob influência da *ὑβρις* (*hýbris*).

O âmbito que mais interessa a este trabalho é o humano. Em relação a ele, Nagy (2013, p.349) afirma que a pessoa que age sob efeito da *ὑβρις* (*hýbris*) comete um ultraje moral que deverá sofrer uma sanção divina posterior. Desta forma, entende-se que a *ὑβρις* (*hýbris*) ocasiona um desequilíbrio na organização do mundo religioso grego, no *cosmos* e, por isto, é fundamental que haja uma ação punitiva para restabelecer o equilíbrio social, restabelecer a ordem que está envolta ao ambiente que o indivíduo pertence.

Foram selecionados em conjunto os termos *δίκη* (*dikē*) e *τιμή* (*timē*) porque constatou-se que estes termos apresentam uma certa interação, devido aos valores e tradição que constroem o herói homérico. Esta ideia pode ser esclarecida por meio do que Vernant afirma, algo que evidencia uma circularidade de sentido entre ser herói, ser rei e agir adequadamente: “Uma total reciprocidade parece existir entre o estatuto de rei e a excelência do guerreiro” (1979, p.39). Sendo assim, honra e tradição demarcam os limites do herói grego.

Em Nagy (2013, p. 484), é possível encontrar o significado de *τιμή* (*timē*) como sendo a honra paga pelo esforço sobre-humano, um grande ato considerado como algo que apenas divindades ou semidivindades poderiam executar, algo que caracteriza os heróis. Deste modo, heróis e deuses costumam receber a parcela que lhes cabe de honrarias, a *τιμή* (*timē*), um termo tão importante para a cultura homérica que foi o motivo causador de uma das contendas

mais importantes na *Ilíada*, ou seja, uma força responsável por fazer com que Aquiles deixasse a batalha (Canto I) por não ter recebido a devida consideração que merecia do rei Agamêmnon.

A *τιμή* (*timē*) é valorizada ao extremo e para conquistá-la os guerreiros devem colocar suas vidas em risco. A *τιμή* (*timē*) conquistada por meio do combate é a maior que pode haver, até mesmo maior do que a *τιμή* (*timē*) concedida aos reis, visão defendida pelo maior guerreiro da *Ilíada*, Aquiles. No entanto, é possível encontrar em Vernant a seguinte afirmação que expõe a forma como não se deve agir segundo o Pelida e como o mesmo vê Agamêmnon: “Agamêmnon para Aquiles não é homem que se aventure com os *aristoi*, numa emboscada nem homem que se empenhe num duelo sem trégua.” (VERNANT, 1979, p. 35)

Os heróis aceitam um duelo em busca e defesa da honra, mesmo que para isso tenham que entregar suas vidas. Aquiles devotou-se por inteiro nesta empreitada, visando fama e glória, por isso é inaceitável para ele ser colocado no mesmo patamar que um homem comum ou mesmo que um rei que ficou escondido nas últimas fileiras evitando o combate.

Diante disto, Vernant afirma (1979, p. 35) que a lógica da honra heróica é a do tudo ou nada, ela vale fora e acima das hierarquias de posição. Não dar o devido reconhecimento a Aquiles ou a qualquer outro herói que mereça é nivelar no mesmo plano o corajoso e o covarde e tirar o significado dos grandes feitos protagonizados pelos guerreiros, vulgarizando com isso a vida que arriscaram.

A *ἀρετή* (*aretē*, “excelência, nobreza, valor”) é um pré-requisito da educação homérica e deve ser assegurada por meio de grandes façanhas que apenas se realizarão com a exposição do herói e de sua vida no campo de batalha. Portanto, os guerreiros presentes na narrativa agem, muitas vezes, de forma destoante da lógica que é de costume encontrar em guerras, onde o raciocínio de combate e a estratégia são fundamentais e ditam as ações, pois preveem a fuga a fim de pouparem a vida dos soldados, caso necessário. Esse pensamento, em muitos momentos, não condiz com o que é presenciado em Homero, afinal, caso o guerreiro homérico usasse apenas a estratégia e deixasse a ousadia de lado, o seu objetivo primeiro - a fama - nunca seria conquistada.

Diante da afirmação acima, é possível evidenciar que em muitos momentos os heróis estarão irracionalmente lutando contra vários inimigos ao mesmo tempo ou adversários muito mais fortes, assumindo posições desvantajosas, tudo para poder obter glória e renome, como ocorreu com Pátroclo que investiu contra vários troianos ao mesmo tempo (XVI, 784-785) ou

Heitor que mesmo com medo duelou com Ájax (VII, 206-279) e posteriormente contra Aquiles (XXII, 279-288).

Em relação a essas posturas elucidadas que contemplam a excelência guerreira, traduzida como *Aretê*, Amouretti (1993) afirma:

[...] Este ideal aristocrático confere todo o seu valor a uma vida curta e bem preenchida de altos feitos guerreiros ou competitivos, de refeições em comuns bem regadas; onde nós também vemos violências e excessos, o homem homérico reconhece um destino a ser cumprido. Este desejo de glória, esta vontade poderosa de ser o melhor e reconhecido como tal, de afirmação do valor próprio, continuará a ser o ideal aristocrático: será sempre o mais freqüentemente invocado, até mesmo durante a época clássica [...] (Amouretti, M.C & Ruzé, 1993).

Além dessas características, o herói ainda deve se integrar a seu respectivo grupo social, deve fazer com que os seus valores e interesses individuais, como a honra e a glória, sejam saciados sem que prejudiquem suas obrigações coletivas com a sociedade a qual pertence. Apenas deste modo ele será considerado um indivíduo com comportamento exemplar, digno de ser seguido e admirado.

Essas obrigações que transcendem o âmbito bélico e saciam os deveres políticos e sociais evidenciam que o herói deve ter responsabilidades em torno do coletivo, ou seja, além da excelência guerreira, ele deve ser um representante e protetor de seu povo. É primordial para o guerreiro homérico ter uma educação cultural e marcial, apenas deste modo será denominado com o termo *kalós kai agathos*, ou seja, um guerreiro belo e nobre, digno de ser admirado por sua conduta:

“[...] Os deveres de um herói não ficam por aqui: ele tem que se integrar no seu grupo social, respeitar-lhe a hierarquia e não ultrapassar os seus próprios direitos, dando aos outros tanto quanto ele recebeu, ajudando aqueles a quem deve serviço, socorrendo os seus pares em caso de dificuldades. Se quebrar as regras sem deixar de se mostrar intrépido, não será objeto de sanção moral, mas terá que pagar uma compensação [...]” (Amouretti, M.C & Ruzé, 1993)

O herói épico não se constrói apenas com atitudes elevadas; pelo contrário, por meio de blasfêmias, injúrias, desonras, humilhações, barbarismos é que o herói mostra-se vulnerável. Contudo, disposto a superar essas condições, disposto a elevar-se. As grandes atitudes serão responsáveis por conferir ao herói reputação - *κλέος* (*kléos*); todavia, deve-se levar em conta que na estrutura da narrativa o herói possui um percurso que o ensina por meio

de erros, de decisões equivocadas e de momentos de cegueira, quando as atitudes não são guiadas por um bom conselho, fato ocorrido nos momentos em que os guerreiros acabam agindo sem astúcia e inteligência, ou seja, sem a μήτις (*mētis*). Segundo Flavio Khote:

“A narrativa épica clássica trata de metamorfosear a negatividade em positividade, e o herói épico tem, por isso, um pequeno percurso fundamentalmente mais elevado que o herói trágico, cujo percurso é o da queda” (1987, p.12).

Para melhor exemplificar, utilizamos a comparação de Kothe (1987, p.12) em que são colocados em oposição o trajeto do herói épico e do herói trágico. A priori, como já dito, pensa-se que ambos se constituem de ações nobres, contudo ao tempo em que o herói épico rebaixa-se para se elevar no fim, fazendo um trajeto crescente, o herói trágico começa em uma posição alta, contudo vai decaindo com o passar da narrativa, até chegar ao ápice da tragédia, ou seja, a queda consolidada e irreversível.

[...] Todo grande personagem é uma união de contrários: ele é o alto cuja grandeza está na baixeza, ou é o alto que cai e readquire grandeza na queda, ou então é o baixo que se eleva e se mostra grandioso apesar dos pesares. Quanto maior a sua desgraça tanto maior a sua grandeza. A sua desgraça não é mera choradeira, mas duro aprendizado da condição humana, transcendendo a doutrinação que lhe é inerente. À medida que a expiação da culpa originária aponta para uma solução do conflito trágico, leva também a uma reconciliação do interior [...] (KOTHE, 1987, p.13)

Na epopéia, portanto, o elevado é dominante, contudo, não é hegemônico. Como já dito, o herói épico faz uma trajetória crescente, porém durante os seus momentos de baixeza ele desperta simpatia e empatia no público, afinal o seu temor, as suas dúvidas e até mesmo os momentos patéticos que beiram a comicidade são situações que tornam a figura mítica mais próxima da humana. Pode-se citar como exemplo, a cena da narrativa em que os guerreiros estão disputando durante os jogos fúnebres as armas de Pátroclo e ao longo de uma competição um dos heróis cai em cima de fezes de animais e acaba engolindo-as:

Ora quando estava prestes a chegar rapidamente ao prêmio,
foi então que Ájax escorregou (pois Atena o prejudicara)
no local onde estava o esterco dos bois de fortes mugidos,
que em honra de Pátroclo matara Aquiles de pés velozes.
E com esterco dos bois ficou cheia sua boca e narinas.

(XXIII, 773-777)

Em relação a essa trajetória do herói épico, é interessante selecionar as figuras de Aquiles e Heitor para se aprofundar alguns detalhes singulares que essas personagens carregam. Aquiles possui uma trajetória que vai além do padrão exposto sobre os heróis. Percebe-se que ao longo da narrativa, o Pelida irá gradativamente desumanizando-se, tornando-se um ser não social, tal como no momento em que o herói volta à guerra apenas para vingar o amigo morto em batalha, sem nenhuma intenção de beneficiar a pátria e sem demonstrar nenhum tipo de consideração pelos demais heróis que já haviam morrido durante a guerra, agindo de forma aparentemente egocêntrica.

O ápice dessa desumanização será atingido quando Aquiles mata Heitor e desrespeita todas as leis mortais e divinas, ao arrastar o cadáver e não devolvê-lo aos parentes, fazendo Heitor tornar-se refém dos cães e da decomposição, ultrajando a honra do falecido e de toda a Tróia, afinal este era o seu herói, símbolo máximo da cidade.

O ato de Aquiles não se restringiu apenas ao campo bélico, mas atingiria também o religioso, interferindo no âmbito pós-vida de Heitor, segundo a cultura contemporânea a eles, pois a família troiana sem o cadáver do guerreiro não conseguiria prestar os devidos ritos fúnebres para que o Domador de Cavalos pudesse transpor as portas do Hades. Sem as honras devidamente prestadas pelos pais e demais parentes, Heitor vagaria errante, eternamente sem descanso.

Como guerreiro, Heitor faz na narrativa uma trajetória decrescente, pois quando sua participação neste épico vai chegando ao fim, ele acaba fugindo vergonhosamente de Aquiles, sendo morto por ele. Contudo, justamente nessa queda ele ascende em sua condição de indivíduo, e aumenta sua humanidade, fato que acaba construindo uma relação de simpatia entre a personagem e o público.

Aquiles, entretanto, em nenhum momento cai como guerreiro; contudo, como já mencionado, seu grau de relacionamento para com sua pátria decresce, devido a fatos como o rapto de Briseida, a morte de Pátroclo e a vingança contra Heitor.

Logo, encontra-se em Aquiles um trajeto oposto ao de Heitor, um caminho que torna o herói, logo após o assassinio do Priamida, um guerreiro completo, porém, sem mais apresentar postura de indivíduo que respeita a pátria, as leis divinas e as leis criadas pelos homens, colocando seus interesses particulares acima dos interesses do exército grego, prezando por suas vontades próprias em detrimento dos desejos coletivos.

Uma das formas de opor a postura de Aquiles à postura de outro herói seria utilizar o estudo feito por Joseph Campbell em sua obra intitulada *O Poder do Mito*, em que se

afirma que todos os heróis trazem consigo um trajeto de certa forma padrão: eles possuem uma jornada, encontrarão obstáculos, superarão esses obstáculos e ao final terão uma revelação; contudo sua jornada só estará completa quando essa revelação for levada à sociedade, com isso atingirão o status de herói. (Campbell, 1988, p.150). Por fim, acrescenta-se que:

“Uma das muitas distinções entre a celebridade e o herói, é que um vive apenas para si, enquanto o outro age para redimir a sociedade” (Ibid,p. 9)

Percebe-se, portanto, que o herói é de certa forma um bode expiatório que age de forma grandiosa para beneficiar a sua sociedade, fato a que, em muitos momentos, Aquiles mostra-se contrário, *a priori* quando contesta o porquê de estar em uma guerra contra os troianos que não fizeram nada contra a sua pessoa e nos momentos derradeiros da narrativa quando resolve retornar apenas para vingar a morte de seu companheiro Pátroclo.

Um leitor desavisado contestaria até mesmo o fato de Aquiles ao final da narrativa ainda encarnar os valores de um herói. Afinal, diante dessas reflexões e levando em conta aspectos particulares e momentâneos da narrativa, é possível concluir que o único elemento que o Pelida ainda apresenta para determiná-lo como um herói é sua genealogia que o relaciona diretamente a uma divindade, fator herdado e irrevogável.

Entretanto, é de extrema importância lembrar que o percurso do herói deve ser analisado por completo, o que remete obrigatoriamente aos momentos iniciais da narrativa e também aos finais quando Aquiles expõe, respectivamente, o que de fato o motivou a estes atos e o porquê de ter se redimido e mantido a postura de *Kalós Kai Agathós*.

Aquiles não pode ser considerado insensível ao medo, inabalável - como já afirmado nesta dissertação - e apenas um herói confiante porque ele, mais do que qualquer Aqueu que estava em combate, tinha consciência de sua vulnerabilidade e sabia que perderia a vida nesta guerra em troca da fama e da glória, algo predito por uma divindade, sua mãe Tétis (XVIII, 95-96). Desta forma, Aquiles detinha, assim como Heitor, um dos pré-requisitos para a coragem⁶, ou seja, o conhecimento, pois não estava alienado e sabia que naquela guerra perderia a vida.

Outro acontecimento que exige o herói de ter fugido completamente das tradições de sua época e se tornado um homem *ἄδικος* (*adikos*), ou seja, aquele que não age de acordo com a *δίκη* (*dikē*) – tradição - é o fato ocorrido ao fim da narrativa, quando Aquiles resolve devolver o corpo de Heitor ao seu pai, um suplicante que veio resgatar o cadáver de seu filho

⁶ Sobre a coragem ver capítulo 3.2 “A retórica do medo”

e fez com que o Pelida sentisse empatia e saudade de sua terra natal e de Peleu. Esta ação, de devolver o corpo do inimigo, reconciliou o guerreiro às leis humanas e divinas da sociedade homérica, pois permitiu que fossem feitos os rituais adequados para a passagem de Heitor pelo Hades:

Não me irrites agora, ó Ancião! Eu próprio estou decidido
a restituir-te Heitor, pois como mensageira de Zeus veio ter comigo
a mãe que me gerou, filha do Velho do Mar.
E quanto a ti, ó Príamo, sei no meu coração
(não me enganas) que um dos deuses te trouxe até as naus velozes dos
Aqueus. Nenhum mortal se atreveria a aqui vir, ainda que novo,
para o meio do exército. Não passaria despercebido aos guardas,
(XXIV, 560-565)

Portanto, embora sejam expostos neste trabalho momentos em que Aquiles mostra-se com postura inadequada em relação ao que se espera de um herói grego, e esta exposição é proposital, pois tem fins didáticos para a compreensão da formação do herói homérico, deve-se enfatizar que estas indagações ocorrem em momentos específicos da narrativa, e sugerem um erro ou rebaixamento momentâneo do herói, compensados e redimidos quando se analisa o seu percurso completo, fazendo com que a personagem reconquiste o status que a ela é destinado.

2. Conceituação do medo

2.1 Embasamento teórico para compreensão do medo

Embora o sentimento de medo seja aquilo que filósofos como Aristóteles (2005), críticos como Delameau (1989) e Loraux (1989) abordaram com a pretensão de expor as sintomáticas recorrências desta emoção e com isso consolidar uma visão que entende este sentimento humano, dentre todos os demais, como o mais atemporal e universal que possa existir, é possível evidenciar que a ideia de invariabilidade temporal do medo não está totalmente correta.

Afinal, deve-se atentar, como Konstan fez em *The Emotions of Ancient Greek*, para o fato de que civilizações distintas em tempo e espaço podem apresentar meios distintos de expressar seus temores, além de apresentarem estímulos externos que nem sempre serão os

mesmos necessários para criar o medo, expondo com isso uma mudança significativa de uma cultura para outra.

Como exemplo destas discrepâncias culturais, é possível citar casos em que a morte é celebrada e procurada de forma gloriosa, como ocorre na narrativa homérica ou no código de conduta espartano, aquilo que os heróis homéricos nomeavam como *kalós thánatos*. Esta concepção se contrapõe ao que existe atualmente na cultura ocidental, cuja tradição impõe formas de ampliar a expectativa de vida por meio de hábitos que podem ir desde a auto-preservação através de cuidados com a saúde, até milionárias formas que retardam o envelhecimento.

Além disso, os mesmos eventos talvez entendidos como positivos ou negativos em valência, dependem dos valores do sistema da população em questão. Pessoas que estão preparadas para sacrificar suas vidas por uma causa religiosa ou patriótica podem considerar a morte como algo nobre ou um sinal de martírio e não como um mal a ser evitado e lamentado⁷.

(KONSTAN, 2006, p.24, tradução nossa)

Portanto, para que seja feita uma análise adequada, é importante não estudar os conceitos isoladamente sem considerar a existência de uma interação entre os mesmos e a cultura na qual estão inseridos. Afinal, por mais que o medo seja um sentimento universal, deve-se primar pela legitimidade cultural da época, ou tentar ao máximo não distanciar-se da mesma, fato que pode ocorrer ao sobrepôr o nosso contexto ao contexto original da *Ilíada*.

Por meio de considerações como estas será possível evitar, ou pelo menos diminuir, os anacronismos que interfiram na interpretação de costumes da Grécia homérica. Pois, como já exposto, diante de um intervalo de tempo tão grande entre o que somos hoje e a civilização contemporânea ao épico em questão, seria muito fácil e tentador analisar o assunto apenas com um olhar do século XXI.

No período homérico a explicação do mundo vinha por meio da mitologia, logo, explica-se o caráter simultaneamente didático e fictício que a *Ilíada* possui:

Mas, para que a honra heroica permaneça viva no seio de uma civilização, para que todo o sistema de valores permaneça marcado pelo seu selo [o do

⁷ What is more, the same event maybe understood as positive or negative in valence, depending on the value system of the populations in question. People prepared to sacrifice their lives for a religious or patriotic cause may regard death as noble or as a sign of martyrdom rather than as an evil to be avoided and lamented.

herói], é preciso que a função poética, mais do que objeto de divertimento, tenha conservado um papel de educação e formação, que por ela e nela se transmita, se ensine, se atualize na alma de cada um este conjunto de saberes, crenças, atitudes, valores de que é feita uma cultura. (...) a epopeia desempenha o papel de *paideía*, exaltando os heróis exemplares, assim como os gêneros literários puros “como o romance, a autobiografia, o diário íntimo o fazem hoje (VERNANT, 1978, p.42).

Desta forma, esta dissertação amparou-se nessas considerações e verificou que as cenas onde o sentimento de medo e os demais comportamentos heróicos estão expostos ao público são na verdade momentos elaborados com o intuito não apenas artístico, mas com uma responsabilidade paidêutica de ensinar e criar um modelo adequado a ser seguido pela sociedade. Logo, encontram-se valores e emoções como a honra e o medo, respectivamente, trabalhados de forma verossímil o que possibilita e torna válida a utilização de obras posteriores à *Ilíada* como a *Retórica* e a *Ética* de Aristóteles (1987) para a interpretação e análise deste corpus, metodologia que já fora utilizada por críticos contemporâneos como Konstan (2006), Cairns (2002), entre outros.

Um ótimo exemplo do vínculo existente entre a didática homérica, que serviu de inspiração e modelou a sociedade contemporânea, ao aedo e a cultura, que permeava esta sociedade fundamentada em aspectos mitológicos como entidades supra-humanas vistas como divindades que olhavam, julgavam e aconselhavam os mortais por possuírem maior sabedoria, é o caráter veridictório que Homero impõe ao épico ao evocar as musas que validavam o seu discurso e, com isso, conquistavam o público alvo. Pode-se afirmar que Homero conseguiu a adesão do enunciatário utilizando-se de contratos pré-existentes entre o seu discurso e aquilo que a sociedade tinha como verdadeiro em suas crenças:

Homero propõe o contrato de que o povo deve aceitar os ensinamentos apresentados em sua obra. E, para que o povo reconheça seu *dizer-verdadeiro*, ele também retoma valores tradicionais contidos em uma série de contratos de veridicção anteriores, isto é, ele procurou isolar o elemento comum nas idéias religiosas de toda a Hélade, ajudando, desse modo, os gregos a alcançarem uma concepção nítida da sua unidade nacional e a compreenderem as peculiaridades raciais da sua vida e religião. Além disso, o fato de o poeta invocar a Musa, pedindo que contasse aquilo que eles não podiam saber, indica uma origem divina para o poema. E o jogo persuasório que assegura a credibilidade do relato, está relacionado, segundo Elizabeth Minchin. (ROCHA, 2006, p.166 *apud* MICHIN, 1995, p.27)

2.2 A retórica do medo

O título acima foi escolhido após a leitura de algumas obras que direcionaram a conclusão de que o medo em muitos momentos pode ser uma emoção retoricamente controlada, como ocorreu no episódio da Guerra do Peloponeso, quando os comandantes das tropas incentivaram seus homens, por meio de exortações direcionadas, as suas habilidades e evitaram que o medo tomasse os soldados, episódio esse analisado por Romilly (1998, p. 94). Esse sistema retórico está vinculado às obras de Loraux (1989) e da já citada Romilly, além de apresentar uma relação direta com os textos clássicos de Aristóteles em suas obras *Ética a Nicômaco* (1987) e *Retórica* (2005) e Platão em *A República* (1994), *Laques* (1987) e *Protágoras* (1986), em que se percebe o consolidado raciocínio silogista utilizado para explicar o medo, a confiança, a coragem e seus derivados.

Com o auxílio especialmente da *Retórica* e da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (1987), juntamente com a releitura e análise das mesmas feitas por Konstan em *The Emotions of Ancient Greek* (2006), foi possível chegar à conclusão de que o conceito de medo especificamente em Heitor gerou uma relação dialética com o conceito de coragem.

Esta possibilidade interpretativa, já mencionada anteriormente nesta dissertação, surgiu devido a duas premissas que existem em relação a estes sentimentos - o medo e a coragem; estas premissas, por sua vez, formaram-se por meio da leitura e interpretação das obras citadas e são representadas pelas seguintes conclusões: o medo é um sentimento paradoxal em relação à coragem, contudo não existe coragem sem a existência prévia do medo.

Em relação à última premissa será possível sustentá-la nesse texto por meio de estudos mais recentes, como os de Delumeau (1978), Zaborowski (2002), Romilly (1998), Cairns (1993), Loraux (1989) e Konstan (2006) - dentre outros - que irão dialogar com as obras clássicas que configuram uma metodologia filosófica e retórica destinada a sistematizar, na medida do possível, o medo e os sentimentos intrínsecos a ele, obras como a *Retórica* (2005), o diálogo *Laques* (1987) de Platão e especialmente a *Ética a Nicômaco* (2001), onde há a afirmação, por exemplo, de que os homens corajosos são aqueles que resistem aos temores (1116b), além da exposição sobre a distinção entre homens confiantes e homens corajosos.

Muito pouco em relação à primeira premissa tem-se a acrescentar nesta análise, visto que o medo é praticamente o antônimo ou antagonista em relação ao sentimento que tanto é relacionado aos heróis, à coragem. *A priori* o medo é interpretado pelos leitores da *Ilíada* através de um ponto de vista negativo e vergonhoso, fato frequente entre os personagens de

Homero, uma vez que este sentimento não possui lugar em um mundo de competição e autoavaliação que o poeta apresenta na narrativa. Os valores que constituem o herói exigem atos de coragem, suas tradições cobram uma postura adequada e exemplar e a genealogia reforça a necessidade de feitos diferenciados da maioria.

O herói que pretendesse conquistar a glória e a fama - *kléos* - deveria se destacar dos demais por meio de atos louváveis. Logo, em primeira instância, a coragem era o único caminho para atingir tais pretensões. Esse era o dever particular do herói homérico: ser lembrado pelos demais que os sucederiam, contudo não apenas disto era formada esta figura semidivina.

O herói possuía uma parcela de responsabilidade pelas obrigações coletivas também, obrigações que estavam relacionadas ao seu grupo e que incutiam no guerreiro preocupação e zelo, uma função social relacionada ao dever de proteger a pátria, prezar pela honra de seu semelhante, proteger o cadáver de um companheiro caído durante a batalha, impedir que seu corpo fosse ultrajado e suas armas roubadas, impedir que suas mulheres fossem arrebatadas e feitas escravas, seus filhos mortos e toda a sua linhagem desaparecida.

Cumprindo esses dois quesitos que representavam as estruturas do herói homérico, a personagem poderia finalmente ser chamada de *kalós kai agathós*, pois estaria suprimindo as expectativas de guerreiro e membro da nobreza cujos atos influenciavam as decisões políticas.

Será em relação às obrigações coletivas que encontraremos o lado honroso de sentir medo, pois é no momento em que o herói passa a temer o futuro de seus próximos que este sentimento acaba contrastando com o medo individual, esse sim desonroso, que culmina na fuga. Afinal não se pode tratar da mesma forma o medo que o guerreiro sente ao fugir de um oponente mais forte do medo que o mesmo sente em ter sua tradição, família e terra natal insultadas, violadas e massacradas.

Somado a isso, deve-se levar em consideração que os exércitos estavam em situações diferentes, os Aqueus e os Troianos; de forma contrastante, como Vidal Naquet pontua, divididos entre sitiados e sitiadores:

De modo geral é a ordem e a eficácia militar que caracterizam os sitiados, enquanto que a desordem e o medo estão personificados nos sitiadores. Poder-se-ia acrescentar que muitos troianos dirigem súplicas a seus adversários vencedores. É o caso de Heitor diante de Aquiles e de Príamo quando reclama o corpo do filho. (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 46)

Evidencia-se que as posições em que os exércitos estavam geravam sentimentos distintos, uma vez que o que para alguns era uma empreitada pela honra e pela ambição territorial, para outros não apenas a honra que estava em jogo, mas a sobrevivência e autodefesa, já que estavam sendo invadidos. Esta invasão, por sua vez, resultou em uma situação que não oferecia risco apenas para o guerreiro nascido e criado para a morte gloriosa, mas colocava em cheque também, toda a comunidade troiana.

O contexto citado acima implicará em uma avaliação do medo que vai além das preocupações com o momento do combate, terá também uma repercussão em toda a cidade dos sitiados - os troianos - algo que torna este sentimento mais complexo e necessariamente obrigará a quem quiser analisá-lo levar em consideração as prioridades de cada lado da guerra, assumindo um olhar particular de um dos lados de cada vez, para interpretar a situação coerentemente evitando generalizações.

Desta forma, não se deve concluir precipitadamente que a ousadia no campo de batalha era o único meio que levaria à plenitude de uma vida, ou como diz Vernant (1977, p. 31), a uma “*bela morte*” - *kalos thánatos* - mas a preocupação com sua comunidade era um fator fundamental que deveria estar presente em todo guerreiro sensato, conferindo com isso sentimentos legítimos que levariam à enobrecedora coragem e não apenas à temeridade, à arrogância ou a qualquer outro sentimento que poderiam ser facilmente confundidos por um leitor desatento.

Partindo das acepções já elucidadas neste trabalho por Aristóteles e pelos demais estudiosos (p. 38-39), sobre o caráter paradoxal que o medo manifesta, fica evidente que este sentimento possui uma função tão importante quanto à coragem, auxiliando o herói a se precaver de perigos, a ser prudente através do receio representado por termos como - *déos* ("receio, temor") - que antecipa a necessidade de deliberar devido à existência de um mal em um futuro próximo, que induz o guerreiro a não ser inconsequente ou um louco que nada teme e coloca não apenas sua vida, mas a de todos os seus em perigo.

A primeira premissa que antecipa a afirmação de que o medo não é apenas um elemento ultrajante pode ser encontrada na *Ética a Nicômaco* (1987), onde Aristóteles afirma que "A vergonha é um medo da desonra" (1128b), uma premissa que será trabalhada posteriormente, mas que já expõe a função oposta ao ultraje, afinal esta afirmação sobre o medo indica que ele pode agir como um elemento que policia o herói.

O temor relacionado ao destino de sua comunidade, bem como ao futuro de seus parentes, é uma das manifestações do herói homérico que modifica a primeira visão negativa

em relação ao sentimento do medo como algo desonroso. Em muitas situações, Heitor mostra-se preocupado com o bem estar de sua família e a garantia de que seus descendentes estarão seguros. Este medo de um futuro apocalíptico deixa implícito que o guerreiro também exercita o caráter social, preocupando-se com o bem coletivo e não apenas vivendo do desejo da glória individual:

Mas não é tanto o sofrimento futuro dos Troianos que me importa,
nem da própria Hécuba, nem do rei Príamo,
nem dos meus irmãos, que muitos e valentes tombarão
na poeira devido à violência de homens inimigos-
muito mais me importa o teu sofrimento, quando em lágrimas
fores levada por um dos Aqueus vestidos de bronze,
privada da liberdade que vives no dia a dia:
em Argos tecerás a tear, às ordens de outra mulher;
ou então, contrariada, levarás água da Messeida ou da Hipereia,
pois uma forte necessidade terá se abatido sobre ti.
E alguém assim falará, ao ver as tuas lágrimas:
'Esta é a mulher de Heitor, que dos Troianos domadores de cavalos
era o melhor guerreiro, quando se combatia em torno de Ílion.'
Assim falará alguém. E a ti sobrevirá outra vez uma dor renovada,
pela falta que te fará um marido como eu para afastar a escravatura.
(VI, 450-464)

Outra evidência que faz de Heitor um herói relacionado à coletividade, com obrigações que transcendiam a sua glória pessoal, fato que o tornava responsável pelos demais guerreiros, pode ser encontrada nas reprovações feitas por Glauco quando Heitor deixa o corpo de Sarpédon exposto aos ataques dos Aqueus:

"Heitor, és um homem lindo; mas na guerra deixa muito a desejar.
Em vão te abrange uma nobre fama, quando não passas de desertor.
Pensa bem agora como poderás salvar a cidade e a cidadela,
só auxiliado tão somente por soldados nascidos em Ílion.
É que dos Lícios ninguém sairá para combater os Dânaos
em benefício da cidade, visto que não há gratidão, ao que parece,
por quem combate incessantemente contra homens inimigos.
Como salvarias tu na turba um homem de linhagem pior,
ó miserável!, quando Sarpédon, teu hóspede e amigo,
deixas-te como presa e despojo para os Argivos?
Ele que tantas vezes te foi útil, tanto à cidade como a ti,
quando era vivo. Agora nem coragem tens para afastar dele os cães.
Por isso se agora algum dos Lícios me der ouvidos,
iremos para casa e que para Troia surja a morte escarpada.
(XVII, 142-155)

É importante lembrar que diante dessa acusação feita por Glauco, Heitor defende-se afirmando que forças divinas o impedem de resgatar o corpo de seu aliado, fato que torna sua omissão justificável no contexto homérico, pois ameniza os ânimos dos guerreiros em relação às expectativas criadas na figura do Priamida: “Não estremeço com batalhas nem com o estampido de cavalos./ Mas a intenção de Zeus é sempre superior à dos Homens,/ ele que põe em fuga o homem corajoso e facilmente/ o defrauda da vitória, quando ele próprio incita ao combate.” (Ilíada, XVII, 175-178).

Romilly (1998, p.75) afirma, em relação a essa interferência divina, que na atmosfera da guerra homérica há um grande número de milagres, que determinam o destino do guerreiro, muitas vezes impondo o desfecho da batalha e evidenciando a impotência dos mortais em um caos que apenas se ordena quando os deuses intervêm. Fato que os fazem conferir coragem ao guerreiro predestinado, assim como força, destreza e senso para recuar.

A impotência diante de uma divindade pode ser evidenciada no canto VIII da *Ilíada* (140-150), quando são expostos os lamentos de Diomedes em ser obrigado a recuar perante Heitor, uma vez que Zeus estava outorgando a vitória naquele momento ao Domador de Cavalos, segundo as palavras de Nestor:

“Tidida, vira em fuga os cavalos de casco não fendido.
Não percebes que a vitória de Zeus não segue no teu encalço?
Hoje é àquele homem que Zeus Crônida outorga a glória;
no futuro outorgá-la-á de novo a nós, se ele assim entender.
Nenhum homem poderia frustrar o pensamento de Zeus,
por mais forte que fosse, pois ele é mais poderoso.”
A ele deu resposta Diomedes, excelente em auxílio:
“Todas estas coisas, ó ancião, disseste na medida certa.
Mas esta dor amarga se apoderou do meu coração;
pois um dia dirá Heitor no meio dos Troianos:
'o Tidida por mim afugentado voltou para as naus.'
Assim se ufanará. E que nesse dia a ampla terra
abra um abismo hiante à minha frente.”

(VIII, 139-150)

Em relação a esta cena Swift (2012, p.148-149) acrescenta que não é vergonhoso fugir quando se está contra uma divindade; pelo contrário, o elemento divino justifica a fuga do herói.

Diante deste contexto, Vernant (2004, p. 384) observa que devido ao ambiente bélico e suas exigências, Heitor gradativamente vai afastando-se de sua comunidade, abandonando o

âmbito coletivo que todo guerreiro deve possuir, entrando em carnificinas e passando instintivamente a tornar-se um matador. Suas decisões começam a ser tomadas de forma individual, fato que se contrapõe ao que ocorria no começo da narrativa, quando ele participava de assembleias para deliberar sobre situações que exigiam o consenso dos outros líderes do exército troiano.

O filho de Príamo, ao final da narrativa, responde por todas as obrigações e deveres de sua cidade e de seu exército e acaba assumindo a responsabilidade sobre o destino dos seus compatriotas; enquanto todos se retiram para a cidade, Heitor permanece fora dos muros, contudo ao ver Aquiles se aproximando é arrebatado pelo medo e entra em um dilema moral: ficar e enfrentar um homem mais poderoso ou refugiar-se em Tróia e ser alvo de críticas:

“Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,
o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante,
ele que me disse para conduzir os Troianos para a cidade
durante a noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles.
Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido!
Mas agora destruí o exército por causa da minha insensatez
e tenho vergonha dos Troianos e das Troianas de longas vestes,
não vá algum homem mais vil e covarde dizer de mim:
‘Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército.’
Assim dirão. E para mim teria sido muito mais proveitoso
defrontar Aquiles e regressar depois de o ter matado,
ou então ser gloriosamente morto por ele à frente da cidade.

(XXII, 99-110)

Caso Heitor se retirasse para dentro da cidade e permitisse que os muros o protegessem de Aquiles, ele seria alvo de injúrias e provocações, o acusariam de ser um covarde; por isso, os valores coletivos, a sua parte social que todo *kalos kai agathos* ("belo e virtuoso") possui predominou e o fez deliberar, afinal o medo da desonra foi maior, o seu *αἰδώς* (*aidōs*, "comedimento") o fez evitar a fuga.

Entretanto, ao se deparar com o inimigo, Heitor esquece-se de sua altivez, abandona seu orgulho, sua honra e entrega-se ou é arrebatado pelo medo, um desespero involuntário, fugindo vergonhosamente. Nesse ponto, fica explícito que Heitor esquece-se de sua estirpe, abandona o status de maior guerreiro troiano, abandona suas tradições, a *δίκη* (*dikē*), e expõe a sua inferioridade ao evidenciar seu excessivo medo. É possível relacionar essa cena ao que Aristóteles afirma sobre homens magnânimos na *Ética a Nicômaco* (1997):

A grandeza em todas as virtudes deve ser característica do homem magnânimo. Com efeito, nada poderia ser mais indecoroso para o homem altivo que fugir ao perigo, abanando as mãos, ou agir injustamente, pois que propósito praticaria atos vergonhosos aquele para quem nada é grande? (ARISTÓTELES, 1123b.)

Em relação a essa gradativa decadência do príncipe troiano ao longo da narrativa que vai de temível e respeitável guerreiro para um vergonhoso fugitivo, Jean Pierre Vernant afirma:

Heitor é no início o herói da lealdade, definido por suas relações com toda a rede dos seus: parentes, esposa, filhos, concidadãos, aliados a serviço da comunidade, não combate por amor pela violência belicosa, mas por respeito pelo *AIDOS*, sentimento de vergonha que é sentido com relação e em função do outro. Entretanto, a lógica de guerra arranca-o às normas sociais das quais é a encarnação, devido exatamente às vitórias que obtém. Destino trágico, posto que são seus próprios erros que o perdem, mas estes erros, vindo de um homem de bem, são temas de valores ao qual está ligado. De sucesso em sucesso, de erro em erro, Heitor afasta-se do que fazia dele o campeão da comunidade; ele se isola e perde, assim, sua identidade heroica. Durante o combate derradeiro que o opõe a Aquiles, ele se dispersa, perde-se em quimeras, afunda em pânico. Só lhe resta morrer. (VERNANT, 2001, p. 385)

Após ter sido exposta a situação decadente do herói troiano, deve-se partir agora para o outro ponto interpretativo em relação à disparidade de forças entre Aquiles e Heitor, fato que, embora tenha feito o Priamida fugir inicialmente, não foi suficiente para mantê-lo em postura desonrosa, uma vez que ao ser enganado por Atena e perceber que não tinha como escapar decidiu encarar seu destino de forma honrada e lutar contra Aquiles:

Agora está perto de mim a morte malévola; já não está longe,
nem há fuga possível. Era isso de há muito agradável
a Zeus e ao filho de Zeus que acerta ao longe, que antes
me socorriam de bom grado. Agora foi o destino que me apanhou.
Que eu não morra de forma passiva e ingloria, mas por ter feito
algo de grandioso, para que os vindouros de mim ouçam
falar!”(*Ilíada*, XXII, 300-305)

Embora o sentimento de medo esteja isento de um complexo julgamento moral (KONSTAN, 2006, p. 131), pode-se encontrá-lo envolvido a outros valores que exijam a moralidade como forma de comedimento. O termo *αἰδώς* (*aidōs*) que será exposto posteriormente é um ótimo exemplo disto.

A piedade é uma emoção, assim como as já elucidadas, que também é facilmente confundida com o medo, principalmente em relação ao processo responsável por gerá-los. Konstan afirma que tanto a piedade quanto o medo são sofrimentos causados pela proximidade de algo destrutivo e nocivo, entretanto haveria uma diferença entre os dois: para Konstan o medo é uma impressão direta de algo mal e isso não é mediado por uma inferência de sofrimento de terceiros, como ocorre com a piedade. Além disso, a piedade exige aprovação moral de quem está observando; sentimos piedade por aqueles que são honrados e estão enfrentando situações críticas, já que o fato é imerecido. Contudo, como Konstan pontua (2006, p. 131), um criminoso sentirá medo de sua punição tendo ele merecido-a ou não. Observe o que Aristóteles afirma na *Retórica* (2005, p.186):

“Mas, sobretudo, o que inspira piedade é ver gente honrada em situações tão críticas; e que todas estas coisas, por parecerem tão próximas, causam piedade, uma vez que o sofrimento é imerecido e surge diante dos nossos olhos.” (*Retórica*, 1386b)

Vale então destacar que Heitor desperta piedade, pois expõe seus temores, afinal mesmo sendo um guerreiro prodigioso e honrado, evidencia sua humanidade, isso imprime ao leitor e ouvinte uma sensação de empatia causada pela identificação que surge com o herói. O que pouco ocorre quando se fala da figura de Aquiles, por este estar em determinados momentos mais relacionado a uma divindade que é insensível ou a um homem confiante que nada teme, figura já mencionada por Aristóteles (*Retórica*, 1383b).

Em relação à afirmação acima, enfatiza-se que ela é uma visão específica sobre o Pelida, a fim de explorar momentos em que ele não atua de acordo com as leis de sua sociedade, logo, não se defende que estas classificações se mantenham ao avaliar o percurso completo de Aquiles na narrativa.

Aristóteles no capítulo sobre o Medo e a Confiança (*Retórica*, 1383b) afirma que aqueles que possuem meios físicos e equipamentos bélicos passam a se tornar mais confiantes, assim como a cólera e o fato de estar amparado pelos deuses são elementos que propiciam um estado de confiança, característica que Aquiles detém, afinal o Pelida é amado dos deuses, possui meios bélicos superiores como, por exemplo, sua invulnerabilidade conferida pelo corpo e pela armadura, além é claro, de estar totalmente tomado pela cólera, afinal Heitor tomou a vida de seu companheiro durante a batalha.

Em relação à coragem seria incoerente e muito simplista afirmar que Aquiles é um guerreiro corajoso e Heitor apenas um covarde. Aristóteles (*Ética à Nicômaco*, 1987) expõe que muitas vezes a confiança gera a coragem, mas deve-se atentar que nem sempre um

guerreiro confiante é corajoso. Segundo o filósofo existem casos em que guerreiros são confiantes por nunca perderem uma batalha, ou por desfrutarem de melhores recursos que seus adversários, entretanto ao primeiro sinal de falha dos meios dos quais dispõem ou sintomas de possível derrota, eles colocam-se em fuga:

Tampouco as pessoas confiantes são corajosas, pois elas são ousadas diante do perigo porque foram vitoriosas com frequência e contra muitos inimigos. Mas elas se assemelham acentuadamente às pessoas corajosas, porque umas e outras são ousadas; as pessoas corajosas, entretanto, são ousadas pelas razões anteriores expostas, enquanto as confiantes o são porque se julgam as mais fortes e pensam que nada de mal lhes pode acontecer (os ébrios também se conduzem de maneira idêntica; eles se tornam ousados por causa da bebida). Mas quando as tentativas das pessoas confiantes não são bem sucedidas elas fogem, enquanto é característico das pessoas corajosas, como já vimos, enfrentar as coisas que são temíveis para um ser humano e assim parecem a cada pessoa, porque agir desta maneira é nobilitante, e é ignóbil não agir assim. (*Ética a Nicômaco*, 1117a.)

Essas considerações levam a crer que da mesma forma que Heitor mostrou-se confiante ao longo da narrativa, houve um momento que ele também tremeu ao se deparar com Aquiles, fugindo vergonhosamente diante da consciência de sua inferioridade (XXII, 131-213), algo compreensível devido ao desequilíbrio de forças.

É possível afirmar, por outro lado, que o Priamida mostrou não ser apenas um homem confiante, mas também corajoso, pois logo após ser ludibriado por Atena - afinal a deusa se transformou em Deifobos⁸ e enganosamente disse que ajudaria Heitor na batalha (XXII, 224-246) - e perceber que estava em desvantagem foi capaz de ficar e enfrentar o filho de Peleu e não mais fugir.

Este fato prova que o príncipe troiano era provido de coragem e não apenas de um sentimento ilusório de confiança, surgido quando o herói pensou estar sendo auxiliado por seu irmão.

Aquiles, entretanto, durante toda a *Ilíada* mostrou-se superior a todos os guerreiros por deter várias características que o deixavam em vantagem durante os duelos e, como já dito anteriormente, era dotado de recursos bélicos que conferiam a ele confiança. Somado a essa lista de recursos, pode-se citar inclusive a sua cólera que o arrebatava de forma a assemelhar-

⁸ Deifobos, Segundo Bailly (2000, p.453) é um epíteto que significa “aquele que faz fugir”, “aquele que traz medo mortal.”

se a um animal feroz, contudo, mesmo com todos estes elementos, a situação de Aquiles não foi suficiente para que ele não demonstrasse temor diante do rio Escamandro, que com sua forte correnteza o impelia à fuga (XXI, 214-283), fato que o aproxima dos demais, pois assim como Heitor, demonstrou temor diante de uma força superior.

Ao avaliar as condições de Heitor, seguindo a linha de raciocínio na obra de Konstan (2006), fica evidente que a existência do medo é dicotômica à existência da coragem, existe uma relação visceral entre estes dois conceitos e simultaneamente paradoxal, pois coragem e medo são opostos.

Diante dessas considerações somos levados a crer que Heitor é um guerreiro corajoso, talvez tanto quanto Aquiles ou até o ultrapasse em relação às suas responsabilidades, pois o primeiro delibera mesmo com a existência do medo e como veremos o medo é um elemento que concede maior destaque à coragem, afinal, quanto maior o perigo e a necessidade de deliberar, mais grandioso será o medo e mais exaltado será o ato e a coragem empregada. Como afirma W.I Miller (*apud* Konstan 2000, p. 201), “O medo - da morte, da dor, da desgraça - é o principal componente da coragem.”⁹

Em contrapartida, ao se retomar a visão aristotélica em relação ao sentimento do medo apresentada na *Retórica* é possível relacionar o Pelida ao tipo de homem que perdeu tudo ou passou por muitas experiências negativas em relação a esses homens, pode-se afirmar que se tornam furiosos e destemidos por acharem que não têm mais nada a perder, ficando isentos do medo, contudo essa ausência não significa coragem:

Creem que nenhum mal lhes possa acontecer as pessoas que estão ou pensam estar em grande prosperidade (daí serem insolentes, desdenhosas e atrevidas, mas são a riqueza, a força e as muitas amizades e o poder que as fazem assim), as que pensam já ter sofrido toda espécie de desgraça e permanecem frias perante o futuro, à semelhança dos que já alguma vez já apanharam de um surra de paulada. (*Retórica*, 1383a.)

Heitor, portanto, está em situação oposta a Aquiles, pois muito tem a perder: sua família e seus companheiros representam um potencial sofrimento, caso Tróia perca a guerra; por outro lado é possível relacionar o tipo de indivíduo que pensa já ter sofrido todos os males a Aquiles, um herói que estava afastado de seu meio social e que perdeu seu único companheiro

⁹ “Fear - of death, of pain, of disgrace - is the main ground courage.”

e escudeiro, fato responsável por extinguir o único elemento que ainda o fazia se relacionar com sua comunidade.

Nas palavras de Konstan (2006, p.51), Aquiles estava sentindo-se como um leão que havia perdido seus filhotes para um animal mais fraco, ou seja, o Pelida sentia dor e desonra, por isso sua fúria e vergonha mescladas tornaram-no semelhante a um animal colérico, associando-o a nomes como *khólos*, que estava relacionado à bile, esta por sua vez era gerada pela fúria.

Konstan vai além e afirma que assim como o leão, o motivo de Aquiles sentir-se insultado é porque ele não havia sido ferido em combate aberto, mas de forma traiçoeira e sorrateira, por isso o adjetivo *khólos* transmite o significado de colérico e amargurado simultaneamente. Heitor não é descrito com raiva ou fúria, como Aquiles foi, Konstan afirma (2006, p. 51) que de acordo com Aristóteles raiva e fúria são incompatíveis com o medo, deste modo, entende-se que Heitor temia Aquiles.

Sem nada na terra para se importar além de sua honra e de sua glória, Aquiles passa a ter apenas um objetivo que se resume em enfrentar Heitor e vingar-se, situação que culminou em um insano e impetuoso avanço contra qualquer inimigo troiano que entrasse em seu caminho. Algo que não havia sido realizado ainda por saber que o *kléos* conquistado nesta empreitada custaria sua vida, por esse mesmo motivo esperou o momento exato para voltar aos combates, já que no início da narrativa o pouco valor dado à sua existência deixou Aquiles inconsolável, uma vez que sua vida era exposta a cada combate e Agamenon não estava concedendo-lhe a devida consideração em relação aos atos que perduraram por quase uma década de guerra. O que fez o Pelida se retirar expondo sua indignação pelas injustiças que o comandante dos Aqueus praticava, principalmente ao se apoderar dos melhores espólios de guerra graças aos esforços dos demais soldados (*Iliada*, I. 161-169).

Partindo do pressuposto de que o medo surge devido a uma desigualdade de forças, em Homero essa desigualdade pode ser registrada ao se confrontar os dois maiores guerreiros de cada exército, Aquiles e Heitor. Konstan afirma que o medo de Heitor é apenas um registro da superioridade do inimigo (2006, p. 138). Existe uma distinção em sentir medo e ser um covarde, o medo e a coragem são emoções passionais, já a covardia seria interpretada como um vício para Aristóteles (*Retórica*, 2005, p. 176, Nota 31).

Sentir medo torna-se então algo natural e aceitável, principalmente em situações extremas como na guerra, um sentimento que serve de aviso para o homem se afastar dos

perigos, algo útil que uma vez controlado pode ser usado em benefício do guerreiro, fato que torna o medo um sentimento ambivalente e ambíguo, como Jean Delumeau destaca:

No entanto o medo é ambíguo. Inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente a morte. ‘Sem medo nenhuma espécie teria sobrevivido’. Mas se ultrapassa uma dose suportável ele se torna patológico e cria bloqueios. Pode-se morrer de medo, ou apenas ficar paralisado por ele. (DELUMEAU, 1989, p. 19)

Heitor sentiu algo que foi além do medo do combate, da morte ou da ausência de glória, além do *phóbos* que foi incitado ao ficar de frente ao campeão dos Aqueus e evidenciar a disparidade de forças. O medo de Heitor foi também o *déos*, um temor surgido ao pensar o que poderia ocorrer a todos os seus compatriotas e a sua família, além do medo de ser desonrado aos olhos dos mesmos. O significado de *déos* está relacionado ao medo que indica receio, é uma emoção que demonstra a prudência daquele que o sente diante de um perigo próximo, que condiciona as ações do guerreiro, tornando-o comedido, fato que constrói um estreito vínculo semântico com o *aidōs* (*αἰδώς*), afinal este é o conceito relacionado ao comedimento e ao respeito à tradição.

Posteriormente, será explorado nesta dissertação a existência de uma corrente canônica de críticos que distinguem os termos *déos* e *phóbos* por meio do nível de intencionalidade, ou seja, separando-os entre o medo voluntário e o medo involuntário, respectivamente, fato encontrado em artigos como os de Oliveira (2009, p. 103-115). Entretanto, a priori, iremos elaborar uma necessária exposição que aborda esta divisão paradigmática - que utiliza a voluntariedade ou involuntariedade como critérios para distinguir o *phóbos* e o *déos* - como algo limitador, uma vez que estudiosos como Konstan (2006) e Zaborowski (2002) defendem a existência de uma parcela de cognição implícita até mesmo em situações que se servem da expressão *phóbos* para se referirem ao medo, fato que viabiliza uma aproximação destes dois conceitos; eliminando a interpretação unilateral sobre o ato de deliberar e interpretar o contexto como sendo algo característico apenas do medo relacionado à palavra *déos*.

As reflexões atuais sobre este tema defendem que a cognição é ao mesmo tempo uma necessária e suficiente condição para as emoções, um pré-requisito. Deste modo, o ramo contemporâneo da literatura e psicologia representado por críticos como Lyons (1980) tenta diluir o paradigma Razão *versus* Emoção construído há séculos e consolidado na cultura

ocidental. Acredita-se, atualmente, que existe razão e deliberação mesmo nas emoções mais intensas, como o medo e o pânico, afinal, é necessário uma prévia interpretação dos elementos externos para em seguida sentir medo ou felicidade, por exemplo, e isso dependerá também da construção social dos fatos e o que os mesmos representam para o indivíduo, como eles modificam a pessoa e alteram sua percepção sobre o mundo.

Portanto, a distinção feita sobre o medo entre *déos* e *phóbos* não está completa, visto que mesmo o *phóbos* não deixa de ser uma avaliação cognitiva de um mal iminente, possuindo por isso, um caráter racional, ainda que em menor escala se comparado ao substantivo *déos*.

Pode-se afirmar diante desta comparação entre os estudos atuais e o que a chamada filosofia pós cartesiana (KONSTAN, 2006, p.40) fez perdurar ao longo da História sobre os sentimentos que, apesar da distância temporal e da consolidada separação feita, houve recentemente uma aproximação das áreas de estudos filosóficos e psicológicos com a visão aristotélica, que enfatizava questões cognitivas sobre as emoções, pondo em evidencia o elemento do julgamento prévio da situação para que elas existam, fato que torna o fator cognição uma constante presente tanto no período clássico quanto atualmente.

Aristóteles já afirmava que as emoções eram resultados de julgamentos “as emoções são resultantes de julgamentos e decisões que se diferem de acordo com cada indivíduo” (Konstan, 2006, p.27). Esta indagação relaciona-se ao que estudos contemporâneos afirmam sobre a necessidade de uma avaliação prévia da situação que culmina em uma determinada emoção, fato que pode ser evidenciado pelo que Konstan afirma em seu livro:

Willian Lyons (1980:70), por exemplo, define uma emoção como algo que consiste de um fator cognitivo (ou perceptivo), avaliativo, e elementos apetitivos, e observa que o que diferencia uma emoção de outra é justamente a parte avaliativa. Alguns teóricos, de fato, têm interpretado emoções como nada mais que julgamentos- contudo, julgamentos de uma espécie particular, que se distinguem de outras atividades cognitivas. (KONSTAN, 2006, p.20, tradução nossa.)¹⁰

Acrescenta-se a esta tese sobre os julgamentos e as emoções mais uma informação presente no texto de Konstan (2006, p.21) que comprova essa tendência das análises

¹⁰ Willian Lyons (1980:70), for example, defines an emotion as consisting of cognitive (or perceptual), evaluative, and appetitive elements, and observes that what differentiates one emotion from another is precisely the evaluative part. Some theorists, in fact, have interpreted emotions as nothing more than judgments- albeit judgments of a particular kind, so as to distinguish them from other cognitive activities. (Konstan, 2006, p.20)

contemporâneas em consolidarem a prévia interpretação da situação como elemento necessário para determinar as emoções. No trecho referido, Konstan expõe estudos (ROSEMANS AND SMITH, 2001, p. 3), que apóiam a ideia de que as emoções são extraídas de avaliações de eventos e situações “um evento desencadeia um processo de avaliação e uma subsequente emoção”, entretanto destaca-se que o julgamento não é a emoção em si.

Um dos pontos que aproximam a visão clássica das emoções com a contemporânea é o momento em que Aristóteles trabalha com a relação entre o corpo e os sentimentos: como Konstan afirma (2006, p. 21), o filósofo clássico já havia considerado a relação entre características físicas e emoções, ou seja, o esboço do corpo ao se deparar com alguma situação inusitada. Este fato pode ser interpretado como uma avaliação que tem como consequência outra respectiva manifestação física da situação, afinal, “emoções envolvem processos físicos no corpo¹¹” (Knuutila, 2001 *apud* Konstan 2006, p. 21)

Por fim, pode-se dizer a respeito desse tema que a visão cognitiva atual basicamente consiste, segundo Konstan (2006, p.22), em considerar a forte relação entre contexto social e emoções. A ênfase na cognição que os estudos atuais creditam considera que até as reações corporais devido a emoções intensas como o medo, a piedade, a vergonha, variam de acordo com a construção cultural de cada sociedade.

Contudo, apesar desta reaproximação entre os estudos contemporâneos e as interpretações feitas sobre o medo no período clássico grego, consistindo no principal embasamento deste trabalho, Konstan (2006, p.40) elucida que a Grécia clássica não se dividia apenas entre sofrimento, loucura e emoções adequadas que primavam pelo equilíbrio. Esse fato leva a apontar a falha de Aristóteles, pois segundo o crítico contemporâneo, o filósofo expôs de forma sintomática a construção das emoções na Grécia, algo que foi em sua *Retórica* uma escolha arbitrária desta visão que agrupava e limitava as características e hábitos da sociedade sob um viés paradigmático. Deste modo, eram avaliados os eventos, quando na verdade o foco deveria ser as ações ou situações geradas pelas ações que constituiriam convenções sociais.

Konstan vai além, e adverte (2006, p.40) sobre a forma como as emoções gregas eram interpretadas, afirmando que em nenhuma cultura o vocabulário emocional é consistente, sugerindo, portanto, que os gregos não faziam sempre uma distinção sistemática das emoções. Percebe-se que Konstan põe em questão não o material de análise, mas a metodologia

¹¹ “emotions involve physical processes in the body”

utilizada para interpretar o *corpus*, que neste caso são as emoções e os hábitos da sociedade grega relacionados à forma como Aristóteles os analisava.

Portanto, mesmo para Aristóteles foi impossível não possuir um olhar que fora construído e permanecia envolto às tendências filosóficas de sua época, assim como o olhar atual está submerso nas de hoje, influenciando, naturalmente, a forma como os aspectos culturais - como as emoções - são vistos e comprovando o cuidado que se deve ter ao analisar culturas antigas.

A única forma de não cair em interpretações desconexas com a real situação será um policiamento epistemológico constante para evitar que os estudos venham a ser mantidos por anacronismos que interfiram nas análises.

A precaução que não é tomada e que muitas obras carecem de levar em consideração é justamente esse hábito de compreender o quão difícil, por ser relativo, será transportar um conceito de uma civilização distante da atual sem que se percam os fundamentos primordiais que são responsáveis por formar vocabulários e noções que representam os sentimentos. Da mesma forma, o modo como o idioma e conseqüentemente o pensamento passa a significar e organizar esses conceitos se altera e nesse ponto surgem impertinências e incompatibilidades nas análises devido à relativização herdada culturalmente, como é possível observar no caso abaixo:

Descobrimos que a raiva é detectada em cinco nações (Alemanha, México, Polônia, Rússia e Estados Unidos) como sendo sentida na face, na cabeça e no coração. A inveja está localizada no coração, face e olhos. O medo é sentido no coração e na respiração e o ciúme no coração é na face. Em resumo, o coração é reportado por ser envolvido em todas as quatro emoções, ao passo que outros lugares são atribuídos de forma mais seletiva para as emoções. As descobertas confirmam relatos prévios de pesquisas individuais que discriminam padrões distintos de atividades involuntárias do sistema nervoso.¹²(HUPKA, *et al.* 1996, p. 255-258)

Retomando a questão retórica do medo é possível relacionar a forma como Aristóteles expõe o funcionamento deste sentimento a cenas de Homero, como quando Palas Atena se

¹² We found that anger is reported to be felt across the five nations (Germany, Mexico, Poland, Russia, and the United State) in the face, head and heart. Envy is located in the heart, face, and eyes. Fear is felt in the heart and breath and jealousy in the heart and face. In brief, the heart is reported to be involved in all four emotions, whereas the other sites are more selectively attributed to the emotions...The findings corroborate previous research reports of individuals claiming to differentiate different patterns of automatic nervous system activity for different emotions. (Hupka, *et al.* 1996, p. 255-258)

metamorfoseou em Deifobos para ludibriar Heitor e fazê-lo crer que seria auxiliado por seu irmão (XXII, 390-399) durante o combate contra o Pelida. Pode-se dizer que na supracitada cena, Atena alterou a percepção de Heitor, aumentando as chances de seu êxito e conseqüentemente diminuindo a capacidade de Aquiles o matar, já que agora eles estavam em vantagem numérica e com isso Atena acabou alterando também o equilíbrio de forças ou balança de poder. Aristóteles na *Retórica* (1378a) fala da importância da alteração do sentimento do medo conferindo confiança, um elemento oposto ao primeiro mencionado.

O caso do general Fórnio que participou da Guerra do Peloponeso ilustra esta situação de administração do medo; ele utiliza-se da exaltação do exército ateniense para conferir maior confiança aos homens, mesmo que estes estejam em menor número: o general serve-se de várias exaltações a favor de seus homens para mostrar que o exército está pronto para combater os peloponésios, evidenciando com isso o controle deste sentimento. Fórnio por meio da retórica acaba alterando a percepção da capacidade destrutiva do inimigo e conseqüentemente aumentando a capacidade de defender e atacar do seu próprio exército, apenas com exaltações que modificavam o conhecimento do inimigo e de si:

Os homens em sua maioria (e este é o caso de nosso adversário), quando são iguais aos seus inimigos, na hora de atacar confiam mais em sua força que em sua decisão; inversamente, aqueles que se atrevem a enfrentar o inimigo grandemente inferiorizado em número e ao mesmo tempo sem ser compelido a fazê-lo, devem possuir em alto grau a qualidade de uma resolução inabalável. Tendo em vista tudo isso, nossos adversários são levados a temer-nos mais por causa do que é extraordinário em nossa conduta do que por nossos preparativos. Mais ainda: muitas forças numerosas já foram derrotadas por outras menores em conseqüência de sua inexperiência, e outras por falta de audácia, e nós não podemos ser acusados de qualquer das duas deficiências. (TUCÍDIDES. I, 89-5)

Jaqueline de Romilly utiliza-se do exemplo dos generais peloponésios para expor como a confiança pode ser criada quando se serve de argumentos que evidenciam fatores como a vantagem numérica em um confronto:

As tropas destes, recentemente vencidas em Patras e conhecendo toda a experiência acumulada pela frota ateniense, deviam atemorizar-se. Assim os chefes peloponésios haviam tentado, antes de mais nada, afastar os temores. Para tanto haviam lembrado às tropas quanta audácia eles tinham em si e

como a superioridade numérica os favoreciam. Estes dois elementos podiam inversamente atemorizar os atenienses.” (ROMILLY, 1998, p. 94)

Konstan, posteriormente, ao elucidar essa alteração da capacidade do inimigo para conferir confiança (2006, p. 144), serve-se de uma passagem em que expõe o caso de Forno e os generais do Peloponeso que eram adeptos da retórica do medo e utilizavam os discursos para manipular esta emoção a fim de beneficiar as suas respectivas tropas.

Afinal, o medo depende de um grau relativo de poder no qual cada lado procura se representar como o mais forte e então encorajar as tropas a lutarem e evitar a fuga. Além disso, eles sugerem que, uma vez que as frotas estivessem unidas, o medo do inimigo fundamentado na análise de probabilidades aumentaria a desvantagem, precisamente em seus pontos fortes - a perícia ateniense e a ousadia dos peloponésios - desde que o medo é o oposto da confiança, como Homero, Tucídides também ilustrou que o medo não depende apenas de julgamentos, mas da desconstrução deles também. O medo prévio dos peloponésios e atenienses era orientado pela representação exagerada do poder do inimigo, portanto, para reduzir o seus temores e com efeito induzir a confiança, uma emoção oposta, os generais procuraram alterar a percepção das capacidades do inimigo. (KONSTAN, 2006, p. 144, tradução nossa)¹³

Desta forma, percebe-se que concedendo confiança ao indivíduo, este poderá administrar o sentimento de medo, como ocorreu com Heitor que aumentou seu ímpeto em combater Aquiles, pois se sentiu mais confiante devido às exortações que seu irmão Deifobos fez, afirmando que auxiliaria o domador de cavalos, uma confiança creditada também, como dito anteriormente, à vantagem numérica que foi responsável por alterar a balança de poder, o equilíbrio de forças.

Heitor é um herói que respeita o inimigo, mas ao mesmo tempo deve cumprir seu papel de guerreiro com plenitude e proteger sua pátria, fato que o torna moderado, uma

¹³ Since fear depends on the relative degree of Power each seeks to represent his own side as the stronger so as to encourage the troops to fight rather than flee. In addition, they suggest that, once the fleets are engaged, the enemy's fear grounded in the calculation of probabilities, will handicap them still further, precisely in their strong point-the Athenians' skill and the Peloponnesians' daring, since fear is the opposite of confidence, like Homer, Thucydides too illustrates how fear not only depends on judgments but colours them as well. The prior fear on the part of Peloponnesians and Athenians leads them to magnify the threat represented by their opponents; by reducing their fear, and indeed inducing the contrary emotion of confidence, the generals seek to alter their perception of the enemy's capabilities. (KONSTAN, 2006, p. 144)

característica ímpar para a cultura homérica, que refuta qualquer tipo de excesso, sendo que um dos principais é a *ὑβρις* (*hybris*). Quanto ao excesso Aristóteles afirma:

O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma se torna um covarde; em contraste, o homem que nada teme e enfrenta tudo se torna temerário, da mesma forma que o homem que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de qualquer deles torna-se concupiscente, enquanto que o homem que evita todos os prazeres, como acontece com os rústicos torna-se de certo modo insensível, a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo. (Ética a Nicômaco, 1104b)

Ainda em relação a Heitor pode-se afirmar que ele estaria com problemas de percepção da realidade se não temesse Aquiles; já Aquiles recairia - caso fosse analisado apenas momentos específicos da narrativa - naquilo que Aristóteles diz sobre homens insensíveis em sua *Retórica* (1382b) em que afirma que, se o medo é acompanhado por uma experiência destrutiva, é óbvio que o indivíduo não temerá nada se ele acreditar que não há nenhum mal que possa sofrer, como ocorre com heróis como o Pelida que possuem corpo e vestimenta incorruptíveis.

Evidente que, como já mencionado no começo desta dissertação, estas situações onde Aquiles é visto como insensível são apenas ilustrativas e têm como função configurar um contraponto com Heitor, uma vez que basta analisar o percurso completo do Pelida na narrativa que logo se esclarecem as razões pelas quais ele agia aparentemente como um homem com essas qualidades de intransigências e insensibilidade e, portanto, verificar que na verdade ele possuía discernimento sobre sua invulnerabilidade e sobre sua prematura morte que ocorreria no cerco a Tróia.

Portanto, é possível considerar a insensibilidade de Aquiles devido à ausência do medo da morte como algo momentâneo, visto que o mesmo estava ciente de sua superioridade e confiante de que nenhum Troiano poderia vencê-lo, pelo menos não até que seu destino fosse cumprido, logo os seus temores e seu senso de vulnerabilidade existiam, contudo não estavam voltados para Heitor, mas para momentos futuros. Deste modo, pode-se afirmar que, se por um lado em momentos específicos Aquiles era confiante e destemido, por outro, em relação a seu percurso geral na *Ilíada*, em nenhum momento deixou de ter consciência de sua vulnerabilidade.

Quando se fala sobre os objetivos do herói homérico, fica implícito que somente conquista-se o *Kleós* aqueles que protagonizaram grandes feitos, contudo a inexistência de admiráveis façanhas impede o status almejado pelo guerreiro, fato que faz com que o herói busque sempre adversários que representem grandes desafios para que possam conceder um confronto memorável. Sendo assim, o guerreiro deve atentar-se para que não haja motivos que o levem ao caminho oposto, ou seja, o da covardia, situação que pode acontecer caso o adversário seja inferior em força ou o desafio não esteja à altura devido aos recursos e privilégios que possam favorecer o herói, tornando o confronto desigual e injusto.

A situação descrita pode ser explicada por intermédio de uma cena metafórica em que há um confronto entre dois indivíduos com forças contrastantes, sendo que um possui grandes meios físicos para derrotar o outro com facilidade; neste caso, o excesso de meios para se derrotar alguém mais vulnerável acaba gerando, no guerreiro mais forte, um resultado oposto ao da coragem, ou seja, a confiança, visto que não há perigo para aquele que detém muitos recursos.

Assim, é necessário lembrar-se que é covardia infringir algum mal a alguém mais fraco ou em situação desvantajosa, pois esse ato não será digno de ser lembrado, da mesma forma que é audacioso e corajoso aquele que entra em um confronto com alguém que lhe supera em muito a sua força, evidenciando que os seus valores e ideais são o que lhes sustentam diante do perigo, visto que sua força em nada, ou em muito pouco, pode lhe auxiliar. Logo, conclui-se que um guerreiro dotado de muitos recursos não está sendo corajoso ao enfrentar alguém muito mais fraco e este combate não trará glória a ele.

A situação acima pode ser relacionada àquela entre Aquiles e Heitor, fato que explica a necessidade de os guerreiros buscarem sempre adversários que estejam no mesmo patamar, validando a empreitada que iniciaram e tornando possível aos heróis finalmente alcançarem a fama e a glória imorredoura.

Portanto, é importante ressaltar que Heitor não se apresenta como um oponente inapropriado para Aquiles, por ser inferior no combate, mas diante de todas as vantagens que Aquiles possui, como ser amado dos deuses, ter uma armadura forjada por uma divindade e o corpo invulnerável; resta a conclusão de que as chances de Heitor vencer eram quase nulas.

Heitor pode ser considerado o maior guerreiro entre os Troianos e o mais adequado para enfrentar Aquiles; contudo, nessa batalha, Aquiles tem menos a ganhar em renome do que Heitor, uma vez expostas as condições dos dois.

Aristóteles menciona em sua *Ética a Nicômaco* (1987) que existe uma forma de temor, em que não se teme algo concreto, geralmente capaz de prejudicar o indivíduo, mas teme-se também um elemento abstrato, como a vergonha, afinal segundo o filósofo “a vergonha é um medo da desonra” (1128b). Esta ideia está de acordo com a definição de medo na *Retórica*, que é expressa por Aristóteles e utilizada em concordância por Konstan (2006), onde há a afirmação de que o medo é uma impressão de algo prejudicial que está se aproximando, podendo ser concreto - como um mal a integridade física do indivíduo - ou algo abstrato que prejudique sua felicidade, sua honra ou seus valores:

Vamos admitir que o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso. Nem tudo que é mal se receia, como, por exemplo, ser injusto ou indolente, mas só os males que podem **causar mágoas profundas** ou destruições, isto é, só no caso de eles surgirem não muito longínquos, mas próximos e prestes a acontecer; os males considerados distantes não nos metem medo. Com efeito, toda gente sabe que vai morrer, mas como a morte não está próxima, ninguém se preocupa com isso. (*RETÓRICA*, 1382a, *grifo nosso*)

Partindo da afirmação de que o bem primordial de um homem é a felicidade (*Ética a Nicômaco*, 1097b) e para atingi-la são necessários outros bens, como a honra, a saúde, etc; entende-se que desta forma a felicidade é um bem que escolhemos por si mesmo, é o sumo bem segundo Aristóteles que será prejudicado caso os bens que foram responsáveis por concedê-la sejam retirados do homem (?), como por exemplo, a honra, ou a integridade física, que levará a morte. Logo, tanto a coragem que surge para que se defenda a honra, como o medo que surge devido à vergonha de ser desonrado, ou até mesmo o medo necessário para evitar a morte, todos os dois - a coragem e o medo- são casos que têm um fim em comum, a felicidade, que provém do bem estar físico e psicológico. Por isso conclui-se que medo e coragem surgem da mesma matéria-prima, pois possuem uma única finalidade: o bem do indivíduo conferido pela felicidade.

Exatamente por isso, ao analisar o medo no contexto homérico, muitos autores como Cairns (2002), Loraux (1989) e Konstan (2006) não deixam de mencionar os valores que estão agregados a esse sentimento, como a vergonha, o dever para com seu semelhante, seu compatriota, que pode ser explicitado melhor através da expressão *αἰδώς* (*aidōs*) que, para Cairns, significa o primeiro sinal de que o guerreiro homérico traz, principalmente Heitor, evidenciando sua inabilidade de agir no caminho da covardia (CAIRNS, 2002, p. 80)

Em relação ao *αἰδώς* (*aidōs*) pode-se afirmar que ele é um conceito que confirma as obrigações coletivas que o herói possui. Deste modo, é possível interpretar que Heitor é inclinado a agir segundo os preceitos do *aidōs*, afinal o herói está sobrecarregado com seus deveres pessoais e públicos, pois é uma figura pública também, de modo que não suficiente a existência dos deveres políticos que possui, como suas responsabilidades com o exército; ainda há a existência de obrigações familiares cobradas por outros personagens, como faz Príamo, por exemplo, ao tentar impedir que seu filho parta para o combate contra Aquiles: o filho de Dardânio tenta dissuadir Heitor expondo o que lhe pode acontecer caso Tróia caia, uma cena que evidencia as responsabilidades do âmbito doméstico que o Priamida possuía:

Entra cá para dentro, meu filho, para salvares
os Troianos e as Troianas e para não dares grande glória
ao Pelida, privando-te a ti próprio da vida amada.
Além disso tem pena de mim, um desgraçado que ainda sente;
um malfadado, a quem o pai Crônida na soleira da velhice
matará com um triste destino, depois de ter visto muitos horrores:
os meus filhos a morrer, minhas filhas a serem arrastadas,
minha câmaras de tesouro pilhadas e crianças inocentes
a serem atiradas ao chão em aterradora chacina
e as minhas noras arrastadas pelas mãos funestas dos Aqueus.
A mim próprio, por último, às portas primeiras dilacerarão
os cães esfomeados, depois de alguém pelo bronze afiado
com estocada ou arremesso me privar da vida- os cães
que no palácio eu criei à minha mesa para guardarem as portas:
depois de em estado de loucura terem bebido o meu sangue
jazerão aos meus portões. Tudo fica bem ao homem novo
chacinado na guerra, quando faz golpeado pelo bronze afiado.
Morto embora esteja, tudo nele é belo, tudo o que está à vista.
Mas quando os cães profanam vergonhosamente a cabeça grisalha,
e a barba grisalha e os membros genitais de um velho morto,
isso é a coisa mais angustiante que existe para os pobres mortais."
(*Ilíada*, XXII 56-76)

Heitor traz consigo medo e vergonha, assim, o medo que conscientiza estará muitas vezes relacionado ao *aidōs*, a vergonha que policia o guerreiro, como no trecho abaixo onde o Domador de Cavalos expõe à esposa o que é temível e vergonhoso para ele caso os Aqueus vençam a batalha. “Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me / envergonharia dos Troianos e das Troianas de longos vestidos,/ se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra.” (VI, 440-443)

Aristóteles (2005) defende o fato de homens poderosos detentores de recursos serem temíveis (*Retórica*, 1382b), pois possuem meios para infringir o mal caso desejarem, na

mesma medida que esses homens podem se apresentar como insensíveis diante do perigo, pois possuem muitos meios para se salvarem. Além disso, o filósofo afirma que se deve temer alguém no estado colérico, devido a uma injustiça cometida, pois este pode muito bem querer vingar-se. Aplicando estas premissas para o universo homérico, conclui-se que a cólera de Aquiles bem como os recursos que o mesmo possui são elementos que constroem uma situação extremamente desfavorável para Heitor, suscetível de um grande medo, tornando o estado temeroso do Priamida compreensível.

Através deste exemplo, pode-se perceber que o medo possui uma função fundamental, pois não culmina unicamente na fuga desonrosa, mas relaciona-se também com a autopreservação e racionalidade, afinal manifestações como o *αἰδώς* (*aidōs*) são consequências que comprovam o viés lúcido e deliberado que o medo possui. Dito isto, torna-se compreensível a afirmação feita por Konstan e apresentada anteriormente neste texto que expõe Heitor como um guerreiro que não é covarde, pois seu medo representava apenas um registro da desigualdade de poder entre ele e o Pelida; e é essa desigualdade, como se afirma na *Retórica* (1382b), que gera o medo.

Heitor de Homero, entretanto, não é um covarde. O medo dele é o registro da superioridade de Aquiles, como Aristóteles pôde expressar isso. Não temer, na circunstâncias dele, seria uma falha de percepção da realidade. O próprio Aquiles demonstra temor, (*deisas*, 21.249) quando ele é capturado na inundação do rio Escamandro: mortais não podem triunfar perante a ira de um deus. (o rio é personificado neste episódio) (KONSTAN, 2006, p. 128)¹⁴

Por meio desse trecho fica claro que o medo é um sinal de que o guerreiro não está alienado à situação, está inteirado do perigo iminente e sabe que se ele não tomar alguma providência esse perigo pode prejudicá-lo ou até levá-lo à morte. Pois não é louvável aquele que não teme a morte, mas sim visto apenas como alguém inconsequente, como Konstan (2006, p.136) exemplifica. Em relação a essa noção da existência do sentimento do medo nos guerreiros homéricos vale salientar novamente que eles possuíam e assumiam esse sentimento principalmente em um contexto bélico.

Ainda a respeito da alienação da situação, que proporciona um estado de ausência de medo, no diálogo de Platão intitulado *Laques*, um dos personagens chamado Nícias faz uma

¹⁴ Homer's Hector, however, is not a coward. His fear is the register of Achilles' superior power, as Aristotle might express it. Not to fear, in his circumstances, would be to fail to take account to of the realities. Achilles himself is afraid (*deisas* , 21.249) when he is caught in the flood of river Scamander: mortals cannot normally prevail against an irate god (the river is personified in this episode)

relação entre coragem e conhecimento e medo e ignorância, onde se reforça a questão trabalhada sobre a existência de uma diferença fundamental entre o ignorante e o corajoso:

É claro, ó Laques, que eu não vou chamar corajoso nem a um animal nem a qualquer outro ser que, por falta de entendimento, não receie aquilo que é perigoso. Chamo-lhe temerário e louco. Ou também julgas que chamo corajosas às crianças em geral, as quais, por falta de entendimento, nada temem? Pois, para mim, temerário e corajoso não são a mesma coisa. Segundo penso, muito poucos possuem a coragem e a previdência. O arrojo, porém, a audácia e a temeridade, a par da imprevidência, são partilhadas por muitíssimos homens, mulheres, crianças e animais. A esses, pois, que tu e a maioria chamam corajosos, eu chamo arrojados, e chamo corajosos aos dotados de senso. A estes é que eu me refiro. (1987, 197b)

Este raciocínio pode ser encontrado também na obra *Protágoras*, nela percebe-se que Sócrates tece a mesma relação já enunciada entre coragem e conhecimento e covardia e ignorância. O filósofo vai além e afirma que a fuga regida pela razão e pela devida medida daquilo que deve ser de fato temido, não deve ser encarada como vergonhosa por ser originária de um medo real, algo que não ocorre com os covardes que temem um perigo falso, por falta de conhecimento.

Deste modo, é possível comprovar também que a coragem define-se pela resistência a fuga, já que os corajosos são aqueles que ficam e analisam o perigo antes de fugirem, caso seja necessário. Observe a tradução de Eleazar Magalhães Teixeira (1986):

Os corajosos, pelo contrário, confiam mais em ir à guerra ou em arrostar os perigos e os sofrimentos de cada dia. Se em vez de fugir, preferem manter-se firmes na sua posição de defesa, é porque “pensam corretamente”, medem através da “arte de medir”, sabem neutralizar “o poder do aparente” e fazem um cálculo científico exato para a prática de uma ação que seja ao mesmo tempo “boa, bela, agradável e útil”, mantendo em si a essência e a unidade. Quando temem, seu medo é real e, se fogem, não têm motivo para depois se envergonhar por terem deixado de praticar uma ação “bela e útil”. Concluí-se então que os covardes preferem fugir a manter-se na sua posição de defesa, por “ignorância”, porque lhes falta “o conhecimento” daquilo que devem temer e daquilo que devem enfrentar. Fica evidente que covardia é ignorância. Os corajosos, pelo contrário, preferem manter-se na sua posição de defesa a recorrer à fuga porque “sabem”, donde se conclui que “coragem é conhecimento” daquilo que realmente deve ser temido ou enfrentado. (360b3-d4)

Completando essa análise sobre a natureza das emoções, é necessário distinguir também as discretas diferenças entre confiança e coragem. Esta reflexão pode ser encontrada na

passagem da *Ética a Nicômaco* (1987) em que Aristóteles discursa sobre os guerreiros que são destemidos por se entregarem às paixões e às dores, afirmando que se nestas condições fossem chamados de corajosos não poderiam ser distinguidos dos animais selvagens e dos asnos, já que estar sob o domínio de sentimentos como estes não seria suficiente para serem considerados corajosos, uma vez que a coragem pressupõe consciência e escolha:

As pessoas movidas pela cólera, como animais selvagens lançando-se contra quem os feriu, são tidas como corajosas, porque os homens corajosos são arrebatados; o arrebatamento, mais que qualquer outra emoção, leva os homens a correr perigos (daí a palavra de Homero: “esforça-se em seu arrebatamento”, e “exacerbou a força e ao arrebatamento”, e “amarga indignação brotou de suas narinas”, e “seu sangue ferveu”; todas estas expressões indicam exacerbação e um impulso do arrebatamento). Os homens corajosos agem por causa da honra, mas o arrebatamento os ajuda, enquanto os animais selvagens agem sob a influência do sofrimento (eles atacam por terem sido feridos, ou por estarem assustados, pois não se aproximam das pessoas quando estão na floresta. Eles não são valentes, então, porque impelidos pelo sofrimento e pelo arrebatamento, se precipitam para o perigo sem calcular os riscos; os próprios asnos são valentes quando estão famintos, pois nem pancadas os afastam de seu alimento; a luxúria também leva os adúlteros a praticar muitas ações ousadas. Mas estas criaturas, que são impelidas para o perigo pelo sofrimento ou arrebatamento, não são corajosas. A coragem devida ao arrebatamento parece a mais natural, e se assemelha realmente à coragem propriamente dita se lhe são acrescentadas a escolha e a motivação. (*Ética a Nicômaco*, 1117a).

Delumeau (1923) faz uma análise que investiga a diferença entre o temor lúcido, que prevê um perigo e a ausência de temor devido à ignorância. Ele afirma que há uma distinção entre homens e animais que estão sob influência paradoxal e polivalente do medo, observe:

O animal não antecipa sua morte o homem, ao contrário, sabe - muito cedo - que morrerá. É, pois, ‘o único a conhecer o medo num grau tão temível e duradouro.’ Além disso, nota R. Caillois, o medo das espécies animais é o único idêntico a si mesmo, imutável: o de não ser devorado. ‘Enquanto o medo humano, filho da nossa imaginação, não é uno, mas múltiplo, não é fixo, mas perpetuamente cambiante’. Daí a necessidade de escrever sua história. (DELUMEAU, 1923, p.10)

Romilly (1998), por sua vez, ressalta um embate entre o raciocínio dos Peloponésios e o do general ateniense Fórnio, algo que fora exposto inicialmente por Tucídides, configurando um jogo interpretativo paradigmático que consolida um ciclo lógico entre cinco pilares: medo, confiança, coragem, conhecimento e ignorância.

O raciocínio dos chefes peloponésios em Naupacto enfrenta o mesmo problema, aplicado à ação imediata, e dá uma resposta mais sutil, visto que, essencialmente, o que eles dizem é: Atenas tem a técnica, nós a coragem; ora, a análise psicológica mostra que a técnica é ineficaz sem a coragem. Mas a resposta de Fórnio tece entre essas mesmas noções uma relação ainda mais sutil, fundamentada em uma análise psicológica mais elaborada: a coragem, diz ele, na verdade não passa da confiança devida ao sucesso, ou seja, em última instância, à experiência; portanto, os peloponésios podem muito bem beneficiar-se dela em terra, mas não no mar. O valor natural não existe. (ROMILLY, 1998, p.94)

A relação lógica entre esses pilares culmina na interpretação de que Fórnio, um adepto da retórica do medo, era consciente da necessidade de se conhecer os perigos e o inimigo, logo para ele a experiência em combate proporcionava ao exército sabedoria, não os deixando alienados. Este conhecimento é a premissa para a coragem como vimos em *Laques*. Desta forma, o general prova que algumas vezes a confiança pode apresentar-se como sinônima de coragem, evidenciando como o tema do medo e da percepção dos sentimentos apresenta-se volúvel, paradoxal e de um alto teor retórico.

Transportando estes raciocínios para o caso de Heitor, percebe-se que ele mostra-se a par de sua inferioridade, um conhecimento que torna ainda mais louvável o fato de combater Aquiles e expõe a característica fundamental da coragem: a resistência ao medo.

“Pelida, não esperes assustar-me com palavras
como se eu fosse uma criança: eu próprio bem sei
proferir injúrias e insultos vergonhosos.
Sei que tu és valente e que eu próprio sou muito mais fraco.
Mas estas coisas assentam sobre os joelhos dos deuses,
se eu embora mais fraco te privarei da vida com o arremesso
da lança, já que anteriormente afiada se revelou a minha arma.”
(XX, 431-438)

Em relação ao valor do medo, é importante retomar o que Konstan demonstra ao longo de seu livro *The Emotions of Ancient Greek* (2006) sobre a coragem surgir devido à resistência ao medo e expõe, por meio de exemplos encontrados em textos de Aristóteles e

por meio de análises psicológicas, que o medo tem a função de prevenir e fazer com que o indivíduo escape de um mal iminente, afinal “Medo envolve conhecimento e inferência”¹⁵(2006, p.130).

Por isso, afirma-se que o medo é um sentimento isento de interpretações pejorativas, que pode ser até mesmo digno de louvor, pois evidencia que o guerreiro não está destituído de bom senso, fato que o impede de cometer um erro grave, conhecido no contexto homérico como *ate*, por sair de si e apresentar-se inconsequente.

Uma cena trivial, se comparada às principais que ocorrem na *Ilíada*, exemplifica uma das diversas manifestações que o conceito de medo pode apresentar na narrativa em questão, trata-se do sentimento conscientizador e do comedimento, representado pelo verbo *ἄζομαι* (*házomai*) - primeira pessoa do singular, presente indicativo, voz média. A forma como este registro foi empregada construiu um contexto que não pode ser comparado ao medo ocasionado pela fuga, *phóbos*, temível por todos aqueles guerreiros que devem manter sua postura de herói. Observe o trecho:

“Não me tragas vinho doce como mel, ó excelsa mãe,
para que não me quebrantes e me esqueça da força e da coragem.
Envergonho-me de oferecer a Zeus o vinho frisante
com mão sujas; nem fica bem ao homem empastado
de sangue e sujeira rezar a Zeus da nuvem azul.”
(VI, 264-268)

‘μή μοι οἶνον ἄειρε μελίφρονα πότνια μήτηρ,
μή μ’ ἀπογυιώσης μένεος, ἀλκῆς τε λάθωμαι:
χερσὶ δ’ ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἶθοπα οἶνον
ἄζομαι: οὐδέ πη ἔστι κελαινεφεῖ Κρονίωνι
αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι.

O que Heitor apresenta neste trecho é o sentimento de medo que polícia seus atos, relacionado ao respeito religioso e à reverência, fato transmitido em português pela expressão “*Envergonho-me*”, presente no verso 66 do trecho supracitado. Algo racional que antecipa e o faz temer o que pode acontecer caso ele se embriague e principalmente a preocupação por parte do troiano em fazer libações aos deuses estando ele coberto de sangue, resultado da batalha que precedera esta cena, fato que seria motivo de fúria divina, já que Heitor deveria se purificar primeiro.

¹⁵ “Fear involves knowledge and inference”

Estas cenas somadas aos demais registros relacionados ao *déos* confirmam que muitas vezes o medo não se resume ao que o substantivo *phóbos* e seus derivados expressam. Ou seja, o medo nem sempre se resume a uma fuga irracional e ultrajante.

Portanto, a constante verificada nas obras de Aristóteles e Platão e posteriormente em críticos contemporâneos é basicamente de que ter medo é saudável e natural, não é um fato vergonhoso, contudo, tudo que existe em excesso torna-se prejudicial, elimina o equilíbrio e a harmonia (tão exaltadas pelos gregos), fato que pode culminar em sintomas psicológicos e patológicos resultantes deste excesso, como a temeridade, a ignorância, a covardia, o pânico, a avareza, entre outros, que poderiam ser intitulados com um termo grego: *maníais*.

Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1987) a respeito do excesso diz:

De fato, a alienação, a covardia, a concupiscência e a irascibilidade, quando levadas ao excesso, são condições bestiais ou mórbidas; as pessoas naturalmente propensas a assustar-se com tudo, até com o guincho de um rato, mostram a covardia de um animal irracional covarde, ao passo que o homem que se assustava com um fuinha assustava-se por estar doente; entre as pessoas alienadas, aquelas que são irracionais por natureza e vivem valendo-se apenas dos sentidos bestiais, como as pertencentes a algumas tribos remotas de bárbaros, enquanto as alienadas em consequência de doença, por exemplo, de epilepsia ou de demência, são mórbidas. (1149a)

Levando em consideração que a coragem surge da resistência ao medo, entende-se que quanto mais intensos forem os temores, maior será a coragem utilizada para superá-los e em muitos casos os inúmeros temores são decorrentes das responsabilidades que o guerreiro possui, elevando-o.

Em relação à existência da dicotomia entre coragem e medo, vale ressaltar o que Robert Zaborowski menciona (2012, p.157) sobre a postura ideal em relação às emoções. O estudioso afirma que o comportamento adequado pode ser conquistado por meio de um auto-policiamento que evita a unilateralidade, ou seja, não pender para o excesso de coragem e muito menos para o excesso de medo, encarando a coragem sempre como resistência ao medo.

Dessa forma, um indivíduo isento de medo nas condições bélicas elucidadas por Homero e por Aristóteles é inferior moralmente ao que possui esse sentimento pois, se não

possui medo, conclui-se que ou é isento de responsabilidades ou é insensível por apresentar um erro de avaliação da situação, desconhecendo-a por inexperiência.

Outra possibilidade que torna o indivíduo isento de medo é o mesmo estar em um nível que em muito supera o obstáculo que lhe deveria incutir temor; caracterizando-o como um homem com vários recursos - fato que em nada lhe conferirá glória - afinal, retomando o exemplo dado anteriormente: não é honrado um homem que excede em força física combater outro que carece da mesma, concedendo ironicamente uma avaliação contrária vinda de quem está observando os dois, a ponto de julgarem o indivíduo com muitos recursos físicos um covarde e aquele que possui poucas chances de vencer como um homem corajoso.

Compreende-se que os muitos recursos que um homem possui podem ofuscar suas aventuras e proezas por essas tornarem-se fáceis de serem atingidas. Do mesmo modo, a invulnerabilidade de Aquiles, surgida devido ao banho que sua mãe lhe deu quando criança em um lago que conferia imortalidade, acrescentada à invulnerabilidade concebida pela armadura dada por Hefestos tornaram menos admirável e grandioso a vitória contra Heitor e este, por sua vez, tornou-se mais elevado e admirável por se opor a uma força destrutiva que Aquiles representava. Um dos fatos que pode responder perguntas como o porquê de Heitor conquistar a empatia do público. Aquiles por sua vez apresenta-se em alguns momentos ausente de humanidade ou de senso de dever para com sua comunidade, fato oposto ao domador de cavalos, que além de ter muito a perder, como foi exposto anteriormente, estava tomado pelo medo e mesmo assim resolveu enfrentar o Pelida, atitude que é digna de louvor.

Retomando o que foi dito por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1107b) sobre o fato de aqueles que possuem moderação serem considerados homens corajosos, compreende-se que Heitor é detentor de coragem. O herói embora tenha exposto seus temores em algumas ocasiões, não deixou de mostrar também atitudes nobres que evidenciavam a sua coragem e que muito pouco ou quase nada estavam relacionadas à *ὕβρις* (*hybris*) ou a insanidade.

Aquiles, entretanto, durante todo o seu retorno para vingar Pátroclo agia como se estivesse tomado pelas emoções, sendo comparado a todo o momento a um animal feroz, por exemplo, neste trecho onde o Pelida avança contra Enéias e Homero o caracterizava por meio de símiles:

“Por seu lado o Pelida atirou-se a ele como um leão
esfomeado que ávidos de matar estão os homens
reunidos, todo o povo.”
(XX, 164-166)

Portanto, nesta dissertação interpretamos que Aquiles apresenta-se em vários momentos como sendo digno de temor, devido à fúria desmedida, e Heitor como detentor da coragem. Além disso, deve-se ressaltar que embora este texto tenha como corpus os momentos da narrativa em que Heitor está sob efeito do medo, o Priamida junto com Aquiles representam os dois maiores campeões de cada exército, pois foram os que mais aterrorizaram os heróis, foram os guerreiros que mais colocaram inimigos em fuga, como Loraux (1989, p.100) destaca.

Heitor, ao se apresentar simultaneamente como um guerreiro temeroso e corajoso durante a narrativa, evidencia que duas forças agiam e controlavam seus atos: o impulso de fugir e o impulso de agir honrosamente, demonstrando sua *τιμή* (*timē*).

Devido a essa constituição híbrida dos atos do herói que acaba refletindo e dialogando com a condição mortal, pode-se afirmar que a coragem é um sentimento tipicamente humano, pois assim como o Homem se constrói pela imperfeição, a limitação humana é o fator crucial para que exista coragem.

A coragem, por sua vez, pressupõe o medo que é o conhecimento do perigo que se aproxima, conhecimento de uma força maior que surge como ameaça e uma subsequente resistência a essa situação, logo a coragem nasce da imperfeição que o temor denuncia. Zaborowski (2012) expõe esta relação simbiótica entre o medo e a coragem, indo ao encontro da ideia de que ambos possuem uma mesma raiz em comum, completando-se.

Segundo Zaborowski (2012, p. 160) ter medo é acreditar que algo é ruim e ser corajoso na frente do perigo é acreditar que isso é bom. No entanto, diante da afirmação de Platão sobre a conveniência do medo para algumas situações é preferível assumir que medo e coragem pertencem ao mesmo reino, distinguindo apenas que aquilo que se refere à coragem está relacionado ao ousado e aquilo que se refere ao medo ao temido.

Segundo as notas introdutórias de Nunes (1962, p. 37), essa implícita moderação e heterogeneidade de sentimentos são caracterizadas como sendo algo típico dos mortais, como Homero propõe, contemplando o aedo como o precursor da Tragédia ao expor a hibridez contida na essência do Homem. O Homem ao contrário dos deuses não possui apenas bens e dádivas, eles são dotados de bens e infortúnios ao longo de suas vidas, o que os obriga a compreender que a coragem e o medo fazem parte dessa inconstância humana, pois aquele que deixa de temer, perde a sua humanidade. Nunes (1962, p.37) afirma que foi Homero o

responsável por instituir essa ideia considerada como o germe da Tragédia, pois o aedo menciona a limitação do homem perante os deuses.

Por fim, mais uma vez recorre-se à *Ética a Nicômaco* (1987) de Aristóteles: uma vez que existem bens que são absolutos (1097a), como a felicidade e a saúde, e bens menores que servem como meios para atingir estes bens absolutos. Pode-se concluir que o objeto de estudo deste texto - o medo de Heitor no contexto homérico - em alguns casos não se limita apenas a uma reação irracional que leva ao pânico e a cometer atos que firam a imagem do guerreiro, mas como se evidenciou, o medo também assume a função primordial de precaver o herói da desonra, do mal iminente a sua saúde física, ou seja, o medo pode ser um meio para atingir bens absolutos, um instrumento que não apenas causa dano à figura heróica, mas também pode auxiliá-lo a atingir êxito na batalha e conquistar a glória.

Somos levados a crer, portanto, que o sentimento de medo não é um elemento oposto à coragem (*ἀνδρεία, andréia*) - pelo contrário, ambos relacionam-se simbioticamente, expondo uma relação de dependência e cumplicidade para que os dois possam existir. Fato que não pode ser aplicado à confiança (*θάραρος, thársos*), esta sim pode ser considerada um antônimo do medo, visto que em alguns casos a confiança não se apresenta relacionada à coragem, pois fica isenta de medo e a coragem, como vimos, necessita do medo como ponto de partida para surgir.

Em relação ao termo *θάραρος, (thársos)* pode-se afirmar que este sentimento acontece no momento em que o guerreiro ou o exército crê que é superior a qualquer adversário que está no campo de batalha, quando crê que suas habilidades excedem em muito a dos demais. Segundo Aristóteles em sua *Ética* (1117^a), a confiança pode surgir também quando o guerreiro vem de sucessivas vitórias, tornando-o um otimista, contudo no momento em que suas aventuras são mal sucedidas, ele é o primeiro a fugir.

Como foi exposto anteriormente, a confiança é um sentimento retoricamente construído, afinal é possível manipular por meio de exaltações o exército ou o guerreiro para que se crie confiança e aumente o ímpeto dele durante a batalha por meio de um discurso que exalte as características próprias dos mesmos, como Romilly (1998, p.94) expõe ao retomar a guerra do Peloponeso.

Vale enfatizar, portanto, que o jogo de forças entre medo e coragem é retórica e racionalmente adequado ao trajeto do herói épico. Afinal como exposto no começo deste trabalho, segundo F. Khote (1987, p.12) o herói homérico rebaixa-se para elevar-se no fim; logo, essa capacidade da narrativa épica em “metamorfosar a negatividade em positividade”

– nas palavras de Khote (1987, p. 9), compartilha a mesma dinâmica do raciocínio que privilegia a prévia existência do medo como necessidade para o surgimento da coragem. Este fato reforça a noção de que a interação entre medo e coragem faz parte da essência do épico, pois expõe que estas forças atuantes - negatividade *versus* positividade, baixo *versus* elevado, medo *versus* coragem partilham da mesma matéria prima.

3. Análise das Cenas

Uma vez que foi exposta nesta dissertação a importância do conceito de medo para entender os limites que constroem a figura de Heitor, é fundamental elaborar o levantamento de cenas em que a referida emoção está relacionada ao herói, afinal, apenas com uma análise semântica e estrutural sobre os termos encontrados será possível atingir os objetivos desta pesquisa. Deste modo, utilizou-se a tradução de Frederico Lourenço, pelos motivos já elucidados no primeiro capítulo, para encontrar exemplos de cenas que fossem capazes de expor as multifaces do medo e como ele influenciou o Priamida ao longo da narrativa.

A organização do levantamento será baseada, a princípio, na distinção que estudiosos como Chantraine (2009), David Konstan (2006) e Oliveira (2011) fazem, classificando o conceito de medo entre termos que indicam o medo racional e termos que indicam o medo irracional, fato que aproximará estes variados registros encontrados durante o levantamento às raízes representadas pelos substantivos *δέος* (*déos*, “receio, temor voluntário”) e *φόβος* (*phóbos*, “medo involuntário”).

Para esta pesquisa é primordial distinguir o significado dos termos, a forma como se relacionam e principalmente a diferença entre eles. Estas distinções citadas muitas vezes podem estar escancaradas, contudo em outros momentos se apresentam discretas. Além disso, é fundamental levar em consideração manifestações resultantes de um intenso sentimento de medo, que se tornam fisiológicas e expõem um estado de inquietação e pânico envolto ao indivíduo, impossível de se esconder ou omitir devido a sua dimensão.

Destarte, acrescenta-se a lista de registros que indicam o medo os substantivos *τρόμος* (*trómos*, “tremor”) - e os verbos *ρίγέω* (*rhiyéō*, “arrepio, estremecimento”) e *ταρβέω* (*tarbéō*, “assustar, aterrorizar-se”) que se encontram nos trechos da *Ilíada* onde o guerreiro claramente expõe suas emoções por meio de reações corporais como o tremor, a aparência amarelada ou a palpitação no peito. Observe o exemplo:

τοῖος ἄρ' Αἴας ὄρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν
μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασι: νέρθε δὲ ποσσίν/
ἦτε μακρὰ βιβιάς, κραδάων δολιχόσκιον ἔγχος./
τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθειον εἰσορόωντες,
Τρῶας δὲ **τρόμος** αἰνὸς ὑπήλυθε γυῖα ἕκαστον,
Ἔκτορι τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν
ἀλλ' οὐ πῶς ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδῦναι
ἄψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο χάρμη.
(VII, 211-218, **grifo nosso**)

De tal modo avança o enorme Ájax, baluarte dos Aqueus, sorrindo com expressão medonha. Com grandes passadas dos seus pés caminhou, brandindo a lança de longa sombra. Por seu lado ao verem-no exultaram os Argivos, mas aos Troianos deslassou os membros o pávido tremor; e no peito do próprio Heitor martelava o coração. Mas de forma alguma podia virar as costas ou refugiar-se entre a turba das hostes, pois ele é que desafiara em combate.

Em relação às diferenças entre esses termos que compartilham de naturezas muito próximas para indicar o medo, pode-se afirmar que elas apresentam-se nas estruturas morfológicas, quando nos referimos ao radical da palavra e também no que se diz respeito à conceituação semântica dos vocábulos, como a que está presente na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica*, por exemplo, onde Aristóteles se empenha em diferenciar o significado de termos próximos que podem ser confundidos. Seria o caso da confiança, coragem, vergonha, medo, temeridade, etc.

Por fim, vale destacar que haverá momentos onde a já mencionada (p. 63) divisão dos termos que se referem ao medo entre manifestações voluntárias - o temor controlado que permite a deliberação- e manifestações involuntárias - o medo instintivo e incontrolável- não será o suficiente para atender as necessidades de análises desta pesquisa, pois, levar-se-á em consideração também a natureza deliberativa que o *phóbos* possui, mesmo que em menor escala se comparada aos termos relacionados ao *déos*. Afinal, até o *phóbos*, um medo culturalmente mais relacionado ao ato involuntário, possui um caráter cognitivo.

Portanto, para que o *phóbos* surja, torna-se fundamental que o indivíduo avalie a situação em que se encontra, afirmação encontrada na obra de David Konstan (2006, p. 26), o que comprova que as capacidades racionais também são utilizadas neste caso, inviabilizando a classificação do *phóbos* como apenas um produto oriundo de uma manifestação involuntária.

A afirmação acima é de suma importância para que este texto não se limite a uma visão paradigmática, evitando conceder uma leitura unilateral entre o *phóbos* e o *déos* e seus respectivos termos derivados. Esse fato acabaria eliminado outros pontos de vista sobre a

interação destes termos, o que pode fazer com que se perca grande parte de dados que contribuam para enriquecer a análise.

Além disso, mantendo a divisão entre o medo involuntário e o medo voluntário e entre aqueles termos que derivam tanto sua estrutura quanto o seu funcionamento do *phóbos* (*φόβος*) e aqueles que se aproximam do *déos* (*δέος*), não seriam incluídos registros que não estão relacionados, ao menos morfológicamente, a essas duas palavras, mas que mantêm um significado interligado ao conceito de medo. Registros como a forma verbal *τάρβησαν* (*tárbēsan*, “amedrontaram-se”) ou o termo que deriva do radical *aiskh-*, que serão explicados posteriormente.

Um exemplo da interação que seria perdida caso fosse contemplada apenas a divisão *φόβος* (*phóbos*) e *δέος* (*déos*) seria a questão do verbo *αἰσχύνομαι* (*aiskhunomai*), uma palavra que pode indicar uma culpa retrospectiva e derivada de um ato vergonhoso, de uma fuga, gerada por um medo involuntário, um termo que geralmente estará relacionado ao *phóbos*. Deste modo, tem-se um medo racional, que indica vergonha, ou seja, o medo de ser desonrado, relacionado a um primeiro medo que o guerreiro sentiu, o medo que gerou a fuga desbaratada, algo menos racional.

Evidencia-se com isso um caso em que há dependência do termo racional - ou seja, o medo deliberado -, com o termo irracional - o medo incontrolável e involuntário - e não uma negação, como aquela encontrada quando se opõe *phóbos* e *déos*, cuja existência de um exclui a do outro. Por isso, não será em todos os momentos que o medo voluntário negará a relação com o medo involuntário ou a existência simultânea dos dois.

Expostas estas considerações sobre a existência de um leque que não se limita ao modo paradigmático que, em geral, os termos indicadores do medo são apresentados nos estudos da língua grega, é importante agora utilizar neste trabalho a divisão canônica entre *phóbos* e *déos* – temor involuntário e temor voluntário, lúcido - algo encontrado nas análises de Louraux (1989, p. 96). Esta metodologia será utilizada com intuito didático, pois contribuirá para iniciar de forma organizada as reflexões sobre os termos relacionados ao medo, mesmo que posteriormente a situação exija que se emancipe desta disposição paradigmática de pensamento.

Portanto, como já adiantando este texto não considerará apenas a visão que divide os registros pelo nível de voluntariedade (racionalidade) que está implícito neles, separando-os em dois grupos. Mas será feito um apêndice toda vez que for necessário expor um vocábulo

que indique medo e não esteja relacionado semanticamente a nenhum desses dois registros mencionados.

As duas primeiras divisões deste trabalho ficaram incumbidas de explorar questões contextuais e conceituais, respectivamente, de modo que a última apresentada tratou das discretas e fundamentais distinções entre os termos que se articulam em torno do medo. Portanto, o atual capítulo associado às informações obtidas nos capítulos anteriores, se dedicará ao levantamento vocabular das cenas em que Heitor manifesta o medo, expondo desde sintomas fisiológicos que remetem a fuga ou a inércia, até o estudo das variantes semânticas e da estrutura dos vocábulos que estão relacionados com a emoção em questão.

Porém, será primordial para o estudo das passagens considerar a existência de uma variação nas traduções utilizada por Frederico Lourenço e pelos demais tradutores que vierem a ser requisitados; uma vez que são resultantes de escolhas lexicais particulares e contemplam um repertório cultural que vai além da simples equivalência de um idioma para o outro, já que mesmo nos idiomas atuais não seria possível uma tradução literal. Afinal, é inviável pensar que o idioma e os termos chaves que serão abordados não sejam influenciados pela cultura específica de cada língua e principalmente pela sua literatura.

Desta forma, adianta-se que a escala comparativa de uma cultura para outra exige que se façam adaptações para traduções e estas muitas vezes não são totalmente eficientes, pois não conseguem exprimir o que de fato o texto original pretende, ideia compartilhada por Konstan (2006, p.4).

3.1 Phóbos

Falar sobre o medo relacionado a Heitor implica investigar trechos da *Ilíada* onde este sentimento pode ser tanto aquele que Heitor sente, quanto aquele que faz com que seus inimigos sintam em relação a ele. Afinal a própria estrutura da palavra *phóbos* - forma nominal que indica “medo, pavor”- evidencia que este sentimento possui esses dois caminhos, fato que pode ser verificado no dicionário de Chantraine (2009, p. 1.140) e no dicionário *Grego-Português* (2006-2010, p. 216).

Os dicionários supracitados informam que as formas verbais *φοβέω* (*phobéō*) e *φέβομαι* (*phéboimai*) correspondentes ao grupo semântico do substantivo *φόβος* (*phóbos*) apresentam, além da característica de medo e fuga, a capacidade de afugentar e aterrorizar. Estes atributos levam os termos citados a possuírem uma dinâmica de dupla face, já que concedem ao

indivíduo não apenas a característica de covarde, mas de temeroso também, podendo se apresentar tanto como presa quanto como predador.

Deste modo, tem-se relacionada à rede semântica do termo *φόβος* (*phóbos*) o verbo *φοβέω* (*phobéō*) que indica a ação de colocar alguém em fuga e o *φέβομαι* (*phébomai*) que indica principalmente o estado de pânico e desordem causado em uma tropa por alguém, fato observado em Chantraine (2009, p.1.140).

Louraux (1989, p.97-98) endossa a linha de raciocínio exposta acima, a helenista trabalha com o aspecto ambivalente do *φόβος* (*phóbos*). Como Louraux (1989) pontua, o *φόβος* (*phóbos*) é um tipo de registro linguístico utilizado pelos gregos que funciona segundo duas possibilidades, envolvendo mais de um indivíduo, no qual sua performance situa-se entre aquele que detém o *phóbos* e afugenta o inimigo e aquele que é afugentado e acaba tornando-se prisioneiro de quem o aterroriza, criando um vínculo entre esses dois pólos.

Para Louraux, o *phóbos* não é apenas aquele sentimento de terror que paralisa o adversário, mas também o que surge no guerreiro durante a batalha, quando o mesmo se encontra em estado de fúria, assemelhando-se a uma divindade e construindo uma forte conexão entre ele e o oponente que fugiu aterrorizado.

É possível verificar a relação que o medo indicado pelo registro *phóbos* permite que se faça no trecho mencionado logo abaixo. O referido excerto pode conceder um ótimo exemplo de como o *phóbos* serve de ferramenta de batalha, semelhante a uma arma em que apenas o herói que se mostrar mais habilidoso dentre a grande massa de guerreiros será capaz de manejá-la. Evidencia-se que o *phóbos* passa a atuar como uma habilidade para quem o detém, no caso Heitor que se utiliza do mesmo para aterrorizar seus inimigos:

Ἄργεῖοι δὲ Διὸς μάστιγι δαμέντες
νηυσὶν ἐπὶ γλαφυρῆσιν ἐελμένοι ἰσχανόωντο
Ἕκτορα δειδιότες, κρατερὸν μῆστωρα φόβοιο:
(XII,37-40)

Os Argivos subjugados
pelo chicote de Zeus estavam encurralados junto das naus,
aterrados perante Heitor, forte congeminador de debandadas

No trecho supracitado o termo *φόβοιο* (*phóboio*) é uma flexão do substantivo *φόβος* (*phóbos*) que está na forma do genitivo singular, masculino épico e serve para atribuir e especificar uma característica ou função que Heitor está desempenhando naquele momento,

ou seja, um "congemizador de debandadas". Neste caso *φόβοιο* (*phóboio*) completa o sentido do termo congemizador por meio da expressão debandada.

Nagy (2010, p. 30) compartilha da ideia de que as formas verbais derivadas de *φοβέω* (*phobéō*) pertencem ao mesmo grupo semântico do substantivo *φόβος* (*phóbos*) por apresentarem o mesmo radical, portanto, o sistema que relaciona o ser temido àquele que teme algo ou alguém, mencionado por Loraux (1989, p.97) como característica do *φόβος* (*phóbos*), amplia-se para o âmbito verbal, o que poderá ser evidenciado daqui para frente através de exemplos dos usos verbais que equivalem ao substantivo em questão indicador do medo.

Constatado que aqueles que são vítimas do *φόβος* (*phóbos*) acabam se tornando prisioneiros dele, pois são arrebatados pelo mesmo e ainda que se afastem do inimigo, fonte que emana terror, continuam inertes, apáticos e sua coragem desaparece, torna-se primordial mencionar a cena abaixo que expõe como os guerreiros sob influência do medo acabam se tornando vulneráveis presas e marionetes de quem possui esta capacidade de impor temor. O vínculo entre o ser amedrontador e o ser amedrontado é traduzido neste caso pela cena que traz a metáfora de um viril leão escolhendo sua vítima entre um frágil rebanho:

ἦτοι ὃ μὲν πρότησι καὶ ὑστατίησι βόεσσιν
αἰὲν ὁμοστιχάει, ὃ δὲ τ' ἐν μέσσησιν ὀρούσας
βοῦν ἔδει, αἱ δὲ τε πᾶσαι ὑπέτρεσαν: ὥς τότε Ἀχαιοὶ
θεσπεσίως ἐφόβηθεν ὑφ' Ἑκτορι καὶ Διὶ πατρὶ
πάντες, ὃ δ' οἶον ἔπεφνε Μυκηναῖον Περιφίτην
(XV, 634-638)

Na verdade ele anda pelo lado dos bois na frente e de trás,
sempre a seu lado, mas o leão salta para o meio da manada
e devora uma vitela, enquanto todas as vacas se dispersam-
assim assombrosamente os Aqueus foram postos em fuga por Heitor
e por Zeus pai, todos, ainda que Heitor
matasse só Perifetes de Micenas,

Neste caso, a presença do termo *ἐφόβηθεν* garante à oração um caráter passivo, pois encontra-se flexionado justamente na terceira pessoa do plural aoristo indicativo da voz passiva. Fato que fez Frederico Lourenço traduzir o termo *ἐφόβηθεν* pela expressão "foram postos em fuga", já que esta forma verbal é o contraponto da forma ativa representada pelo termo *φοβέω*, que se utilizado por Homero faria com que o sujeito paciente da oração - "os Aqueus"- se transformasse em sujeito ativo, deixando de ser aterrorizado e passando a

aterrorizar. Com isso, percebe-se que além da característica ambivalente do verbo, o mesmo também serve para indicar o domínio psicológico daquele que aterroriza.

O sentimento de medo relacionado ao grupo semântico do *phóbos*, expresso em forma nominal ou verbal, pode ser constantemente associado a uma intervenção divina, para justificar o ato do guerreiro que foge e a potência do guerreiro que amedronta os demais, fazendo-os fugir. Como exposto no trecho:

οὐ-τοι ἐγὼν ἔρριγαμάχην οὐδὲ κτύπον ἵππων:
ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο,
ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην
ρήϊδίως, ὅτε δ' αὐτὸς ἐποτρύνει μαχέσασθαι”

Não estremeço com batalhas nem com o estampido de cavalos.
Mas a intenção de Zeus pai é sempre superior à dos homens,
ele que põe em fuga o homem corajoso e facilmente
o defrauda da vitória, quando ele próprio incita ao combate.
(XVII, 175-178)

Neste ponto, encontra-se o uso da forma verbal *φοβεῖ* (*phobei*)- terceira pessoa do singular, presente do indicativo ativo - como construtora de uma relação entre o ser amedrontado e o amedrontador, neste caso, Heitor e Zeus, respectivamente. O verbo referido, deste modo, além de relacionar dois seres, implica em uma ação dinâmica, ou seja, o movimento da fuga.

Como Loraux afirma (p.92, 1989), não existe um herói no campo de batalha da *Ilíada* que não tenha passado pela experiência do medo, pelo contrário, esse sentimento está intrínseco à narrativa e sem ele não há epopeia. Desta forma vale destacar que até mesmo o príncipe troiano suscitador do *phóbos* nos guerreiros aqueus, em algum momento da narrativa é vítima do medo, torna-se refém do mesmo, fato que resulta em cobrança por parte dos seus aliados, que chegam a relacioná-lo ao covarde, ou seja, aquele que torna o medo um vício, algo excessivo.

Esta constante ameaça que o medo causa à figura do guerreiro exige que Heitor retome sua postura heróica constantemente, mesmo que este seja um sentimento intrínseco a existência do herói. Portanto, Heitor desprende ao longo da narrativa um controle e administração desse sentimento, o que elimina a covardia (*φύξηλις*, *phýxelis*) termo que no texto apresenta-se na forma acusativa, feminino singular, e com isso faz surgir o sentimento que resiste ao medo, ou seja, a coragem (*ἀνδρεία*, *andréia*). A cena seguinte é capaz de

ilustrar com exatidão como é importante que o Domador de Cavalos mantenha sua posição de comandante de tropas e lidere com valor e coragem, pois sua covardia pode interferir até mesmo nas decisões políticas e no futuro de Tróia.

“Ἐκτορ εἶδος ἄριστε μάχης ἄρα πολλὸν ἐδεύεο.
ἦ σ’ αὐτῶς κλέος ἐσθλὸν ἔχει φύξηλιν ἐόντα.
φράζεο νῦν ὅπως κε πόλιν καὶ ἄστρῳ σωῶσης
οἶος σὺν λαοῖς τοῖ Ἴλίῳ ἐγγεγάασιν:
οὐ γάρ τις Λυκίων γε μαχησόμενος Δαναοῖσιν
εἴσι περὶ πτόλιος, ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν
μάρνασθαι δηῖοισιν ἐπ’ ἀνδράσι νωλεμῆς αἰεὶ.
πῶς κε σὺ χεῖρονα φῶτα σωῶσειας μεθ’ ὄμιλον
σχέτλι’, ἐπεὶ Σαρπηδόν’ ἅμα ξεῖνον καὶ ἐταῖρον
κάλλιπες Ἀργείοισιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι,
ὅς τοι πόλλ’ ὄφελος γένετο πτόλει τε καὶ αὐτῷ
ζῶδς ἐών: νῦν δ’ οὔ οἱ ἀλαλκόμεναι κύνας ἔτλης.
τῷ νῦν εἴ τις ἐμοὶ Λυκίων ἐπιπέισεται ἀνδρῶν
οἴκαδ’ ἴμεν, Τροίη δὲ πεφήσεται αἰπὺς ὄλεθρος.

Heitor, é um homem lindo; mas na guerra deixa muito a desejar.
Em vão te abrange uma nobre fama, quando não passas de desertor.
Pensa bem agora como poderás salvar a cidade e a cidadela,
só e auxiliado tão somente por soldados nascidos em Íllion.
É que dos Lícios ninguém sairá para combater os Dânaos
em benefício da cidade, visto que não há gratidão, ao que parece,
por quem combate incessantemente contra homens inimigos.
Como salvarias tu na turba um homem de linhagem pior,
ó miserável, quando Sarpédon, teu hóspede e amigo,
deixaste como presa e despojo para os Argivos?
Ele que tantas vezes foi útil, tanto à cidade como a ti,
quando era vivo. Agora nem coragem tens para afastar dele os cães.
Por isso se agora algum dos Lícios me der ouvidos,
iremos para casa e que para Tróia surja a morte escarpada.
(XVII, 142-155)

Frederico Lourenço neste ponto associa em sua tradução o ato de desertar (XVII,143) à covardia (*φύξηλιν*, singular, feminino, acusativo), característica que está atribuída a Heitor por meio da forma verbal *ἐόντα*, flexão do verbo *εἶμί* que se apresenta no texto no particípio singular, presente, masculino acusativo.

3.2 As manifestações físicas do medo

Em alguns casos quando as emoções que o guerreiro sente são muito intensas há manifestações físicas que expõem se ele está sentindo medo, fúria, vergonha ou dor. É possível interpretar estes sinais, segundo Konstan (2006, p. 12), relacionando cada emoção a determinados sintomas corporais. Em Homero, registros como a cor amarelada, os membros trêmulos, os olhos arregalados serão facilmente associados a sentimentos como o medo e seu excesso, a covardia. Descartes (1988, p. 219) enfatiza que não existem paixões que não possam se revelar pelos olhos, o filósofo vai além e afirma que a maioria das emoções são detectadas devido à existência de estímulos físicos involuntários, gerados por situações extremas.

Desta forma, selecionou-se neste capítulo expressões que estão relacionadas ao *phóbos*, pelo motivo elucidado acima, relativo a estímulos involuntários, além da verificação da recorrência desses termos em torno de nomes derivados do medo irracional.

O verbo tremer - *ὑποτρέω* - é um exemplo de sintoma fisiológico, que antecipa uma fuga desbaratada - como a encontrada na cena abaixo - ou muito dificilmente quando o herói supera seu temor que antecede uma batalha. Associou-se estes verbos ao medo irracional, ou seja, ao *phóbos*, pois ainda que morfologicamente não compartilhem do mesmo radical, representam uma manifestação involuntária oriunda de um medo intenso. Observe:

αιὲν ὁμοστιχάει, ὃ δέ τ' ἐν μέσσησιν ὀρούσας
βοῦν ἔδει, αἱ δέ τε πᾶσαι **ὑπέτρεσαν**: ὡς τότε Ἄχαιοὶ
θεσπεσίως **ἐφόβηθεν** ὑφ' Ἑκτορι καὶ Διὶ πατρὶ
πάντες, ὃ δ' οἶον ἔπεφνε Μυκηναῖον Περιφύτην
(XV, 635-638, grifo nosso)

Na verdade ele anda pelo lado dos bois da frente e de trás,
sempre a seu lado, mas o leão salta para o meio da manada
e devora uma vitela, enquanto todas as vacas se dispersam
assim assombrosamente os Aqueus foram postos em fuga por Heitor.

Neste caso as formas verbais *ὑπέτρεσαν* (*hypétresan*, “dispersam”) - aoristo, terceira pessoa do plural, indicativo ativo - e *ἐφόβηθεν* (*ephóbēthen*, “foram postos em fuga”) - aoristo, épico, terceira pessoa do plural, indicativo passivo - podem ser vistas como um sintoma fisiológico que indica tremor e fuga, respectivamente, *ὑπέτρεσαν* (*hypétresan*) é um verbo relacionado ao tremor repentino e causa a fuga desorganizada, fazendo os membros

amolecerem e balançarem e a forma verbal *ἐφόβηθεν* (*ephóbēthen*), flexão do verbo *φοβέω* (*phobéō*), indica passividade e o ato de ser posto em retirada obrigatoriamente.

Na situação abaixo, a forma verbal *ἀποστρέψησιν* (*apostrépsēsín*) - aoristo, subjuntivo ativo, épico, terceira pessoa do singular - possui o sentido de debandada, da ação de recuar e está relacionada à forma verbal *φεύγοντες* (*pheúgontes*) - particípio, plural, presente, ativo, masculino, nominativo - que foi traduzida pela expressão “*na sua fuga*” por Frederico Lourenço, uma ação ocasionada devido a um medo intenso. Este registro está presente no verso 63 do canto XV:

Ἴκτορα δ' ὀτρύνησι μάχην ἐς Φοῖβος Ἀπόλλων,
αὐτίς δ' ἐμπνεύσῃσι μένος, λελάθη δ' ὀδυνάων
αἶ νῦν μιν τείρουσι κατὰ φρένας, αὐτὰρ Ἀχαιοὺς
αὐτίς ἀποστρέψησιν ἀνάκλιδα φύζαν ἐνόρσας,
φεύγοντες δ' ἐν νηυσὶ πολυκλήϊσι πέσωσι
(XV, 59-63)

E que Febo Apolo incite ao combate Heitor,
nele insuflando força, para que esqueça as dores
que agora lhe atormentam o espírito e desvie de novo
os Aqueus, provocando neles o pânico abjeto:
na sua fuga tombarão junto das naus bem construídas.

Houve no trecho citado uma fusão entre o verbo *στρέφω* (*stréphō*), relacionado ao ato de recuar ou se retirar do combate, com a preposição *ἀπο* (*apo*) que pode indicar posição, lugar afastado, deste modo, a junção destas duas palavras intensifica o sentido de fuga, expresso por *φεύγοντες* (*pheúgontes*). A forma nominal equivalente deste verbo é *φυγή* (*phugé*), a fuga, que segundo Chantraine (2009, p.1148) é sinônimo e consequência do *phóbos*.

Outro momento em que se relaciona o verbo *φεύγω* (*pheugō*) a Heitor será no trecho em que o herói diz que resistirá a fuga e não será espetado em suas costas por uma das lanças de Aquiles, fato que seria um ultraje para o Priamida.

οὐ μὲν μοι φεύγοντι μεταφρένω ἐν δόρῳ πήξεις,
ἀλλ' ἰθὺς μεμαῶτι διὰ στήθεσφιν ἔλασσον
εἴ τοι ἔδωκε θεός: νῦν αὖτ' ἐμὸν ἔγχος ἄλευαι

Não fugirei para que espetes a lança nas minhas costas,
Mas trespassa-me diretamente o meu peito,
Se tal te concedeu um deus. Agora evita tu a minha lança

No caso acima, a forma verbal *φεύγοντι* se apresenta no particípio, singular, presente masculino, dativo ativo e evidencia como a fuga pode causar um dano moral no guerreiro, pois é um símbolo da desonra e como é ocasionada devido a um medo intenso, pode ser considerada um ato que beira o irracional, por ser muitas vezes um estímulo originário do instinto de auto-proteção do herói.

Além da já mencionada *ὑπέτρεσαν* (*hypétresan*), existe outra forma verbal que pode ser traduzida como estremezimento, que será o termo *ρίγέω* (*rhigéō*), mais um exemplo de registros que indicam manifestações fisiológicas involuntárias e, portanto, irracionais, servindo como indicadores sintomáticos do medo. A involuntariedade implícita no significado do *ρίγέω* (*rhigéō*) aproxima esta forma verbal ao grupo relacionado ao substantivo *phóbos* e não ao *déos* - o medo deliberado e racional.

Logo, o termo *ρίγέω* (*rhigéō*) também ocupará lugar quando se fala sobre o *phóbos* e as manifestações físicas relacionadas a ele, divisão que esta dissertação adotou e anunciou no início deste capítulo (p.67-68).

οὐ τοι ἐγὼν ἔρριγα μάχην οὐδὲ κτύπον ἵππων:
ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο,
ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην
ρήϊδίως, ὅτ' ἐδ' αὐτὸς ἐποτρύνει μαχέσασθαι.
(XVII, 174-178, grifo nosso)

Não estremeço com batalhas nem com o estampido de cavalos.
Mas a intenção de Zeus é sempre superior à dos homens,
ele que põe em fuga o homem corajoso e facilmente
o defrauda da vitória, quando ele próprio incita ao combate.

Na citação acima existe a relação entre o verbo *ρίγέω* (*rhigéō*), flexionado na forma *ἔρριγα* - indicativo, ativo, primeira pessoa do singular do pretérito perfeito - com o verbo *φοβέω* (*phobéō*), que se encontra na terceira pessoa do singular do tempo presente, no modo indicativo ativo, assumindo assim a forma *φοβεῖ* (*phoeî*) e, portanto, relacionado ao sentido de “colocar alguém em fuga”, quando encontrado no contexto homérico. Essa relação evidencia uma situação praticamente de causa e consequência, afinal tremer e fugir são ambos sintomas oriundos de um medo intenso, desta forma acrescenta-se o verbo *ρίγέω* (*rhigéō*, "tremer"), - na rede semântica em que o sentimento de medo expresso pelo *φόβος* (*phóbos*) atua.

É possível encontrar a forma verbal *φοβέω* (*phobéō*) relacionada a outro termo que assim como o *ρίγέω* (*rhigéō*) evidencia uma manifestação física que reflete o pavor. No trecho

abaixo a combinação de *φοβηθείς* (*phobētheís*) com a expressão *τρόμος* (*trómos*, "tremor") - tem a função de expor um Heitor fora de si que foge ao ver Aquiles:

Ἔκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος: οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη
αὐθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς:
Πηλεΐδης δ' ἐπόρουσε ποσὶ κραιπνοῖσι πεποιθώς.

O medo dominou Heitor, assim que o viu. Não se atreveu
A ficar onde estava, mas abandonou os portões e fugiu.
E o Pelida lançou-se atrás dele, confiante na rapidez dos pés.

(XXII, 136-138)

A proximidade apresentada nos versos acima dos termos *τρόμος* (*trómos*, "tremor") - singular, masculino, nominativo - com *φοβηθείς* (*phobētheís*) - particípio, passivo, singular, aoristo, masculino, nominativo - comprova que esses registros possuem um parâmetro e se aglutinam formando uma rede semântica em torno das expressões indicativas do medo involuntário, ou seja, aquelas que pertencem ao grupo de registros relacionados ao *phóbos*.

A cena que precede a luta entre os campões de cada exército, Ajáx e Heitor, é mais um caso de manifestações físicas resultantes de uma situação crítica, expondo um estímulo involuntário de Heitor - *στήθεσσι πάτασσεν* (*stēthessi pátassen*, "martelava o coração")- e dos demais guerreiros troianos - *τρόμος* (*trómos*, "tremor de medo") - ao ver todo o ímpeto com que o filho de Telamón se dirigia contra ele. Sendo: *στήθεσσι* (*stēthessi*) um nome no dativo, plural neutro, épico, que indica a região torácica e *πάτασσεν* (*pátassen*) - um verbo no presente, infinitivo ativo, cuja tradução literal pode ser indicada pelo verbo "bater".

Homero nesse ponto trabalha com a relação lógica que existe entre o coração de Heitor aumentando seus batimentos e a situação intimidadora que originou este sintoma; desta forma Frederico Lourenço traduz a cena com a expressão "martelava o coração". Outros tradutores como A.T Murray optaram pela seguinte expressão: "and hector's own *heart beat fast* whitin his breast" (A.T Murray, 1937, VII, 215-216, *grifo nosso*), que pode ser traduzida como o ato do coração bater rápido, uma opção que utilizou termos menos metafóricos se comparada com a tradução de Frederico Lourenço.

τοῖος ἄρ' Αἴας ὄρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν
μειδιόων βλοσυροῖσι προσώπασι: νέρθε δὲ ποσσὶν
ἦϊε μακρὰ βιβάς, κραδάων δολιχόσκιον ἔγχος.
τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθειον εἰσορόωντες,

Τρῶας δὲ τρόμος αἰνὸς ὑπήλυθε γυῖα ἕκαστον,
Ἴκτορι τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασσε
ἀλλ' οὐ πῶς ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδῦναι
ἄψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο χάρμη.
(VII, 211-218)

De tal modo avançou o enorme Ajax, baluarte dos Aqueus, sorrindo com expressão medonha. Com grandes passadas dos seus pés caminhou, brandindo a lança de longa sombra. Por seu lado ao verem-no exultaram os Argivos, mas aos Troianos deslassou o membros o pávido tremor; e no peito do próprio Heitor martelava o coração. Mas de forma alguma podia virar as costas ou refugiar-se entre a turba das hostes, pois ele é que desafiara em combate.

Os casos apresentados acima deixaram clara a co-participação dos termos que evidenciam manifestações físicas vinculadas ao *phóbos*, são eles: *τρόμος* (trómos), *στήθεσσι πάτασσε* (*stēthessi pátassen*), *ρίγέω* (*rhigéō*), *ἀποστρέψησιν* (*apostrépsēisin*), *ὑπέτρεσαν* (*hypétresan*) e *φεύγοντι* (*pheúgon ti*).

Estes registros são em sua maioria causados por sintomas involuntários oriundos de um medo involuntário, emoção em que não há deliberação. Entretanto, não seria correto consolidar a ideia de que estes casos de tremor ou fuga surgem por estarem exclusivamente relacionados ao *phóbos* e que seria impossível não associá-lo para transmitir esta ideia.

A afirmação acima é justificada pelo fato de existirem termos que não compartilham do mesmo radical das duas palavras que até agora foram confrontadas nesta dissertação - *déos* e *phóbos* - além de não estarem conectados a esta abordagem paradigmática, que promove sempre um contraponto entre medo e coragem ou entre o ato voluntário (racional) e o ato involuntário (irracional).

O termo *ταρβέω* (*tarbéō*) é um ótimo exemplo de um registro em grego que não compartilha o mesmo radical do *phóbos* ou do *déos*, e também de não ser classificado com a divisão racional e irracional estipulada nesta dissertação, já que essa classificação não seria suficiente para este termo especificamente.

Deste modo, *ταρβέω* (*tarbéō*) é uma forma verbal que pertence a outro âmbito, emancipando-se da dicotomia que se baseia no nível de racionalidade, mas que não deixa de estar vinculado ao conceito de medo. Segundo Chantraine (2009, p.1055) *ταρβέω* (*tarbéō*) é o oposto do verbo que indica *confiança* em grego- *θαρσέω* (*tharséō*). Esta oposição pode ser explicada pela premissa já enunciada nesta dissertação (p.61) de que a confiança é a ausência de medo, logo, um termo como *ταρβέω* (*tarbéō*) que carrega o sentido semântico de fuga é,

portanto, detentor de uma forte relação com o conceito de medo, e por isso não poderia ter como oposto outro termo além de *θαρσέω* (*tharséō*), que justamente possui a ausência de medo como característica.

Segundo Chantraine (2009, p. 1055), *ταρβέω* (*tarbéō*), distingue-se de *φοβοῦμαι* (*phoboûmai*)- forma média/passiva de *φοβέω* (*phobeō*) - por este termo significar especificamente “fugir”, e tampouco pertence ao grupo derivado da forma verbal *δεῖδω* (*deidō*), o medo reflexivo, que equivale ao grupo do substantivo *δέος*.

O verbo *ταρβέω* (*tarbéō*), contudo, apresenta algumas semelhanças conceituais com o *phóbos*, afinal ambos possuem uma dinâmica que relaciona aquele que teme com o objeto ou o ser a ser temido e vice-versa. É um vocábulo cuja forma substantiva equivalente é *τάρβος* (*tárbos*) - que significa “fuga”. Segundo Chantraine (2009, p.1055), a forma adjetiva expandida *ταρβόσυνος* (*tarbósunos*) é capaz de expor uma relação de qualidade, ou seja, pode ser traduzido como a capacidade de um determinado guerreiro de ser temeroso, a ponto de ser encontrado em expressões como “aquele que faz fugir”, que por sinal é um dos epítetos da divindade *Phóbos*, personificação do *medo* (Chantraine, 2009, p.1055).

Frederico Lourenço traduz o registro *τάρβησαν* (*tárbēsan*) por meio da expressão “amedrontaram-se” para descrever o sentimento aterrorizador que os guerreiros aqueus estavam sentindo no momento em que surgiu a figura de Heitor, responsável por suscitar o medo, de forma a assemelhar-se a uma divindade ou a um ser que estava possuído por um deus:

mas quando viram Heitor a mover-se nas fileiras de Homens/
amedrontaram-se e a alma de todos caiu-lhes aos pés.
(XV, 279-80).

*αὐτὰρ ἐπεὶ ἴδον Ἑκτορ' ἐποιχόμενον σίχας ἀνδρῶν
τάρβησαν, πᾶσιν δὲ παρὰ ποσὶ κάππεσε θυμός*

Vale reiterar o que foi exposto na primeira parte dessa dissertação sobre as manifestações corporais que as emoções implicam, pois como dito, segundo estudos literários atuais que contemplam a visão cognitiva, elas podem variar de acordo com as culturas. Essas manifestações servem como prova de que são resultantes de julgamentos de situações, o que permite que as interpretem como positivas ou negativas. Este fato se contrapõe à já citada postura de Aristóteles que qualificava as emoções entre prazerosas e aflitivas: “Aristóteles,

como poderemos observar, especificou que as emoções são, necessariamente, acompanhadas por sofrimento ou prazer, e que não são em sua visão julgamentos, mas sim sensações¹⁶, (KONSTAN, 2006, p. 21)

Por fim ressalta-se que, como o próprio título desta dissertação afirma, há uma existência ambígua, ambivalente e paradoxal do conceito de medo que também se expressa através dos próprios vocábulos que indicam esse sentimento. Como, por exemplo, o verbo *φέβεται* (*phébetai*) que indica o ato de sentir medo e fugir, enquanto *φοβέω* (*phobeō*) significa ser causador da fuga, fato que pode ser confirmado no ensaio de Gregory Nagy (2010, p. 30). Além disso, como foi exposto nesta seção, existirá um grupo de termos que sempre estará vinculado ao *phóbos*, indicando a fuga e sintomas físicos ocasionados pelo medo.

3.3 Divinização do medo

É importante apresentar neste capítulo uma das formas com que o medo representado pelo termo *phóbos* se manifesta na literatura homérica, ou seja, nos referimos à personificação desta emoção em uma divindade. Em relação a esta, sabe-se que é um deus encontrado nas batalhas, filho de Ares o deus da guerra e Afrodite a deusa das paixões e irmão de *Deimos*¹⁷, um temor que se manifesta em grandes multidões¹⁸.

E de Ares rompe-escudo
Citeréia pariu Pavor e Temor terríveis
Que tumultuavam os densos renques de guerreiros
Com Ares destrói-fortes no horrendo combate.
(Teogonia. 2006, 933-936)

αὐτὰρ Ἄρηι
ρίνοτόρω Κυθήρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε
δεινούς, οἳτ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας
ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ,

¹⁶ Aristotle, as we shall see, specified that emotions are necessarily accompanied by pain and pleasure, which are not, on his view, judgments but rather sensations.

¹⁷ Martinez, Fernandez, Melero, (p. 170)

¹⁸ Martinez, Fernandez, Melero, (p. 262)

Observando a genealogia do *Phóbos* percebe-se que existe uma relação com emoções intensas e distantes do racional. Fica explícito que simbolicamente a guerra suscita emoções primitivas no homem, as primeiras e mais sinceras, o medo e o pânico, por isso nada mais coerente que representar a divindade do medo como filho de Cípris, aquela responsável pelo amor arrebatador e Ares o deus imerso em ὕβρις (*hýbris*).

A face da Górgona (Martinez, Fernandez, Melero, 1985, p. 275-76) é outro elemento indicativo da divinização do medo, o monstro é caracterizado pela personificação em uma entidade metade humana, metade animal, como conhecida no mito de Perseu (Bruñel, 1998, p. 622). Também reconhecida pelo nome de Medusa, segundo Hesíodo (2006, 270-274) possuía duas outras irmãs que diferente dela eram imortais.

A Górgona é uma figura que tem o poder de petrificar todos aqueles que olharem para ela e contemplarem sua aparência, fato que pode ser associado a uma das principais características que se manifestam no homem sob o efeito do medo, o sintoma da paralisação, da inércia diante do perigo. A capacidade de petrificar o inimigo com o olhar fez com que Perseu utilizasse a cabeça da Medusa como arma de batalha e posteriormente a entregasse para Palas Atena, que a integrou em seu escudo.

A Górgona, segundo P. Bruñel (1998, p.620), possui numerosos elementos da narrativa que a configuram como um ser fundamentalmente ambíguo; o estudioso justifica esta afirmação por meio de algumas passagens do mito que evidenciam, por exemplo, a capacidade que o sangue deste ser mitológico tem de produzir com apenas uma gota tanto um veneno mortal quanto um elixir para curar e recuperar os homens. O mitólogo vai além (p. 622) e aproxima Perseu a este monstro: Brunel afirma que o herói possui traços de um "eu duplo monstruoso", servindo-se da cabeça decapitada da Medusa para petrificar o inimigo e espalhar a morte em torno de si.

Outra aproximação possível de ser realizada será entre a própria deusa Atena e a Medusa, pois há uma semelhança em personalidade e em aspecto já que em guerras como a *Ilíada* Bruñel afirma (1998, p. 622) que Palas Atena, em muitos momentos, assemelhou-se a Górgona quando furiosa, assumindo um semblante monstruoso.

Em relação à deusa Palas Atena, Brunel (1998, p. 621) menciona que a Górgona foi vítima de duas tragédias segundo a versão de Ovídio (*Metamorfoses*, IV, 795-803), a primeira executada pelas mãos de Posídon, que a violentou dentro do templo da Deusa da Guerra, e a segunda por esta última punir a Górgona considerando aquilo que foi feito em seu templo um

ultraje, fazendo-a virar um ser horrendo que não poderia nunca mais ser encarado por nenhum mortal.

Segundo Vernant (1998, p.49), a Górgona simboliza para os gregos a figura do combatente dominado pelo furor guerreiro. Para o estudioso, este monstro é a representação de um poder de terror, pavor que gela os corações. Com este fato explica-se o porquê da mesma ser encontrada em imagens presentes nos escudos de alguns guerreiros, como por exemplo, no de Agamêmnon, cuja arma assume a função de intimidar o inimigo:

ἄν δ' ἔλετ' ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἄσπιδα θοῦριν
καλήν, ἣν πέρι μὲν κύκλοι δέκα χάλκεοι ἦσαν,
ἐν δέ οἱ ὀμφαλοὶ ἦσαν ἐείκοσι κασσιτέριοι
λευκοί, ἐν δὲ μέσοισιν ἦν μέλανος κυάνοιο.
τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἔστεφάνωτο
δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε.

Pegou então no escudo ricamente trabalhado
e valoroso, que protegia um homem de cada lado:
escudo belo, que tinha dez círculos de bronze,
e por cima vinte bossas de estanho branco e luminoso,
tendo no meio uma bossa de escuro azul.
Coroava-o como grinalda a Górgona de horrível aspecto,
que olhava, medonha; e junto dela estavam o Terror e o Pânico.
(XI, 32-37)

A Górgona pode ser interpretada como uma metáfora para a petrificação, diante disso, selecionou-se esta figura mitológica na subdivisão desta dissertação em que se fala sobre o *φόβος* (*phóbos*), pois ao contrário do *δέος* (*déos*) que está relacionado a um mal que precederá uma atitude prospectiva para solucioná-lo, o *phóbos* é o temor que paralisa e impede o indivíduo de deliberar.

Em relação às variantes míticas a respeito da Medusa o *Diccionario de La mitologia Clasica* (Martinez, Fernandez, Melero, 1985, p. 275-76) afirma que existem várias versões sobre essa figura, dentre elas a versão de Hesíodo já exposta nesta dissertação (p.75), que traz o nome Górgona como algo dado a três irmãs - Esteno, Euríale e Medusa - contudo será esta última que receberá a devida reputação de tal criatura, todas, porém, filhas de Forces e Ceto.

Além da versão já apresentada de Ovídio em que a Górgona foi uma linda jovem punida por Palas Atena por ter sucumbido aos desejos de Posídon e deitado com o deus dentro do palácio sagrado da deusa da guerra, existe a versão de Diodoro de Sicília que afirmava que as Górgonas eram um grupo de mulheres guerreiras que foram derrotadas pelas amazonas. (Martinez, Fernandez, Melero, 1985, p.276)

Por fim, vale expor o exemplo que mais interessa neste capítulo, que será justamente a passagem da *Ilíada* onde Heitor é comparado ao olhar da Medusa:

Heitor desviava para cá e além seus cavalos de belas crinas,
com olhos semelhantes à Górgona ou a Ares, flagelo dos mortais.
(VIII, 348-349)

Ἕκτωρ δ' ἀμφιπεριστρώφα καλλίτριχας ἵππους
Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολοιγοῦ Ἄρηος.

Neste trecho percebe-se que a figura de Heitor está tomada por um semblante divino assemelhando-se a Górgona, *Γοργοῦς (Gorgoûs)*. Homero ao comparar o herói à figura em questão deixa implícito que o guerreiro naquele momento está imbatível e que devido ao seu ímpeto, as características de causador de terror e pânico nos homens, exclusivas da Medusa, são transferidas para ele.

Relacionou-se a Medusa ao medo involuntário pertencente ao grupo semântico do *Phóbos*, pois a mesma representa o pânico, um medo sobrenatural, que nas palavras de Vernant:

"Mas este terror cuja presença ela encarna, que de certa forma mobiliza, não é "normal"; ele não decorre da situação especial de perigo que se apresenta. É o medo em estado puro, o Terror como dimensão sobrenatural. Este medo, com efeito, não é uma decorrência nem algo motivado como o que provocaria a consciência de um perigo. É um medo primeiro. (1998, p. 50)

3.4 DÉOS

Deve-se agora partir para outro grupo de palavras que indicam o sentimento do medo; este, contudo, segundo Oliveira (2011), está relacionado ao medo controlado e voluntário, ao temor, que faz com que o herói delibere, tente resolver o impasse e supere os obstáculos que podem causar dano a sua imagem, um grupo de registros semânticos representados pelos substantivos *déos (δέος)* e *aidōs (αἰδώς)*, que indicam respectivamente: o temor lúcido e deliberado e o respeito à tradição:

τὴν δ' αὖτε προσέειπε μέγας κορυθαίολος Ἴκτωρ:
'ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναϊ: ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς
αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους

Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia dos Troianos e das Troianas de longos vestidos, se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra.(VI, 440-443)

No trecho acima o termo *αἰδέομαι (aidéomai)*¹⁹ - flexionado no presente do indicativo, primeira pessoa do singular da voz média - é derivado do nome *αἰδώς (aidōs)* (Chantraine, 2009, p.30) e está relacionado ao medo lúcido, que não faz com que o herói caia no patético, pelo contrário, evidencia a relutância do indivíduo em se entregar ao pânico, ao medo involuntário *φόβος (phóbos)*, que proporciona a fuga desbaratada, vergonhosa, prejudicando diretamente a *timé do herói*, influenciando sua fama (*kleós*) e impedindo que o mesmo seja digno de ser cantado e lembrado.

O termo *aidōs*²⁰ - *temor respeitoso, sentimento de honra* -, é um dos conceitos largamente estudados por aqueles que pretendem analisar a cultura homérica e clássica dos gregos, deriva do substantivo *déos*, indicando respeito, prudência, comedimento, tradição, além de possuir um viés divino, como Hesíodo expõe em sua obra *Os trabalhos e os dias*:

καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χροά καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδῶς καὶ Νέμεσις: τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι: κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή
(2002, 197-200, grifo nosso).

Então, ao Olimpo, da terra de amplos caminhos,
com os belos corpos envoltos em véus,
à tribo de imortais irão, abandonando os homens,
Respeito e Retribuição; tristes pesares vão deixar
Aos homens imortais. Contra o mal força não haverá!

¹⁹ αἰδέομαι, αἰδομαι (αἰδώς), pr. imp. αἰδεῖτο, ipf. αἰδετο, fut. αἰδές (ς) [...]: feel shame, regard, or mercy (from moral or humane scruples, toward oneself or others, even toward inferiors); τινά, respect, have regard for, stand abashed before, II. 1.23, Od. 3.96; w. inf., scruple, be ashamed, from modesty, or from motives of propriety, good-taste, etc. [...] (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=aideomai&la=greek#lexicon>, acesso: 10h05min, 29/05/2014).

²⁰-(Dicionário Grego-Português (DGP): Vol. 1, [Equipe de coordenação (Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves).- Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p. 20)

Na tradução de M. de Camargo Neves Lafer, o termo *αἰδώς* (*aidōs*) é expresso em português pela palavra *Respeito*, neste trecho da obra de Hesíodo, *αἰδώς* (*aidōs*) representa uma divindade símbolo da boa conduta e equilíbrio do homem grego. Com isso, percebe-se que a tradição é algo intrinsecamente relacionado ao *αἰδώς* (*aidōs*), uma vez que preservar a honra era um costume valorizado pela sociedade.

Este fato fez com que Cairns (2002, p.152) construísse uma relação entre *αἰδώς* (*aidōs*) e a palavra *δίκη* (*dikē*), um conceito já estudado nesta dissertação (p. 21) que envolve cultura e comportamento, fato que leva a conclusão de que enquanto a *δίκη* (*dikē*) representa o modelo a ser seguido de tradição e conduta, o *αἰδώς* (*aidōs*) indica a preocupação do indivíduo em manter-se em equilíbrio com sua sociedade, atendendo as expectativas a ele destinadas e se adequando a *δίκη* (*dikē*). Esta preocupação com o olhar do outro sobre a conduta própria pode ser encontrada na cena abaixo, onde Nestor clama pelos companheiros, pedindo que tenham postura e sejam homens honrados na batalha:

‘ὦ φίλοι ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ’ ἐνὶ θυμῷ
ἄλλων ἀνθρώπων, ἐπὶ δὲ μνήσασθε ἕκαστος
παίδων ἢ δ’ ἀλόχων καὶ κτήσιος ἢ δὲ τοκήων,
ἡμὲν ὄτεω ζώουσι καὶ ὃ κατατεθνήκασι:
τῶν ὑπερ ἐνθάδ’ ἐγὼ γουνάζομαι οὐ παρεόντων
ἐστάμεναι κρατερῶς, μὴ δὲ τρωπᾶσθε φόβον δέ.
(XV, 661-666, grifo nosso)

"Amigos, sede homens! Ponde nos corações a vergonha perante outros homens e lembrai-vos, cada um de vós, dos vossos filhos e mulheres, dos haveres e dos pais, independentemente de ainda serem vivos, ou já mortos. Por aqueles que aqui não estão vos suplico que firmes permaneçais e que não vireis as costas em fuga!".

Neste trecho Frederico Lourenço traduziu a expressão *αἰδῶ* - substantivo no singular feminino acusativo - pela palavra *vergonha*, um termo que torna implícito a avaliação da conduta por terceiros, fato que é reforçado pelo apelo a lembrança dos ancestrais que Nestor faz, esta cena exemplifica e resume um dos principais conceitos que formam a figura de Heitor, o pudor e a auto-avaliação.

A manifestação divina que o medo apresenta, como visto anteriormente com o *Phóbos*, pode ser encontrada também envolvida com o conceito de *aidōs*, que em determinados momentos surge como a personificação de uma divindade do Olimpo, fato que pode ser

explicado pela importância deste sentimento tanto no âmbito doméstico, quanto no campo de batalha, pela forma como ele influencia os guerreiros, atinge os heróis e decide as batalhas. A dificuldade de entendê-lo e controlá-lo tornam-no um sentimento exaltado e idolatrado pelos gregos a ponto de ser divinizado.

Deve-se atentar para um termo muito semelhante ao *aidōs*, a expressão *αἰσχύνομαι* (*aiskhunomai*), uma forma verbal que também pode significar vergonha. Os significados desses dois termos variam conforme os autores, em Heródoto, por exemplo, o radical *aid-* carrega o sentido de senso de poder e dever, já a raiz *aiskh-* (*αἰσχ-*) pode significar “estar envergonhado” (KONSTAN, 2006, p.94). Contudo estes termos, como dito, transitam seu significado conforme o uso dos autores, possuem uma alteração de sentido que ocorre diacronicamente, ou seja, com o passar do tempo, além de serem influenciados pelo dialeto utilizado que variava entre Ático e Jônico, por exemplo.

Konstan (2006, p. 94) observou que graças aos estudos sobre Heródoto elaborados por Bernardes Williams (1993), evidenciando palavras em radical *AID-* presentes na obra do historiador antigo, foi possível que Cairns (2002) contestasse George Shipp (1972, p. 191) outro estudioso da área que afirmava erroneamente que o uso do *αἰδώς* (*aidōs*) ficou restrito apenas ao período homérico; em contra partida a raiz *aiskh-*, havia assumido os dois sentidos no período clássico: senso de dever e vergonha retrospectiva.

Após provar a coexistência dos dois termos em radicais diferentes, mesmo no período posterior a Homero, Cairns (2002, p. 2) pontua que os termos em radical *AID-* estão relacionados ao caráter inibitório da consciência prospectiva, ou seja, aquela que evita uma atitude desonrosa, que impede que o herói cometa um ultraje, evitando um futuro ato que não está de acordo com a conduta do guerreiro. Enquanto o radical *aiskh-* representa o ato que já fora cometido e com isso originou um sentimento de culpa e vergonha.

A cena em que o Priamida receia voltar para as muralhas e ser criticado pelos seus compatriotas após ser notificado do regresso de Aquiles para a batalha, exemplifica de forma exata a questão temporal e inibitória que as palavras com radical em *AID-* carregam, expondo as responsabilidades que Heitor possui para com seu exército, algo relacionado a seu *θυμός* (*thumós*), além de evidenciar que sua consciência está ligada justamente a esta característica de evitar um erro posterior, que o termo com este radical possui.

ὄ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δύο,
Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγγεῖην ἀναθήσει,
ὅς μ' ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ πτόλιν ἠγήσασθαι
νύχθ' ὑπο τήνδ' ὀλοῖν ὅτε τ' ὄρετο δῖος Ἀχιλλεύς.

ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην: ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν.
νῦν δ' ἐπεὶ ὄλεσα λαὸν ἀτασθαλίησιν ἐμῆσιν,
αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους,
μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο:
Ἔκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὄλεσε λαόν.
ὣς ἐρέουσιν: ἐμοὶ δὲ τότε ἂν πολὺ κέρδιον εἶη
ἄντην ἢ Ἀχιλλῆα κατακτείναντα νέεσθαι,
ἦέ κεν αὐτῶ ὀλέσθαι ἐὺκλειῶς πρὸ πόλης.
(XXII, 99-110)

“Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,
o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante, ele que me disse para
conduzir os Troianos para a cidade
durante a noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles.
Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido!
Mas agora destruí o exército por causa da minha insensatez
e tenho vergonha dos Troianos e das Troianas de longas vestes,
não vá algum homem mais vil e covarde dizer de mim:
‘Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército.’
Assim dirão. E para mim teria sido muito mais proveitoso
defrontar Aquiles e regressar depois de o ter matado,
ou então ser gloriosamente morto por ele à frente da cidade.

Cairns, por fim, pontua (2002, p.2) uma delicada distinção entre o substantivo *αἰδώς* (*aidōs*) e a forma verbal *αἰδέομαι* (*aidéomai*): ele afirma que o termo *αἰδώς* (*aidōs*) é uma emoção inibitória que tem o senso de proteção à auto-imagem, enquanto *αἰδέομαι*, além da inibição já mencionada, quando usado para se referir a uma pessoa ou a um grupo de pessoas transmite o sentido de reconhecimento do status da pessoa ou do grupo presente. *Αἰδέομαι*, portanto, implica no sentido de vergonha perante um grupo, Cairns (2002, p.3) utiliza a expressão “Eu estou envergonhado” para traduzir o significado desta forma verbal.

Em relação à resistência ao medo, à conscientização do ato, a não entrega ao pânico, ao caos que o medo irracional gera, tem-se situações em que são utilizadas palavras derivadas do nome *δέος* (*déos*), o medo conscientizador, como é o caso da cena abaixo onde Heitor tenta dissuadir seus guerreiros a não sentirem medo de Aquiles, evitando que esta emoção se prolifere e contamine toda a tropa, diminuindo assim a eficácia e as chances de vitória, considerações que um comandante apto deve fazer. Além disso, fica claro o significado de mal prospectivo que deve ser evitado por meio de uma postura equivalente ao comportamento de um *καλός και αγαθός* (*kalós kai agathos*), característica que foi elucidada a pouco quando se analisou o termo *aidōs*, que compartilha do mesmo significado de seu sinônimo *déos*.

Troianos de elevado ânimo, não tenhais medo do Pelida!/ Com palavras também eu combateria até contra os deuses imortais!

“Τρῶες ὑπέρθυμοι μὴ δειδίετε Πηλεΐωνα.
καὶ κεν ἐγὼ ἐπέεσσι καὶ ἀθανάτοισι μαχοίμην,”(Canto XX, 367- 368)

No trecho acima a forma verbal *δειδίετε (deídite)* - flexionado na segunda pessoa do plural, perfeito do imperativo, ativo- indica a ordem e o desejo de Heitor em impedir que os troianos sejam tomados pelo pânico. Segundo Chantraine (2009, p.245), o verbo *δείδω (deídō)* é derivado do nome *déos*, portanto, assume o caráter racional que previne e inibe uma atitude desonrosa, fato evidenciado nas exortações feitas pelo Priamida aos soldados.

É possível encontrar a recorrência da forma verbal *δείδω (deídō)* relacionada a Heitor - flexionada na terceira pessoa do plural, pretérito mais que perfeito indicativo ativo - em um momento da narrativa quando o mesmo ao matar um herói Aqueu fez com que os demais guerreiros presentes ficassem com medo de ali também sucumbirem ao ímpeto do troiano.

Mas Heitor apercebeu-se rápido e foi correndo tomar posição:
No peito lhe fixou a lança e chacinou-o ali junto dos queridos
Companheiros. E eles não puderam, por mais que quisessem,
Ajudá-lo: pois grande medo sentiam perante o divino Heitor.

Ἔκτωρ δ' ὄξυ νόησε, θεῶν δέ οἱ ἄγχι παρέστη,
στήθει δ' ἐν δόρυ πῆξε, φίλων δέ μιν ἐγγύς ἐταίρων
κτεῖν': οἱ δ' οὐκ ἐδύναντο καὶ ἀχνύμενοί περ ἑταίρου
χραιομεῖν: αὐτοὶ γὰρ μάλα δείδισαν Ἔκτορα δῖον. (XV, 649-652)

Por fim, selecionou-se outro exemplo do uso do verbo temer no sentido de recear - *δείδω (deídō)*²¹, esta cena pode ser interpretada como o temor de um possível mal que venha a prejudicar a imagem do guerreiro, no excerto em questão, teme-se as ameaças que Heitor faz na assembléia, fato que remete mais uma vez a consciência de um acontecimento futuro:

Receio que o temível Heitor cumpra a sua palavra
e as ameaças que proferiu no meio dos Troianos:

²¹ δείδω (impf. desus; fut. Δείσομαι , aor. ἔδεισα, perfeito com valor de pres. Δέδοικα ou δέδια , m-q- perf. ἐδεδίειν) 1. Sentir medo [...] 2. Temer; recear, respeitar.[...] 3. Ter medo. Estar inquieto ou preocupado por alguém ou algo [...] 5. Ter receio de; assustar-se com. (MALHADAS,D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M.H.M. Dicionário grego-português. 5 vol. Cotia, SP: Ateliê, 2006-2010.

δεῖδω μὴ δὴ μοι τελέση ἔπος ὄβριμος Ἴκτωρ,
ὥς ποτ' ἐπηπείλησεν ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων

(XIV, V.44-45)

Chantraine afirma (2009, p.1141) que o *déos* demonstra a inquietude do espírito diante de um dilema, criando uma necessidade de resolvê-lo por meio de uma decisão futura. Portanto, será justamente essa consciência prospectiva criada pelo verbo *δεῖδω* (*deidō*) e sua forma nominal equivalente *δέος* (*déos*) que tornará possível relacionar o caráter etimológico do radical desses registros a um significado relacionado à duplicidade, a um dilema, já que a consciência futura implica em uma escolha, opção a ser seguida.

A relação entre medo e a dúvida ocorre porque segundo Nagy (2010) quando os indivíduos estão diante de um impasse muito grande, um obstáculo, principalmente no contexto estudado de guerra, restam a eles duas opções: deliberar e encontrar uma forma de superar a adversidade ou entrar em pânico.

O resultado dessas duas atitudes resume-se em lutar ou fugir, afinal diante de tudo o que já foi exposto sobre o medo, sobre o controle do medo tornando-o conscientizador e sobre o medo que faz se descontrolar, torna-se coerente entender a questão da escolha relacionada ao termo *δέος* (*déos*) que traz em seu significado a consciência dos atos futuros e o pudor.

Deste modo, Nagy (2010, p. 29) afirma que o nome *δέος* (*déos*) e a forma verbal correspondente *δεῖδω* (*deidō*) derivam da mesma raiz *dw / du-*, que significa " dois", forma também encontrada em latim com o nome *dubium*. Nagy (2010, p.29) explica que esta escolha surge devido à decisão que o guerreiro deve tomar ao sentir medo: lutar ou fugir.

Heitor em vários momentos da *Ilíada* passou por situações que exigissem uma escolha, ficar e lutar ou fugir e preservar a própria existência. Tal situação foi formada devido à existência de um desequilíbrio na balança de poder, surgido devido à presença de um guerreiro que representasse perigo iminente ao domador de cavalos.

Desta forma, o perigo gera medo e o medo acaba fazendo com que o herói fique em uma situação delicada, que o leva a dois caminhos, escolhas opostas com resultados opostos, já que não se pode apenas fugir, pois o guerreiro homérico tem como prioridade preservar não apenas sua vida, mas também sua honra.

Uma cena que exemplifica com exatidão o caso da escolha de um caminho, da defesa da honra em detrimento da fuga desbaratada é o já mencionado trecho (VII, 211-218) que precede o duelo entre Heitor e Ajax Telamón, cuja estatura e força assombrou qualquer

troiano incluindo Heitor, contudo este como era um *díkaios* e seguia as tradições não abandonou o combate que por ele havia sido proposto.

No referido excerto do canto VII, mesmo que nenhum registro esteja relacionado ao radical de *déos*, o contexto exemplifica a questão de escolha que o medo traz, uma vez que os registros *στήθεσσι πάτασεν* (*stēthessi pátassen*) - expressão que indica que “o coração batia rapidamente” - explicitam claramente que Heitor estava tomado pelo terror e precisou controlar estas sensações para não expor seu medo ao grupo de troianos e gregos que estavam observando-o, pois o mesmo deveria agir de forma a inibir todo tipo de ato que ultrajasse sua figura e a figura de todos que a ele estivessem ligados.

Ainda em relação a esta cena, deve-se observar que os companheiros de Heitor expressaram claramente ter medo ao verem Ajax, é possível afirmar isto devido à existência da forma verbal *τρόμος* (*trómos*) que é um indicador de paralisia e tremor e está relacionada ao terror gerado pelo *φόβος* (*phóbos*). Chantraine (2009, p. 1091) afirma que *τρόμος* (*trómos*) é uma das possibilidades psíquicas que o guerreiro assume quando está envolto ao terror, deste modo ou ele foge *φοβοῦμαι* (*phoboûmai*) ou é vítima da paralisia, do tremor, como ocorreu com os demais troianos.

4. Considerações finais

Por intermédio desta pesquisa, foi possível se aprofundar nas fronteiras que demarcam o que é um herói sob o ponto de vista homérico e como esta visão ainda ecoa na contemporânea recepção destas obras, levando em conta a exposição de análises recentes utilizadas neste trabalho, como as de Konstan (2006) e de Cairns (2002).

Constatou-se que interpretar esta figura mitológica pelo viés menos convencional, ou seja, sob o foco do medo, fez com que o caminho para chegar às respostas expusesse várias outras questões que auxiliaram na construção da ideia de que o medo homérico, bem como o herói são elementos que não podem ser classificados apenas como manifestações puramente artísticas, mas como pilares que sustentam e transitam uma ponte que liga duas dimensões: a ficcional e a verossímil, uma vez que o conteúdo didático encontrado na análise das ações heróicas e na dinâmica do medo possui um alto teor filosófico e cultural, não se restringindo unicamente ao artístico.

Por estes motivos, com uma leitura atenta, será possível verificar a sintonia que a dinâmica heróica apresenta com a dinâmica humana, pois o percurso irregular de Heitor expõe conflitos e momentos altos e baixos, fato que possibilita traçar uma relação com o percurso mortal. E, finalmente por meio desse paralelo, perceber que há outra ressonância com a própria dinâmica da coragem, que tendo o medo como matéria prima cria uma hibridez cúmplice da hibridez humana.

Diante dessas alegações será interessante, sob o ponto de vista didático, associar a metáfora de uma vela contrastando com a escuridão para ilustrar o funcionamento do medo presente no herói homérico:



<http://opsquebrou.blogspot.com.br/2014/02/uma-vela-no-escuro.html>

A ilustração acima, como já dito, pode ser comparada com o medo presente no herói e até mesmo no homem, visto que, assim como o medo da desonra possui um caráter negativo, atribuindo a ele então a função das trevas presentes na ilustração, a coragem para superá-lo será, por sua vez, a chama emanada pela vela que se destaca.

Deste modo, percebe-se que embora inicialmente opostos, medo e coragem, assim como sombra e luz, se completam e são cúmplices. Afinal, segundo esta dissertação é o pré-requisito para a existência da coragem, e quanto maior for o medo, maior será a coragem necessária para superá-lo, assim como ocorre na figura, que apresenta uma chama imersa na penumbra formando um contraste, pois quanto maior for a escuridão na imagem, mais destaque terá a chama.

É possível ir além nessa comparação, afinal, segundo constatações anteriores (p.49), quando um homem é dotado de muitos recursos, ele acaba ficando confiante e estes recursos acabam ofuscando suas proezas, visto que não foi necessário despendir um grande esforço para superar o obstáculo, fato que acaba indo contra aquilo que o herói homérico busca, ou seja, grandes façanhas. Essa ofuscação ocorrerá na figura em questão também, pois assim como a coragem desaparece quando o perigo diminui devido aos recursos, o contraste criado pela pequena chama na penumbra, desapareceria se a mesma fosse colocada em um ambiente claro.

Portanto, conclui-se que o medo ironicamente será o elemento necessário para que o herói atinja a glória, pois sem ele não há coragem, entretanto, este sentimento pode também ser responsável pela desonra e esquecimento caso não seja devidamente controlado, já que ele -em excesso- causa a fuga e a paralisia. Estas características paradoxais, dicotômicas e ao mesmo tempo dependentes tornam por sua vez o herói homérico e principalmente Heitor figuras na narrativa que possuem um alto teor de complexidade e beleza, fatos que justificam sua contemplação e análise.

5. Referências

- ADKINS, Arthur W. H. **Moral values and political behavior in ancient Greece: from Homer to the end of the fifth century.** Ed. New York, Norton. 1973.
- AMOURETTI, M-C. & Ruzé, F. **O Mundo Grego Antigo: dos palácios de Creta à conquista romana**, trad. M. S Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética/ ARISTÓTELES**; tradução [de Ética a Nicômaco] de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross; tradução, comentários e índices analíticos e onomástico [de Poética] de Eudoro de Souza; seleção de textos José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- ARISTÓTELES, **Poética**. trad. Eudoro de Souza. Porto Alegre: Ed. Globo, 1966.
- ARISTÓTELES, **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Junior, P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.
- BORGEAUD, Philippe. **The Cult of Pan in Ancient Greece**. by Kathleen Atlass; James Redfield Review by: S. C. Humphreys Man, New Series, Vol. 25, No. 3 (Sep., 1990), pp. 536-537 Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable, p.536
- BRUNEL, Pierre; **Dicionários de Mitos literários**. tradução Carlos Sussekind...[ET al.]; 4º Ed.- Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- BRUNEL, Pierre; **Dicionários de Mitos literários**. tradução Carlos Sussekind...[ET al.]; 4º Ed.- Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- BURKERT, Walter. **Religião Grega na época clássica e arcaica**; trad. M.J Simões Loureiro. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 1993
- CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito / Joseph Campbell, com Bill Moyers ; org. por Betty Sue Flowers**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAIRNS, Douglas L. **AIDOS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. histoire des mots ; achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou ; Avec en supplément les Chroniques d'étymologie grecque (1-10) rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou. - Paris: Klincksieck, 2009.
- COSTA JUNIOR, C. L. J. **A Areté na Ilíada: A Excelência como Ideal Aristocrático**. PERSPECTIVA, Erechim. v.36, n.136, p.29-36, dezembro/2012.
- DELUMEAU, Jean. **O medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada**; tradução: Maria Lucia Machado; tradução das notas: Heloísa Jahn.- São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DESCARTES, René. 1988 (orig. 1649). **Les Passions de L'âme: Précédé de La Pathétique cartésienne par -Maurice Monnoyer**. Páris: Gallimard.
- FERGUSON, John. **Moral and values in the ancient world**. 3ed. London, Methuen, 1958.

- FINLEY, M. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1988.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. Editora Iluminuras, São Paulo, 2002.
- HESÍODO, **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução Jaa Torrano - 6 ed. - São Paulo: Iluminuras , 2006
- HOMERO, **Iliada**. Trad.; Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HOMER, **The Iliad**. Trad.; A.T. Murray. Ed. T.E. Page. Vol.1,2. Cambridge, Massachusetts, 1937.
- HUPKA, Ralph B., Zbigniew Zaleski, Jürgen Otto, Lucy Reidl, and Nadia V. Tarabrina. 1996. '1996. 'Anger, Envy, Fear, and Jealousy as Felt in the Body: A Five-Nation Study.' Cross - Cultural Research 30: 243-64.
- INOCÊNCIO, Joana. **Análise e comparação do armamento na Iliada e na Odisseia. Cadmo**. Centro de História da Universidade de Lisboa. p. 253-278, Nº 18 (2008).
- JAEGER, Werner. **Paidéia, A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes ed. Ed. Um. Brasília, 1986.
- KNUUTTILA, Simo. **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- KONSTAN, David. **The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature**, university of Toronto Press, 2006.
- KOTHE, Flávio R. **O Hérói**. São Paulo: Ática, 1987.
- LYONS, Willians. **Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- LORAUX, Nicole. **Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec**, Paris, Gallimard, 1989.
- MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M.H.M. **Dicionário grego-português**. 5 vol. Cotia, SP: Ateliê, 2006-2010.
- MARROU, Henri-Irenée, **História da Educação na Antiguidade**. Trad. Professor Mário Leônidas Casa Nova. São Paulo, Heder, 1969.
- MARTINEZ, Constantino Falcon; FERNANDEZ, Emilio – MELERO, Galiano y Lopez, Raquel. **Diccionario de la Mitologia Clasica**. Volume. 1 y 2. 4ª Ed. Madri, 1985.
- MINCHIN, Elisabeth – “The poet appeals to his Muse: Homeric invocations in the context of epic performance” Em: *The Classical Journal*. 91.1 (1995), pp. 25-33
- NAQUET, Pierre Vidal. **O Mundo de Homero**; trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NAGY, Gregory. **The Ancient Greek Hero**. The Belknap Press of Harvard University Cambridge, Massachusetts London, England, 2013.

NAGY, Gregory. **The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** The Johns Hopkins University Press, 1999.

OVÍDIO. **Metamorphoses. Brookes More.** Boston. Cornhill Publishing Co. 1922.

PACHECO, Antonio de Pádua. **A Honra, a Glória e a Morte na Ilíada e na Odisséia;** orientador Francisco Murari Pires. São Paulo, 2009, 80 f.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>

PLATÃO, **A República** - Bauru: EDIPRO, 1994.

PLATÃO, **Diálogos;** introducción general por Emilio Lledó Íñigo; traducción y notas por J. Calonge Ruiz... [et al.];- Madrid: Gredos, 1981.

PLATÃO, **Laques;** introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira.- Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

PLATÃO, **Protágoras.** Tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza, Edições UFC, 1986.

RAGON. E. **Gramática grega;** Tradução Cecília Bartalotti; supervisão Luiz Alberto Machado Cabral. – São Paulo: Odisseus, 2012.

Revista Expedições: **Teoria da História & Historiografia V. 4**, N.1, Janeiro-Julho de 2013, p. 234

REYES, Alfonso. **Los Heroes/ Juntas das Sombras.** Sevilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

ROCHA, Roberto do Carmo. **EPOPEÍAS INDIANAS E GREGAS: UM ESTUDO DA CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS.** 2006, TESE (Doutorado Semiótica e Linguística Geral) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SÃO PAULO, 2006.

REDFIELD, James M. **NATURE AND CULTURE IN THE ILIAD: THE TRAGEDY OF HECTOR.** The University of Chicago Press, 1975.

ROMILLY, Jacqueline de. **História e Razão em Tucídides/** Jacqueline de Romilly; Tradução Tomás Rosa Bueno; Tradução do grego Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha; revisão técnica José Otávio Nogueira Guimarães - Brasília: Ed. Da Unb, 1998.

Roseman, I.J., Smith, C.A., &. **Appraisal theory: overview, assumptions, varieties, controversies.** New York, NY: Oxford University Press, USA, 2001.

SMITH, Herbert Weir. **A Greek Grammar for Colleges.** Eliot Professor of Greek Literature in Havard University, 1920.

SHIPP, George. **Studies in the language of Homer.** 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1972

SOUZA, Renata Cardoso de. MAS MUITOS MEDROSOS [SÃO] OS TROIANOS: A REPRESENTAÇÃO DO OUTRO NA ILÍADA DE HOMERO. Em: <http://www.academia.edu/3517723/_Mas_muito_medrosos_são_os_Troianos_a_representação_do_Outro_na_Ilíada_de_Homero_But_quite_fearful_the_Trojans_are_the_Others_representation_in_Homers_Iliad_> Acessado em: 10 de fevereiro de 2015.

SWIFT, L.A. **Archilochus the ‘Anti-hero’? Heroism, flight and values in homer and The new Archilochus fragment (p.oxy lxix 4708)** *Journal of Hellenic Studies* 132. 139-155 (2012).

Tucídides. **História da Guerra do Peloponeso/** Tucídides; tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury - Brasília: Ed. da UnB, c 1982.

VERNANT, Jean Pierre. **A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado.** *In: Revista Discurso n° 09.* Revista da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1979, p. 31 a 62.

VERNANT, Jean Pierre. **A Morte nos Olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga Ártemis , Górgo.** Tradução: Clóvis Marques Editor: Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Willians, Bernard. **Shame and Necessity.** Berkeley: University of California, 1993.

Zaborowski, Robert. 2002. **La crainte et le courage dans l’Iliade et l’Odyssee.** Warsaw: Stakroos.

