

A linhagem dos heróis na cosmologia hesiódica

Juarez Oliveira
Universidade de São Paulo (USP)
j.oliveira@usp.br

RESUMO: Este trabalho discute a figura do ἦρως na poesia hesiódica a fim de entender em que consistem o herói e a chamada linhagem dos heróis na cosmologia apresentada por Hesíodo. Para isso, partindo da definição de herói, proposta por Gregory Nagy, como alguém, homem ou mulher, que descende de deuses e mortais, realiza-se uma análise filológica das passagens da Teogonia, do Catálogo das Mulheres e de Trabalhos e Dias em que o termo ἦρως é usado. Mostra-se que o herói é um personagem que pode exercer as funções de fundador, rei e guerreiro, sem que elas sejam mutuamente excludentes, vive em cidades e pratica guerra e navegação, além da agricultura. Enquanto membro da chamada linhagem dos heróis, ele está destinado a morrer, especialmente nas guerras de Tebas e de Troia.

353

Palavras-chave: herói; linhagem dos heróis; poesia hesiódica; cosmologia hesiódica.

The Race of Heroes in the Hesiodic cosmology

ABSTRACT: This paper discusses the figure of the ἦρως in Hesiodic poetry in order to understand what heroes and the so-called Race of Heroes in the Hesiodic cosmology are. Starting from the definition of hero proposed by Gregory Nagy as someone, man or woman, who descends from gods and mortals, we proceed with a philological analysis of passages in which the term ἦρως occurs in the *Theogony*, the *Catalogue of Women* and *Works and Days*. What will be seen here is that the hero is a character who can perform the functions, not mutually exclusive, of founder, king and warrior, lives in cities and practices war and navigation as well as agriculture. As a member of the so-called Race of Heroes, he is destined to die, especially in the wars of Thebes and Troy.

Keywords: hero; Race of Heroes; Hesiodic poetry; Hesiodic cosmology.



Introdução¹

De difícil circunscrição, a figura do ἥρως – termo geralmente traduzido por “herói”, mas que abarca uma série de funções, dentre as quais a de guerreiro – apresenta particularidades nas diferentes tradições da poesia hexamétrica grega arcaica e pode tangenciar questões históricas, políticas e religiosas com maior ou menor grau de complexidade, de modo que o termo “herói” é resistente “a generalizações, especialmente as universalizantes” (NAGY, 2017, p. 9).

Em *O herói épico*, Gregory Nagy define os heróis como “mortais de um passado remoto, homens ou mulheres, que são dotados de poderes sobre-humanos porque eles são descendentes dos próprios deuses” (NAGY, 2017, p. 49). No entanto, ainda que tenhamos notícias de cultos heroicos dedicados a mulheres (WEST, 1997, p. 418), no contexto da poesia hexamétrica arcaica o que prevalece é a figura masculina, que é a única a ser caracterizada pelo qualificativo ἥρως (GRAZIOSI & HAUBOLD, 2013, p. 99). Nesse sentido, o termo designa não apenas certos descendentes dos deuses, mas também os guerreiros “em uma época da história do cosmo em que os homens eram considerados superiores” (ZANON, 2018, p. 249).

História do cosmo diz respeito aqui a uma noção desenvolvida por Barbara Graziosi e Johannes Haubold, segundo a qual Homero e Hesíodo, enquanto autoridades, narram “o conjunto global da história do cosmo, desde o tempo em que Terra emergiu de Abismo até o mundo da forma como ele é hoje” (GRAZIOSI & HAUBOLD, 2013, p. 8)². No que tange à poesia hesiódica, Jenny Strauss Clay (2003, p. 1-2) afirma que a *Teogonia*, o *Catálogo das Mulheres* e *Trabalhos e Dias*³ não só abarcam essa história como também apresentam diferentes perspectivas acerca de seu desenvolvimento, a saber, a divina, a heroica e a da humanidade ordinária, respectivamente.

A partir dessas definições e por meio de uma abordagem filológica, analisarei a caracterização hesiódica do que seja o ἥρως nesses poemas, a fim de compreender sobretudo o que o poeta chama de “linhagem dos heróis”⁴.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 – e configura-se uma versão com alterações do texto apresentado em minha dissertação, defendida em abril de 2020.

² Todas as traduções de obras em língua estrangeira são de minha autoria, exceto quando indicado o contrário e no caso de *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*, cujas traduções são as de Werner 2013a e 2013b, respectivamente. Quanto ao texto grego dos poemas hesiódicos, reproduzo as edições de Most 2006, para *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*, e Most 2007, para o *Catálogo das Mulheres*.

³ Doravante, me referirei aos dois últimos como *Catálogo* e *Erga*, respectivamente.

⁴ Hes. *Op.* 159-160: “a divina **linhagem de** varões **heróis** [ἡρώων [...] γένος], esses chamados semideuses”.

1. *Teogonia*

Na *Teogonia*, a narrativa acerca daqueles que *a priori* poderíamos considerar heróis, já que frutos do envolvimento entre deuses e mortais, conforme proposto por Nagy, tem início alguns versos depois do fim do catálogo de esposas divinas de Zeus (*Th.* 881-923). O primeiro deles seria Dioniso, filho de Sêmele e Zeus (*Th.* 940-942), o qual, contudo, não é caracterizado como ἥρωες, não só por não ser qualificado como tal, mas também pelo fato de Hesíodo marcar essa passagem pela afirmação de que “ambos [Dioniso e Sêmele] agora são **deuses** [θεοί]” (*Th.* 943). Em seu comentário à *Teogonia*, Martin West reporta a tradicionalidade da ideia que subjaz a esse verso, segundo a qual a própria fulminação sofrida por Sêmele é a causa de sua apoteose e também da de Dioniso, o que segue “a crença de que aquilo que é atingido por um relâmpago torna-se sacro e imperecível, não sendo destruído, mas levado a uma forma de existência superior” (WEST, 1997, p. 416). A partir disso seria possível dizer que, ainda que gerado por um deus e uma mortal, Dioniso seria deus e não herói devido às circunstâncias de seu nascimento.

355

Na sequência, relata-se o nascimento de Hércules, fruto do enlace entre Zeus e Alcmena (*Th.* 943-944). Nagy (2017, p. 52) o considera uma epítome do herói enquanto ἡμίθεος (semideus), sobretudo com base no relato de Diodoro Sículo (3.38.2-39.3), conforme o qual Hera, a grande antagonista do mortal, o teria adotado como filho, encenando o seu renascimento entre os deuses depois de ele ser fulminado pelo relâmpago de Zeus. Embora tal narrativa não seja hesiódica, o que ela apresenta é, mais do que a intervenção do deus, a necessidade de que o herói morra para ser deificado, algo que Nagy enfatiza: “o herói pode ser *imortalizado*, porém o fato fundamentalmente penoso persiste: o herói não é *imortal* por natureza” (*ibid.*, p. 53; grifos no original).

Assim como Dioniso, Hércules também não é referido como ἥρωες por Hesíodo, ainda que seja um dos mais renomados heróis gregos. Não é claro o motivo para tal. West (1997, p. 417) comenta essa passagem afirmando, na esteira de Paul Friedländer (1907) e Lewis Farnell (1921), que o culto heroico ao filho de Zeus é mais antigo que o divino, ainda que fontes como Pausânias indiquem a anterioridade deste em relação àquele. Contudo, Haubold nota que a representação de Hércules na *Teogonia* se dá em um *continuum* que, embora relate tardiamente o nascimento do herói, culmina na “sua apoteose após o fim de seus trabalhos” (HAUBOLD, 2005, p. 92-93), o que é indicado pelas suas núpcias com Hebe.

Nesse sentido, talvez pese aqui não só a sequência narrativa do poema, mas também a perspectiva divina que o permeia e mesmo o momento de sua composição, algo que a maioria defende ter se dado em torno dos séculos VII e VI a.C., nos quais Hércules talvez já detivesse o estatuto de deus difundido em

algumas comunidades⁵, algo para o que também o proêmio do *Catálogo* apontaria, já que o filho de Zeus e Alcmena consta na lista de deuses com os quais as mulheres se deitaram⁶.

Essa hipótese de que Hércules detivesse o estatuto de deus é reforçada se tivermos em mente que, após a linhagem de Hélios (*Th.* 956-962), uma nova invocação às Musas é feita por Hesíodo, a fim de que elas cantem “a tribo das deusas [...] / tantas quantas junto a varões **mortais** [θνητοῖσι] deitaram/ e, **imortais** [ἀθάναται], geraram filhos semelhantes a deuses” (*Th.* 965, 967-968), de modo que a categoria dos heróis, ao menos de acordo com Nagy, começa a vigorar explicitamente no poema a partir desse ponto. Ainda assim, nem nessa invocação, nem nas linhagens narradas na sequência, os quinze homens que são fruto do enlace das deusas com mortais são ditos ἥρωες. Esse qualificativo é atribuído apenas a dois homens com quem as deusas se deitam, Iásion, amante de Deméter (A), e Anquises, amante de Afrodite (B):

(A) Deméter a Pluto gerou, diva entre as deusas,
unida ao herói [ἥρωι] **Iásion** em desejável amor, [...]
(Hes. *Th.* 969-970)

(B) E a Eneias pariu **Citereia bela-coroa**,
após ao herói [ἥρωι] **Anquises se unir** em desejável amor [...]
(Hes. *Th.* 1008-1009)

356

Não é claro o motivo desse uso restrito. Em uma primeira leitura, seria possível supor um caráter religioso subjacente aos dois personagens: por um lado, como aponta West (1997, p. 423), o enlace mítico entre Iásion e Deméter corresponderia a um rito agrário, de modo que o nascimento de Pluto como fruto dessa união assume um caráter teológico; por outro lado, ainda que o fruto do enlace entre Anquises e Afrodite não seja senão um herói fundador de cidades – se considerarmos a narrativa apresentada pelo *Hino Homérico V: a Afrodite* –, talvez fosse possível pensar que estivesse na perspectiva hesiódica o caráter oriental da relação entre os dois, isto é, o casal Anquises-Afrodite remetia a casais orientais divinos como Átis-Cibebe (FAULKNER, 2008, p.248).

No entanto, além de concordar com Adrian Kelly (2010, p. 6) em que a perspectiva orientalista não só é especulativa como também pressupõe uma grande erudição do poeta e de seu público acerca de narrativas locais e estrangeiras – e embora grande parte das progênes mencionadas nesse catálogo

⁵ Segundo West (1997, p. 417), no contexto ateniense, por exemplo, o culto de Hércules como deus parece ter despontado no começo do século VI a.C., e sua apoteose acompanhada por Atena era um dos temas favoritos nas pinturas de vasos áticos.

⁶ Hes. fr. 1.14-15, 22: “A linhagem] delas dissei-m[e e também sua esplêndida prole, / todas com que]m se deit[ou o pai de homens e de deuses / [...] e com quais] a força [de] Hé[racles]”.

de amantes das deuses seja de homens que exercem, como veremos, as funções de rei, fundador e guerreiro – ainda resta a ambígua figura de Faéton (*Th.* 987), que, segundo o poeta, Aurora gerou para Céfalos:

E para Céfalos gerou um filho insigne,
o altivo **Faéton**, varão semelhante a deuses;
ao jovem na suave flor da majestosa juventude,
garoto imaturo, **Afrodite ama-sorriso**
lançou-se e carregou, e de seus templos numinosos
fez dele o servo bem no fundo, **divo espírito** [δαίμονα δῖον].
(Hes. *Th.* 986-991)

O que está em jogo acerca de Faéton é que ele, assim como Dioniso e Hércules, se torna um ser divino, ainda que não propriamente um deus, mas um δαίμων⁷, pela intervenção de uma divindade, Afrodite. West argumenta que a ideia da deificação de Faéton “provavelmente reflete a prática de sepultar o sacerdote-rei no templo de sua divindade, onde ele é cultuado como herói” (WEST, 1997, p. 428). Se assim é, ele de fato pertence ao domínio do culto, de modo que, tendo em vista que ἥρωες se aplica aos amantes de Deméter e Afrodite mas não a Faéton, enfraquece a hipótese de que o uso do termo em Hesíodo exprima a natureza religiosa daqueles que qualifica, uma vez que não é aplicado sistematicamente a figuras divinas.

357

Dessa forma, excluída essa possibilidade, parece-me possível considerar que o uso de ἥρωες responda a questões de composição do poema, isto é, não sendo ele distintivo, sua aplicação é formular. Se observarmos novamente as passagens que falam de Iásion e Anquises, veremos que os versos em que consta o qualificativo estão sempre no dativo e são, com exceção do nome dos heróis, idênticos e, portanto, formulares: a) Ἰασίῳ ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότῃτι; b) Ἀγχίσῃ ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότῃτι.

Se não podemos, então, distinguir os heróis pelo uso de ἥρωες, como caracterizá-los? O caminho mais efetivo me parece ser olhar de novo para a invocação às Musas que principia esse catálogo e também para os versos que o encerram, assim como para a caracterização dos outros homens que o integram.

Nessa invocação, o poeta solicita que:

νῦν δὲ θεάων φῦλον ἀείσατε, ἠδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
ὄσσαί δὲ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσι εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

⁷ Conforme destaca Clay (2011, p. 192), o termo δαίμων, pensado à luz de Hes. *Op.* 122, diz respeito a uma categoria de seres subordinada aos deuses, diferente da concepção homérica, na qual o termo equivale genericamente a uma divindade, isto é, um deus cuja ação é percebida pelos mortais, mas cuja identidade eles não conseguem distinguir.

agora a tribo das **deusas** cantai, doce-palavra
Musas do Olimpo, filhas de Zeus porta-égide,
tantas quantas junto a varões mortais deitaram
e, imortais, geraram filhos semelhantes a deuses.
(Hes. *Th.* 965-968)

Por meio dela, o poeta não só anuncia um novo relato como também caracteriza o que sejam os heróis: eles descendem das deusas que “junto a varões mortais deitaram” (*Th.* 967) e que, sendo elas “imortais”, “geraram filhos semelhantes a deuses” (*Th.* 968; grifo nosso). A construção θεοῖς ἐπιείκελα marca ao mesmo tempo certa proximidade, mas também a distância entre os deuses e esses seres. Os heróis são “semelhantes”, parecidos com os deuses, mas não são de forma alguma seus iguais. Nesse sentido, Nagy enfatiza mesmo que “não importa quantos mortais se podem encontrar em uma ‘árvore genealógica’ heroica: a intromissão de mesmo um único mortal fará com que todos os descendentes sucessivos sejam mortais” (NAGY, 2017, p. 50). Dessa forma, ainda que não haja na *Teogonia* menção à morte dos heróis – algo que será assunto tanto do *Catálogo* quanto dos *Erga* –, está implícita a perspectiva da grande diferença entre eles e os deuses.

Os versos que encerram o catálogo de heróis, formando uma estrutura anelar com a invocação, não fazem senão repetir que “essas [deusas] junto a varões mortais deitaram e, imortais, geraram filhos semelhantes a deuses” (*Th.* 1019-1020), reiterando assim o que se viu acima.

Passo, então, para a análise da caracterização dos amantes e filhos das deusas, deixando de lado aqueles já discutidos. Dos oito amantes das deusas, quatro não são caracterizados por Hesíodo para além da prole que geram: Títono, Céfalo, Éaco e Peleu (*Th.* 984, 986, 1005 e 1006, respectivamente). Acerca de Títono, sabemos que era irmão de Príamo e filho de Laomedonte (*Il.* 20.237), e que, se tornando amante de Aurora (*Il.* 11.1; *Od.* 5,1), viveu entre os deuses como imortal, porém envelheceu, pois a deusa se esquecera de pedir a Zeus que o tornasse também imune à velhice (*h. Ven.* 218-238). De Céfalo não nos restou nenhum testemunho arcaico além do hesiódico. Já a respeito de Éaco, segundo West (1997, p. 432), ele teria sido o primeiro rei de Egina. Na *Ilíada* (21.189), ele é referido como filho de Zeus e, na *Odisseia* (11.471, 538), como antepassado de Aquiles. Peleu, por fim, embora isto não seja mencionado na *Teogonia*, é filho de Éaco, sendo referido tanto na *Ilíada* (16.15) quanto no *Catálogo* (Hes. fr. 152.10) como Eácida. Segundo West (1997, p. 432), ele reinou sobre Ftia, na Tessália, onde se refugiou depois de ter matado seu irmão Foco.

Dentre os demais amantes das deusas cuja caracterização teogônica se dá para além dos filhos que geraram, o primeiro é Cadmo, cujos filhos, o poeta nos

diz, foram gerados por Harmonia em Tebas (*Th.* 978). Embora Hesíodo não se estenda em sua caracterização, sabemos que ele não só reinou em Tebas como também a fundou. Pode-se dizer que é como fundador, inclusive, que Cadmo encontra sua principal função na tradição: na *Ilíada* (10.288), os tebanos são chamados de cadmeus, indicando que, da perspectiva do poema, eles são entendidos como descendentes de Cadmo.

A seguir, temos Crisaor (*Th.* 979), cujo nascimento resulta da decapitação de Medusa (*Th.* 280-281) e que se casa com Calírroe, tendo por filho Gerioneu (*Th.* 287-288, 979-982). Hesíodo explica seu nome dizendo que ele nascera “com **dourada espada** nas caras mãos” (*Th.* 283). No catálogo de amantes das deusas, sua única caracterização é o epíteto “ânimo-vigoroso” (καρτεροθύμω, *Th.* 979). Nesse sentido, sugiro a possibilidade de que o vínculo que o poeta estabelece com a figura da espada e sua caracterização como detentor de um “ânimo-vigoroso” o relacionam à figura do guerreiro, sobretudo porque o epíteto ocorre três vezes na *Ilíada* (5.276; 13.350; 14.512) e uma vez na *Odisseia* (21.25) relacionado a guerreiros conhecidos por sua bravura, como Diomedes, Aquiles e Hércules.

Jasão, por sua vez, é caracterizado pelo epíteto de “pastor de tropa” (ποιμένι λαῶν, *Th.* 1000), que pertence à semântica do rei, sendo amplamente utilizado na *Ilíada*, por exemplo, em referência a Agamêmnon (*Il.* 2.243).

359

Por fim, Odisseu comparece como pai duas vezes no catálogo de amantes das deusas. Na primeira, é caracterizado pelo epíteto “juízo-paciente” (ταλασίφρωνος, *Th.* 1012), que se repete onze vezes na *Odisseia* (1.87,129; 3.84; 4.241, 270; 5.31; 17.34, 114, 292, 510; 18.311), sempre associado ao próprio herói em contextos onde sua ausência é de alguma forma marcada, e duas vezes na *Ilíada* (4.421; 11.466), das quais em apenas uma está associado a ele. Conforme argumenta Nagy, para Odisseu, “o seu *nostos* é a mesma coisa que seu *kleos*” (NAGY, 2017, p. 36), de modo que, ao caracterizá-lo por meio do epíteto que alude fortemente à sua ausência, Hesíodo aponta, sem ignorar seu status de guerreiro e rei, para a sua característica distintiva, que é justamente o retorno.

Voltando-nos agora para os filhos das deusas com esses mortais, vemos que quatro deles não recebem nenhuma caracterização mais ampla que o nome de seus progenitores: Polidoro, Focos, Nausítoo e Nausínoo (*Th.* 978, 1004, 1017 e 1018 respectivamente). Dentre esses, sabemos que Polidoro, sendo filho de Cadmo e único filho homem entre quatro mulheres, deve ter reinado em Tebas antes de Labdaco e Édipo; de Focos, que é o herói epônimo dos fócios (WEST, 1997, p. 431); por fim, Nausítoo é referido na *Odisseia* (6.7 e 7.55) como tendo sido o primeiro rei dos feácios. West (*ibid.*, p. 436) destaca que, embora da perspectiva da *Odisseia* fosse incoerente que esse rei descendesse de Odisseu, isso não se aplica ao poeta da *Teogonia*. Entre todos esses, com exceção de Nausínoo, que seria um feácio cujo nome reflete a qualidade naval de seu povo enquanto

disposição mental (*ibid.*, p. 436), vigora então a figura do herói fundador e/ou rei. Vejamos agora aqueles heróis que são caracterizados para além de sua paternidade ou filiação.

Gerioneu (*Th.* 982), o filho de Espadouro, é descrito por Hesíodo como portador de três cabeças (287), “o filho mais vigoroso de todos os mortais” (981) e vítima da força de Hércules (289; 982). Clay (2003, p. 151-152), ao discutir o “catálogo de monstros” (*Th.* 270-336), no qual ele é mencionado, define essa categoria como seres anômalos que escapam a classificações e transgridem limites, incorporando elementos contraditórios e violando categorias fundamentais, de modo que podem ser considerados perigosos. Já Camila Zanon entende-os como seres que “mais do que o hibridismo ou o excesso de alguma característica ou mesmo as disparidades [...] se apresentam como possuidores de um caráter extraordinário ou fantástico, que extrapola a observação da realidade imediata” (ZANON, 2018, p. 165-166).

Nesse sentido, é curioso que Gerioneu, cujo nascimento já fora relatado, seja apresentado novamente, desta vez no catálogo de amantes das deusas, em meio àqueles que vimos ser possível chamar de heróis enquanto frutos do envolvimento entre divindades e mortais. É possível que isso marque a proximidade existente entre monstros e heróis apontada por Hugo Koning, para quem ambas as categorias são detentoras de grande poder, o que no caso dos heróis se configuraria como uma ameaça à ordem pretendida por Zeus, levando o deus a decidir pelo fim dessa linhagem (KONING, 2017, p. 101-103). Tal proximidade é apontada também por Zanon (2018, p. 156) justamente ao analisar o caso de Gerioneu, com base no qual ela defende que tanto heróis quanto monstros encontrarão seu fim.

Depois de Gerioneu, juntos, Mêmnon (*Th.* 984), que é dito “rei dos etíopes” (Αἰθίοπων βασιλῆα, *Th.* 985), e Emátion, que é chamado de “senhor” (ἄνακτα; *Th.* 985), são caracterizados por epítetos que, na *Ilíada*, por exemplo, são atribuídos a Agamêmnon (ἄναξ ἀνδρῶν, *Il.* 1.7; βασιλῆϊ, *Il.* 1.9), sendo assim relacionados à função de rei.

Medeio, filho de Jasão e Medeia, é caracterizado como alguém de quem Quíron cuidou nos morros” (*Th.* 1001). Uma vez que o centauro é responsável pela educação de heróis como Aquiles, Hércules e mesmo do próprio pai de Medeio, Jasão (WEST, 1997, p. 430), também ele deve se enquadrar na função de guerreiro ou de rei.

Aquiles, que é caracterizado pelos epítetos de “rompe-batalhão” e “ânimo-leonino” (ῥηξήνορα θυμολέοντα; *Th.* 1007), parece fugir à semântica do rei e se vincular à do guerreiro, algo que não surpreende, já que é possível que Hesíodo não o caracterize como rei porque ele nunca chegou a exercer a realeza de fato, já que morreu em Troia, sem poder assim herdar o reino de Ftia de seu pai Peleu.

Desse modo, tais epítetos, recorrentes na *Ilíada* (ῥηξήνορα, *Il.* 7.228; 13.324; 16.146; 16.575; e θυμολέοντα, *Il.* 5.539 e 7.228), remetem à sua função enquanto guerreiro.

Por fim, temos Ágrio, Latino e Telégono (*Th.* 1013-1014), aos quais Hesíodo se refere por meio dos versos “quanto a eles, mui longe, no recesso das sacras ilhas,/ a todos os esplêndidos **regiam** [ἄνασσον]” (*Th.* 1015-1016), o que aponta para a função de rei exercida pelos três heróis. De fato, West (1997, p. 433-436) reporta que os três são relacionados à fundação e ao reinado do povo latino.

Concluindo, o que a caracterização de todos esses homens, tanto pais quanto filhos, permite ver é que estão no horizonte de Hesíodo três grandes funções, isto é, a de fundadores, reis e guerreiros. Sendo assim, dado o restrito uso do termo ἥρωες, que como vimos se mostra mais formular que distintivo, concluo que, na *Teogonia*, os chamados heróis são definidos como fruto da união entre imortais e mortais e, sobretudo, como homens que cumprem uma ou mais funções em um contexto social maior. Essas funções parecem permear também, como veremos, tanto a construção do *Catálogo* quanto o mito das cinco raças presente nos *Erga*.

2. *Catálogo das Mulheres*

O *Catálogo das Mulheres*, que na Antiguidade era considerado como a continuação da *Teogonia* (HUNTER, 2005, p. 1), relata os enlaces entre deuses e mulheres mortais das quais nascem filhos que integrarão a chamada linhagem dos heróis e também filhas que darão à luz novos heróis. Embora possamos chamá-los de tal modo a partir da definição de Nagy, o termo ἥρωες, assim como na *Teogonia*, não é comum no *Catálogo*. Nos cento e oitenta e quatro fragmentos que o integram, apenas oito ocorrências do termo são atestadas. Antes de discutilas, no entanto, convém analisarmos o proêmio da obra:

Νῦν δὲ γυναικῶν ἰφῦλον αἰείσατε, ἠδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδεις, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
αἳ τότ' ἄρισται ἔσαν [καὶ κάλλισται κατὰ γαῖαν
μίτρας τ' ἀλλύσαντο διὰ χρυσέην τ' Ἀφροδίτην
μισγόμεναι θεοῖσιν]

Agora, a **tribo das mulheres** cantai, Musas Olímpias
de doce fala, filhas de Zeus porta-égide,
elas que um dia foram as mais nobres [e belas na terra
e **afrouxaram as cintas** p[or obra da áurea Afrodite
unindo-se [ao]s deuses ...
(Hes. fr. 1.1-5)

Nesses primeiros versos do poema, cujo início (fr. 1.1-2) converge com o término da *Teogonia* (*Th.* 1021-1022)⁸, é anunciado o tema do poema, isto é, as mulheres que se uniram aos deuses. Com exceção da provável influência de Afrodite (fr. 1.4)⁹, não sabemos qual foi a motivação desses enlaces. No entanto, os versos seguintes explicitam o contexto:

ξυναὶ γὰρ τότε δαιῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι
ἀθανάτοις τε θειοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις·
οὐδ' ἄρα ἰσαίωνες οἱ
ἄνδρες ἤδὲ γυναῖκες εἰ

**Pois comunais eram então os banquetes, e comunais os conselhos
entre os deuses imortais e os homens mortais;
mas não igual o tempo de vida ...
homens e mulheres ...
(Hes. fr. 1.6-9)**

Esses versos revelam que o período em que a linhagem dos heróis foi gerada ainda é marcado pela proximidade entre deuses e homens. Tal proximidade é marcada de diferentes formas na poesia hexamétrica arcaica. Há, por exemplo, o mito de Prometeu na *Teogonia* (*Th.* 535-564), segundo o qual, antes do ardil do deus e de sua disputa com Zeus, homens e deuses compartilhavam banquetes. Embora o mito não especifique que homens são esses e nem os divida em linhagens, Clay sugere que eles se assemelham aos da linhagem de bronze, uma vez que “possuíam o fogo, que utilizavam para guerra, e armaduras, o que os tornavam uma ameaça aos deuses” (CLAY, 2003, p. 126). Já nos *Erga*, em que uma outra versão do mito prometeico é atestada, Clay sugere a existência de “uma era de ouro antes e uma era de sofrimento e labuta pós-prometeica depois” (*ibid*, p. 126). Outro exemplo é a caracterização dos feácios na *Odisseia* (5.35), que apresenta também uma proximidade que, segundo Christian Werner, “é mais acentuada que aquela usual entre heróis e deuses” (WERNER, 2018, p. 102). No *Catálogo*, enfim, a linhagem dos heróis, embora próxima dos deuses, é mortal – e nisto temos uma primeira marca distintiva do que sejam os heróis –, algo que é marcado pelo uso de “καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις” e de “οὐδ' ἄρα ἰσαίωνες” (fr. 1.7-8), já que há a possibilidade de que o adjetivo composto explicita uma ressalva acerca do limite que distingue uma categoria da outra¹⁰.

⁸ Essa convergência deriva da concepção da antiguidade de que o *Catálogo* seria a continuação da *Teogonia*, mas a questão ainda é debatida na filologia moderna.

⁹ A influência de Afrodite se deve à fórmula διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην, cuja importância no contexto da linhagem dos heróis discute em Oliveira (2019).

¹⁰ Segundo Hirschberger (2004, p. 167), há seis suposições acerca de quais categorias são contrapostas nesse oitavo verso do próemio, podendo ser elas: 1) homens a mulheres; 2) deuses a humanos; 3) heróis aos humanos de hoje; 4) heróis a outros humanos coevos; 5) heróis que

A segunda marca distintiva dessa linhagem se destaca alguns versos adiante:

τάων ἔσπετε μ[οι] γενεῆν τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα,
 ὅσσ[αι]ς δὴ παρέλ[εκτο] πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
 ὀπιερμιαίνων τὰ ἰπρῶτα γένος κυδρῶν βασιλῆων

A linhagem] delas dissei-m[e e também sua esplêndida prole,
 todas com que]m se deit[ou o pai de homens e de deuses
 semeando por primeiro a linhagem dos gloriosos reis
 (Hes. fr. 1.14-16)

Semeada por Zeus, o “pai de homens e de deuses” (fr. 1.15)¹¹, essa linhagem é caracterizada, numa passagem não corrompida do fragmento, como “linhagem dos gloriosos reis” (fr. 1.16).

Nesse ponto, se aceitarmos, como Hirschberger, Most e outros, a reconstrução de Lobel, me parece significativa a fórmula atribuída a Zeus pelo poeta. Conforme apontam Graziosi e Haubold, na tradição hexamétrica ela “expressa a supremacia de Zeus em termos genealógicos”, de modo que o “poder de Zeus é intimamente conectado a seu papel enquanto pai” (GRAZIOSI & HAUBOLD, 2013, p. 98). Eles ressaltam que não está em jogo a literalidade do termo “pai”, isto é, ele não implica que o deus seja de fato ancestral de todos os homens, mas que dele provém “uma enorme árvore genealógica que inclui deuses e homens mas, deixando de lado pouquíssimas e explicáveis exceções, não inclui mulheres” (*ibid*, p. 99)¹². Tão maior é essa distância entre os sexos se lembrarmos da distinção do uso do termo ἦρως, que só se aplica a figuras masculinas, nunca a femininas.

Além de mortais próximos aos deuses, esses homens do sexo masculino também são reis. De fato, o que se expressa nesses dois versos é o conteúdo tradicional de διοτρεφής, διογενής e διόγνητος, epítetos de heróis na poesia hexamétrica arcaica (HIRSCHBERGER, 2004, p. 169). Isso converge com parte do que se concluiu a respeito da *Teogonia*, na qual além da função de guerreiros e fundadores, os homens exercem também a função de rei.

Vejamos agora como é usado o termo ἦρως nos fragmentos supérstites do *Catálogo*:

A ela¹³, Aquelôo de belas correntes] uniu-se em amor

permaneceram jovens e fortes a outros que morreram cedo e subitamente de morte violenta; e 6) os próprios heróis, em termos de longevidade.

¹¹ Sendo este o suplemento mais aceito; cf. Hirschberger (2004, p. 169).

¹² Como notam os autores, na fórmula em questão, o termo para “homens” é ἄνδρες, e não ἄνθρωποι ou βρότοι, mais inclusivos quanto a gênero.

¹³ Perimede, filha de Éolo e Enarete.

nos alt]os aposentos
] do rei
[ele que] habitava
r[i]co em reban[hos
...
moça ...
do ...
[e] ela, [depois de] engravidar
e a ela [
para o herói [saqueia-]cid[ades ...
Quanto a Hipodamas, à moça de muito-atrante feição
levou [] para] o soante pa[lácio.
E ela, depo[is de] engravidar, [gerou o **brav]o pastor de povos,**
Antímaco, [como filho, **caro] aos deuses [ven]turosos.
(Hes. fr. 10.35-48)**

Nesse fragmento, Perimede, filha de Éolo e Enarete, depois de se envolver com o rio Aquelôo, se casa e gera prole. A crermos na proximidade entre as linhagens apresentadas pelo *Catálogo* e pela *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro sugerida por Reinhold Merkelbach em sua edição dos fragmentos hesiódicos (CINGANO, 2005, p. 120), essa prole seria composta por Hipodamas e Orestes (*Bibl.* 1.7.3), cujas descendências são apresentadas pelos versos 45-49 e 38-44, respectivamente (HIRSCHBERGER, 2004, p. 169).

Nessa passagem, consta a expressão nominal no dativo “para o herói saqueia-cidades” (ἥρωϊ πτο[λιπόρθωι; fr. 10.45). Não sabemos o contexto desse verso e nem a que herói o poeta se refere. Contudo, além de ser caracterizado como ἥρωας, ele recebe o epíteto πτολιπόρθος, que recorre tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia* caracterizando Aquiles, Odisseu e também outros heróis¹⁴. Já vimos, analisando a *Teogonia*, que a maioria dos heróis são fundadores, guerreiros ou reis, sem que essas três funções sejam mutuamente excludentes. O proêmio do *Catálogo* enfatiza os heróis como reis. Nesse sentido, a associação do “herói saqueia-cidades” com o saque de cidades por meio de um epíteto que caracteriza dois dos grandes heróis da épica homérica acaba por vinculá-lo à função de guerreiro, ou seja, à prática da guerra, da qual resultam saques. No entanto, assim como na *Teogonia*, o uso de ἥρωας aqui não parece ter caráter distintivo, mas, dada a natureza fragmentária da passagem, que impede a identificação de quem seja esse herói, não é possível avançar a questão. A sequência do relato, no entanto, parece ser ilustrativa.

O filho de Hipodamas, Antímaco, é caracterizado como “bravo pastor de povos” (μεγαλήτο]ρα ποιμένα λαῶν; fr. 10.48) e “caro aos venturosos deuses”

¹⁴ Aquiles: cf. *Il.* 8.372, 15.77, 21.550 e 24.108. Odisseu: cf. *Il.* 2.278, 10.363; *Od.* 8.3, 14.447, 16.442, 18.356, 22.283 e 24.119. Outros: cf. *Il.* 2.728, 5.333, 20.384.

(φίλον μακ]άρεσσι θεοῖσιν; fr. 10.49). Assim como ele, dois outros personagens masculinos, cuja caracterização os associa à função de rei, são apresentados no *Catálogo* por meio das mesmas fórmulas:

De Timandra fez Equemo sua viçosa esposa,
 ele que toda a Teg[eia e Arcádia] de muitos rebanhos
reg[eu], rico, [**caro aos venturosos d]eu[s]es**;
 ela para ele Laódoco, **b[ravo past]or de povos**,
 g]er[ou, subjuga]da por obra] da áurea Af[rodite (...)
 (Hes. fr. 19.31-35)

Nesse fragmento, Equemo é caracterizado como rei por meio do verbo ἀνάσσω (“regeu”, ἦνασ[σε; fr. 19.33) e também como “caro aos venturosos deuses” (φίλος μακάρεσσι θεοῖσιν; fr. 19.33). Seu filho, Laódoco, assim como Antímaco, é caracterizado por meio da fórmula μεγαλήτορα ποιμένα λαῶν (“bravo pastor de povos”; fr. 19.34) e, embora não seja ele próprio um rei, a sua ascendência indica, assim como no caso de Aquiles discutido acima, a possibilidade de que ele possa vir a sê-lo. O fato de ποιμένα λαῶν não ser antecedido por um adjetivo como μεγαλήτορα nem na *Ilíada* nem na *Odisseia*, pode apontar para certa ênfase que o poeta do *Catálogo* dê a figuras caracterizadas como tais. Seja como for, Antímaco é relacionado ao mesmo tempo à função de rei e à de guerreiro.

Essa relação vale também para o fragmento 41, no qual os filhos de Copreu – portanto netos de Orcômenos, herói epônimo da cidade – com uma das filhas de Lêucon¹⁵ são caracterizados um, como ἦρωσ, e o outro, como μεγάθυμος: “Ela lhe gerou no palácio filhos **símeis aos deuses** [θεοείκελα],/o **herói** [ἦρωα]Argino e o **valente** [μεγάθυμον] Hipocles” (Hes. fr. 41.32-33).

A ocorrência seguinte do termo ἦρωσ está relacionada indiretamente a Meleagro, filho de Alteia e Ares: “**Ninguém** [οὔτέ τις] na lacrimosa **guerra** [πολέμωι] mata-homens/ousava confrontar o potente Meleagro ao vê-lo,/nenhum **dos homens heróis** [ἀνδρῶν ἡρώων], uma vez que ele almejasse combater” (Hes. fr. 22.9-11). Em nenhuma das passagens que analisei até agora, o termo ἦρωσ havia constado no plural, o que nessa passagem parece apontar para uma conceitualização do que seja o herói: primeiro, o contexto é a “lacrimosa guerra mata-homens” (πολέμωι φθισήνο]ρι δακρυόε]ντι; fr. 22.9); segundo, “heróis” (ἡρώων; fr. 22.10) diz respeito à totalidade dos homens que dela participam. Sendo assim, vemos aqui que o ἦρωσ parece se distinguir e se definir quando referido no plural enquanto coletivo, circunscrevendo assim não só uma

¹⁵ O fragmento não permite identificar qual das três filhas de Leucon se casa com Copreu; são elas: Pisidice, Euipe e uma cujo nome começa com Hiper-, cf. Hes. fr. 41.10.

das funções de seus membros como possivelmente, se a associarmos ao relato dos *Erga*, a linhagem à qual eles pertencem.

Algo similar ocorre no fragmento que se refere à Guerra de Tebas: "...s]epultamento de Édipo muita-aflição/ ...] em[penhado] no conflito pela riqueza [/ ... **os heróis]s dânaos [ἥρωες Δαναοί] , servos de Ares"** (Hes. fr. 136.4-6). Que esse fragmento diga respeito à Guerra de Tebas fica evidente na menção à morte de Édipo e também ao conflito pelo seu rebanho (fr. 136.4-5), algo que é apresentado por Hesíodo também nos *Erga*: "E a eles guerra danosa e prélio terrível,/a uns sob **Tebas sete-portões**, na terra cadmeia,/ destruiu, **ao combaterem pelos rebanhos de Édipo [...]**" (Hes. *Op.* 161-163). Mais notório é ser essa, junto à Guerra de Troia, uma das guerras responsáveis pelo fim da linhagem dos heróis, algo que discutirei adiante. Basta por ora notar que, assim como no caso do fragmento de Meleagro, aqui no fragmento 136 o termo ἥρωες ganha sentido só quando aplicado no plural para se referir a um coletivo, contrariamente à sua ocorrência no singular versos adiante (fr. 136.13) para caracterizar um dos filhos de Electrião e Lisídice.

Um outro grupo de fragmentos traz mais explicitamente uma nova dimensão ao universo dos heróis, a do casamento ou, melhor, a do cortejo à noiva. No primeiro desses fragmentos relata-se que: "Pois ele¹⁶ **cortejou [μνᾶτο]** [pelo] seu irm[ão], o **herói [ἥρωι]** Biante,/e realizou a desejável **bo[da [γάμον]** ... /bois de curvos chifres, e como prêmio im[pecável **recebeu a moça [δέξατο κόυρη]**" (Hes. fr. 35.5-7). Todos os nascimentos que apresentei anteriormente resultaram de eventuais enlacs entre mulheres e deuses ou de enlacs conjugais, de sorte que esse é o primeiro fragmento a apresentar a prática do cortejo em si associada ao termo ἥρωες. Como já vimos, o seu uso no singular não evoca, de modo geral, nenhuma especificidade acerca da caracterização daqueles a quem é atribuído senão sua função. No entanto, chama a atenção a relação entre essa linhagem e o cortejo que leva ao casamento, sobretudo porque é justamente de um casamento assim que terá início o fim da linhagem dos heróis, aquele entre Helena e Menelau, contexto ao qual um outro fragmento se relaciona, também no contexto do cortejo: "De Atenas, cortejou o filho de P[eteu, Menesteu,/[...] oferecendo o máximo, pois não esperava que algum/**dentre todos os heróis [πάντων ἠρώων]** fosse melhor em posses e ofertas" (Hes. fr. 154e.43, 48-49).

Esse fragmento é situado pelos editores no quinto e último livro do *Catálogo*, no qual predomina o catálogo de pretendentes de Helena. Vindos de diferentes partes da Hélade, cada um dos pretendentes oferta presentes à noiva visando conquistar sua mão em casamento. É como coletivo que esses pretendentes são referidos nesse fragmento e é como conjunto também que esses

¹⁶ Melampo.

mesmos homens deverão se mobilizar para promover a Guerra de Troia a fim de reaver Helena, impelidos pelo juramento demandado por Tíndaro:

πάν]τας δὲ μνηστῆρ[ας] ἀπ[ή]τεεν ὄρκια πιστά,
ὀ]μνύμεναί τ' ἐκέλευσ[ε] και [...]π.. ἄράσθαι
σπονδῆι, μή τιν' ἔτ' ἄλλον [ἄ]νευ ἔθεν ἄλλα πένεσθαι
ἀμφὶ γάμωι κούρης εὐ[ω]λ[ένο]υ· ὃσ δέ κεν ἀνδρῶν
αὐτὸς ἔλοιτο βίηι, νέμεσίν τ' ἀπ[ο]θεῖτο και αἰδῶ,
τὸν μέτα πάντας ἀνωγεν ἀολλέας ὀρμηθῆνα[ι
ποινήν τεισομένους. τοὶ δ' ἀπτερέως ἐπίθον[το
ἐλπόμενοι τελείειν πάντες γάμον·

de [to]dos os pretendente[es] ex[ig]ia juramento leal,
que [j]urassem ele ordenava e que ... fizessem votos
com libação de que ninguém [s]enão ele se ocuparia
das bodas da moça d[e] belos [b]r[acho]s: **qualquer homem
que a tomasse à força e que neglig[i]genciasse indignação
e respeito,**
**a esse ele mandaria que todos juntos perseguisse[m]
para pena infligir.** E eles rápido obedecer[am,
todos na expectativa de granjear a boda.
(Hes. fr. 155.78-75)

367

Com base nesses fragmentos, vemos então que as núpcias são algo comum na vida dos heróis, algo que se aplica tanto ao fim do *Catálogo*, que aponta para o princípio da Guerra de Troia em virtude do rapto de Helena, como também à poesia épica homérica, na qual os principais conflitos decorrem de disputas por mulheres, como Criseida, Briseida, Penélope e, novamente e sobretudo, Helena. Conforme aponta Ettore Cingano (2005, p. 126), há na poesia épica uma relação entre o tema da competição pelas núpcias e as consequências fatais que acompanham os pretendentes vencidos. Nesse sentido, não há no *Catálogo* nenhuma consequência para aqueles que não conquistam a mão de Helena senão a própria Guerra de Troia e tudo o que dela decorre (*ibid.*, p. 126). Sendo assim, podemos entender que, no catálogo de pretendentes de Helena, o tema das núpcias aponta para um entendimento do ἦρωσ enquanto membro de um coletivo que caminha para o seu próprio fim.

Um último fragmento no qual o termo ocorre, em uma construção bastante similar à presente no próemio da *Ilíada* (1.3-4), parece endossar essa ideia: “**e m]uitas cabeças ao Hades o bronze enviar[ia, / de [ho]mens heróis [ἀνδρῶν ἠρώων]** em batalha tombados” (Hes. fr. 155.118-119). Nele consta o resultado do plano de Zeus de promover uma guerra com a intenção de dar fim à linhagem dos heróis.

Sendo assim, no *Catálogo*, além de também caracterizados pelas funções de guerreiro e de rei, os heróis estão fadados a morrer em batalha, algo que é

marcado também na passagem dos *Erga* acerca da linhagem dos heróis, como veremos a seguir.

3. *Trabalhos e Dias*

Nos *Erga*, o termo ἥρωες não ocorre senão duas vezes e em formas no plural, ambas no chamado mito das cinco linhagens, de modo que para bem entendermos o lugar dos heróis entre elas é preciso ter em vista o que seja esse mito.

Nomeadas a partir de metais, as outras quatro linhagens são apresentadas numa ordem que parte do mais para o menos valioso – começando do ouro, seguindo até o bronze e depois, na sequência da linhagem dos heróis, o ferro –, o que, em outras versões (gregas ou não) do mito, representa a decadência das linhagens. No entanto, análises mais detidas já demonstraram não ser essa a questão, sobretudo pela caracterização que as linhagens recebem: o que o mito apresenta são as fases do desenvolvimento da vida humana representadas por essas linhagens, desde seu princípio até o estágio atual, a partir do qual ela pode ter continuidade ou ser totalmente destruída pelos deuses (CLAY, 2003, p. 84; KOENEN, 1994, p. 7).

Nesse sentido, a linhagem dos heróis, que é apresentada como sucessora da linhagem de bronze e antecessora da linhagem de ferro, insere-se em um contexto paradigmático, sobretudo porque é durante sua existência que a Justiça (Δίκη) adentra o mundo dos homens, permitindo que a linhagem se desenvolva de modo a ser caracterizada como mais justa e melhor do que sua antecessora (CLAY, 2003, p. 83): “Zeus Cronida produziu, **mais justa e melhor** [δικαιότερον καὶ ἄρειον],/a **divina espécie de varões heróis** [ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος], esses chamados/ semideuses [ἡμίθεοι], a geração anterior sobre a terra infinda” (Hes. *Op.* 156-160).

Caracterizados como mais justos e melhores, os heróis são também chamados de semideuses (ἡμίθεοι; *Op.* 160). Esse termo, que ocorre uma única vez na épica homérica (*Il.* 12.23), pertence sobretudo às tradições poéticas cosmo- e antropogônicas, nas quais se insere a poesia hesiódica, apontando para a origem dos heróis no envolvimento entre deuses e mortais (NAGY 2017, p. 4, 37-38, 46-47). Nesse sentido, Clay nota que “a geração de heróis requer intervenção contínua dos deuses de modo a preservar a sua natureza miscigenada” (CLAY, 2003, p. 93).

Antonio Orlando Dourado-Lopes (2016, p. 259), apesar de reconhecer tais características como algo expresso pelo termo, faz uma ressalva, propondo que o emprego de ἡμίθεος não se adequa bem à caracterização dos semideuses enquanto linhagem (γένος), e sugere que seus descendentes não seriam também ἡμίθεοι. Conforme sua perspectiva, embora todos os homens que participam das

guerras de Tebas e de Troia sejam ἥρωες, nem todos são ἡμίθεοι. Assim, Dourado-Lopes afirma mesmo que “Hesíodo se limita a dizer, cautelosamente, que eles [ἥρωες] são assim [ἡμίθεοι] chamados” (*ibid.*, p. 259). Ser chamado, aqui, traduz o verbo καλέομαι (*Op.* 159), que, de acordo com Dourado-Lopes, seria usado pelo poeta ou para evitar se comprometer com a ideia de miscigenação entre deuses e homens, ainda que se refira a uma relação à qual os heróis apelam constantemente, ou para indicar que o termo é “um modo alternativo, secundário e menos adequado de se chamar os *heróis*” (DOURADO-LOPES, 2016, p. 266; grifo no original).

Tais proposições, no entanto, mostram-se discutíveis. Primeiro, a distinção entre ἡμίθεοι e ἥρωες enquanto tipos diferentes de mortais não me parece aplicável. Isso porque ela aponta para uma leitura (baseada em uma fragmentária passagem do *Catálogo*¹⁷) que concebe, no processo que leva ao fim da linhagem dos heróis, justamente a existência de homens comuns, não descendentes dos deuses, em contraste com a de semideuses. No entanto, como bem propõe José González (2010, p. 377) a esse respeito, se há algum tipo de distinção genealógica possível, ela diz respeito não a dois tipos de mortais, mas ao grau de distância de um mortal em relação a um ancestral divino seu. Já no que tange à reserva do poeta em chamar heróis de “semideuses”, o uso do verbo καλέομαι parece antes reforçar a relevância da denominação ao invés de apontar para sua inadequação: este verbo é constantemente utilizado em contextos em que é bem o fato de “ser chamado” que confirma o *status* de veracidade de uma afirmação. Tal é o caso, por exemplo, na *Ilíada* (18.365-366), onde Hera, afirmando perante Zeus ser a melhor das deusas, sustenta sua colocação dizendo “porque de tua esposa/ sou chamada [κέκλημαι]”. Sendo assim, todos os homens que participaram das referidas guerras são não só ἥρωες como também ἡμίθεοι.

Quanto às implicações do uso de ἡμίθεοι, Nagy (2017, p. 49-50) ressalta que o termo, embora relacione os heróis aos deuses uma vez que deles são descendentes, não implica em imortalidade inerente, sendo antes a natureza mortal que vigora entre eles. Seu uso aponta sobretudo para a morte e esquecimento ao qual essa linhagem está fadada, algo que pode ser transposto, resultando em imortalização, após os heróis experienciarem a morte (*ibid.*, p. 46-47, 52). No contexto da poesia épica homérica, essa imortalização se dá em termos de κλέος (glória), que pode decorrer da morte, como no caso de Aquiles, ou de uma grande façanha, como no caso de Odisseu, para quem o νόστος (retorno) equivale ao κλέος (*ibid.* p. 31, 36). No contexto dos *Erga*, no entanto, a imortalização dos heróis se dará por intermédio de Zeus, que os alocará na Ilha dos Venturosos (*Op.* 166-172), sem que haja menção direta ao κλέος, que no

¹⁷ Cf. Hes. fr. 155.94-105. Discuto essa passagem mais detidamente em Oliveira Pinto (2020, pp. 83-91).

entanto pode ser inferido pelos eventos mencionados, isto é, as guerras, e mesmo pela referência a personagens renomados como Édipo e Helena.

Já vimos, ao discutir o *Catálogo*, que Zeus pretende dar fim à linhagem dos heróis e que para isso ele planeja suscitar uma guerra sobre a terra. Embora possamos entender pelos fragmentos do *Catálogo* que a guerra decisiva seja a de Troia, nos *Erga*, tanto ela quanto a Guerra de Tebas são ditas responsáveis pelo fim da linhagem:

E a eles **guerra danosa** [πόλεμος τε κακός] e prélio terrível,
a uns sob **Tebas sete-portões** [ἑπταπύλω Θήβη], na terra cadmeia,
destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo,
a outros, **nas naus** [ἐν νήεσσιν], sobre o grande abismo do mar,
levando **a Troia** [ἔς Τροίην] por conta de Helena bela-coma.
(Hes. *Op.* 161-165)

Além da justiça e da guerra, dois outros elementos caracterizam a linhagem nessa passagem: a existência de cidades e a prática de navegação. A existência de cidades, que são aqui representadas por Tebas e Troia (*Op.* 162, 165), talvez possa ser pensada como elemento inerente à própria função do rei, que aponte nas seções a respeito da *Teogonia* e do *Catálogo*, isto é, a função do rei não é possível senão em cidades. Conforme afirma Clay, o seu surgimento implica a “vida comum e a organização social” (CLAY, 2003, p. 92-93) e também a navegação, aqui manifesta como meio de transporte até Troia (*Op.* 164-165), além da agricultura: essas atividades se relacionam ao exercício de “domesticar a inata violência humana que marcou as duas linhagens anteriores” (*ibid.*, p. 93), isto é, a de prata e a de bronze.

No que tange à existência de cidades, uma passagem dos *Erga* parece paradigmática, já que exemplifica de que maneiras elas podem se desenvolver a depender da forma como são administradas pelos reis – trata-se do chamado mito das duas cidades (*Op.* 225-247). Caracterizada pela justiça de seu rei que “juízos [δίκας] dão” (*Op.* 225), a cidade justa “viceja, nela as gentes florescem/ [...] e nunca [οὐδέ ποτ'] a eles/ destina **guerra aflitiva** [ἀργαλέον πόλεμον] Zeus ampla-visão” (*Op.* 227-229) e seus habitantes “vicejam com coisas boas direto: **para os barcos/ não vão** [οὐδ' ἐπὶ νηῶν/ νίσονται], e fruto produz o solo dá-trigo” (*Op.* 236-237). Já a cidade injusta, embora o apelo final do mito se destine aos reis, é caracterizada pela ação de seus indivíduos:

A quem importa nociva **violência** [ὑβρις] e feitos terríveis,
a eles justiça destina o Cronida, Zeus ampla-visão.
Amiúde até urbe inteira lucra com um **mau varão** [κακοῦ ἀνδρός],
um que ofensa comete e arma iniquidades.
Sobre eles, do céu o Cronida envia grande desgraça,

fome e peste, e as gentes perecem;
 as mulheres não parem e as fazendas fenecem
 pelo plano de Zeus Olímpico. E outra vez
 destrói seu amplo **exército** [στρατὸν] ou sua **muralha** [τείχος]
 ou de suas **naus** [νάες] o Cronida se vinga no mar.
 (Hes. *Op.* 238-247)

Na cidade injusta, portanto, uma única ação injusta que tenha sido perpetrada por um cidadão se torna um flagelo para todos, resultando na decadência física da cidade e na necessidade da prática da guerra e da navegação.

Como nota Werner (2014, p. 45), o mito apresenta uma polaridade entre δίκη (justiça) e ὑβρις/βίη (desmedida/violência), sendo que essas duas se manifestam sobretudo em termos de πόλεμος (guerra). A justiça é um princípio que favorece e estrutura uma comunidade, enquanto que a guerra a destrói, algo que Werner (*ibid.*, p. 47) aponta ser justamente o que se dá com a linhagem dos heróis. Nesse sentido, é distintivo que as formas como Zeus pune a cidade injusta sejam justamente a destruição do exército e/ou das muralhas da cidade ou mesmo das naus (*Op.* 245-247), situações que caracterizam as guerras de Tebas e de Troia nos versos 161-165, apresentados anteriormente.

371

Um outro paralelo interessante de se observar, embora não explicitado nos *Erga*, é aquele entre “o mau varão, um que ofensa comete e arma iniquidades” (*Op.* 240-241) e a figura de Páris: é justamente a ofensa à hospitalidade de Menelau, decorrente do rapto de Helena, que levará à violação das muralhas de Troia e à destruição de seu exército. Chama a atenção, no entanto, que os versos 164-165 falem daqueles que morreram “nas naus, sobre o grande abismo do mar” como sendo os que foram a Troia “por conta de Helena bela-coma”, o que nos permite inferir que não só os troianos serão flagelados, como também os aqueus. Nesse sentido, Werner (2014, p. 48) nota que não parece estar no horizonte dos *Erga* a ideia de uma guerra justa, ainda que na tradição mitopoética a Guerra de Troia seja por vezes vista como uma forma de punição à injustiça cometida por Páris¹⁸.

Sendo assim, visto que o mito das duas cidades pode ser relacionado justamente ao período em que vigora a linhagem dos heróis, é possível concluir que, no contexto dos *Erga*, os heróis, integralmente referidos no mito das cinco linhagens como coletivo pelo termo ἦρωες no plural, são um grupo de homens, que descendem em algum grau dos deuses, algo marcado pelo qualificativo ἡμίθεοι, e cujas atividades principais são a regência das cidades e também sua proteção por meio de guerras, das quais decorrerá também o seu fim. No entanto, diferente das linhagens anteriores, há entre eles a justiça, seja como princípio

¹⁸ Cf. Hes. fr. 19.19-20 e também A. *Ag.* 40-67, 104-145, onde a expedição é colocada em termos de punição, mas ainda assim passível de crítica.

social, seja como divindade, algo que pode favorecê-los, caso a respeitem, ou, do contrário, prejudicá-los e acarretar seu fim.

Conclusão

Conforme demonstrei, não é possível caracterizar o herói enquanto indivíduo no contexto da poesia hesiódica senão pelas funções que pode exercer, isto é, a de fundador, rei e guerreiro. No entanto, ao tentar defini-lo, revelou-se que o termo ἥρωες abarca um coletivo de homens caracterizados como mais justos que a linhagem que os precedeu e como mortais, ainda que sejam descendentes dos deuses em algum grau, algo marcado pelo termo ἡμίθεοι. Além disso, vivendo em cidades, suas principais práticas tendem a ser, de acordo com o contexto, a agricultura e a pecuária, mas também a navegação e a guerra, as quais apontam justamente para a destruição dessa linhagem.

REFERÊNCIAS

CINGANO, Ettore. A catalogue within a catalogue: Helen's suitors in the Hesiodic *Catalogue of Women* (frr. 196–204) In: HUNTER, Richard (org.) **The Hesiodic Catalogue of Women: constructions and reconstructions**. New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 118-152.

CLAY, Jenny S. Daimôn In: FINKELBERG, Margalit. **The Homer Encyclopedia**. 3 vols. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p . 191-192.

CLAY, Jenny S. **Hesiod's Cosmos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DOURADO-LOPES, Antonio Orlando. A destruição do muro aqueu no canto XII da *Ilíada*: questões e interpretações. **Clássica**, vol. 29, n. 1, 2016, pp. 233-272.

FARNELL, Lewis R. **Greek Hero Cults and Ideas of Imortality**. Oxford: Clarendon Press, 1921.

FAULKNER, Andrew. **The Homeric Hymn to Aphrodite: introduction, text, and commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Herakles: Sagengeschichtliche Untersuchungen**. Berlin: Weidmann, 1907.

GONZÁLEZ, José M. "The *Catalogue of Women* and the end of the Heroic Age (Hesiod fr. 204.94-103 M-W)". **Transactions of the American Philological Association**, vol. 140, n. 2, 2010, pp. 375-422.

GRAZIOSI, Barbara; HAULBOLD, Johannes. **The Resonance of Epic**. London: Bloomsbury, [2005] 2013.

HAUBOLD, Johannes. Heracles in the Hesiodic *Catalogue of Women*. In: HUNTER, Richard (org.) **The Hesiodic Catalogue of Women: constructions and reconstructions**. New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 85-94.

HIRSCHBERGER, Martina. **Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai**. Leipzig: K. G. Saur München, 2004.

HUNTER, Richard (org.) **The Hesiodic Catalogue of Women: constructions and reconstructions**. New York: Cambridge University Press, 2005.

373

KELLY, Adrian. Tradição na épica grega arcaica. **Letras Clássicas**, n. 14, 2010, pp. 3-20.

KOENEN, Ludwig. Greece, the Near East, and Egypt: cyclic destruction in Hesiod and the Catalogue of Women. **Transactions of the American Philological Association**, n. 124, 1994, pp. 1-34.

KONING, Hugo. Helen, Herakles, and the end of the heroes. In: TSAGALIS, C. (org.) **Poetry in fragments: Studies on the Hesiodic corpus and its afterlife**. Berlin: De Gruyter, 2017, pp. 99-114.

MOST, Glenn W. **Hesiod: The Shield; Catalogue of Women; Other Fragments**. London: Harvard University Press, 2007.

MOST, Glenn W. **Hesiod: Theogony; Works and Days; Testimonia**. London: Harvard University Press, 2006.

NAGY, Gregory. **O herói épico**. Trad. Félix Jácome Neto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

OLIVEIRA, Juarez. 'Áurea Afrodite' e a ordem cósmica de Zeus na poesia hesiódica. **Codex**, vol. 7, n. 2, 2019, pp. 69-80.

OLIVEIRA PINTO, Juarez Carlos de. **O Catálogo das Mulheres hesiódico e o fim da linhagem dos heróis no epos grego arcaico**. Dissertação de mestrado em Letras Clássicas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020. 117 p.

WERNER, Christian. **Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero**. São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2018.

WERNER, Christian. Futuro e passado da linhagem de ferro em *Trabalhos e dias*: o caso da guerra justa. **Clássica**, v. 27, n. 1, 2014, pp. 37-53.

WERNER, Christian. **Hesíodo: Teogonia**. São Paulo: Hedra, 2013a.

WERNER, Christian. **Hesíodo: Trabalhos e Dias**. São Paulo: Hedra, 2013b.

WEST, Martin L. **Hesiod, Theogony**: edited with prolegomena and commentary. Oxford: Oxford University Press, [1966] 1997.

ZANON, Camila A. **Onde vivem os monstros: criaturas prodigiosas na poesia de Homero e Hesíodo**. São Paulo: Humanitas, 2018.

Data de envio: 29/09/2020
Data de aprovação: 06/11/2020
Data de publicação: 21/12/2020