

## A imagem dos deuses nos poemas homéricos

Antonio Orlando Dourado-Lopes\*

Artefilosofia, Ouro Preto, n.14, julho 2013

**Resumo:** Este estudo consiste em uma breve reflexão sobre as duas principais características da apresentação do divino nos poemas homéricos: o esplendor e o corpo antropomórfico. A dificuldade de se conciliar ambas as características cria a intrigante complexidade das narrativas de intervenção divina na *Ilíada* e na *Odisseia*. Os dois poemas investem no potencial imagético dessas situações para explorar os limites do conhecimento humano, que recebe das Musas mais do que consegue entender.

**Palavras-chave:** Homero - religião grega - antropomorfismo - epifania

**Abstract:** This paper consists of a brief reflection on the two main characteristics of the presentation of the divine in the homeric poems: the splendor and the anthropomorphic body. The difficulty of conciliating both these characteristics creates the intriguing complexity of the narratives of divine intervention in the *Iliad* and the *Odyssey*. The two poems invest in the imagetic potential of these situations in order to explore the limits of human knowledge, which receives from the Muses more than it can understand.

**Keywords:** Homer - greek religion - anthropomorphism - epiphany

"Um deus é um deus na medida em que se manifesta".

Walter Burkert

Neste estudo apresentarei uma breve reflexão sobre as duas principais características da apresentação do divino nos poemas homéricos: o esplendor e o corpo dos deuses. É da dificuldade de se conciliar ambas as características que me parece nascer a intrigante complexidade das narrativas de intervenção divina na *Ilíada* e na *Odisseia*.

### 1. Epifania e esplendor

A epifania é um fenômeno comum a diversas religiões antigas, atestada na Grécia desde a época minóica, seja no mito seja no culto.<sup>1</sup> No verbete redigido para a *Real-*

---

\* Professor na Faculdade de Letras da UFMG. Este texto é a versão condensada do estudo mais longo que publicarei futuramente como parte de uma obra sobre o antropomorfismo divino nos poemas homéricos. Ele complementa os demais estudos que publiquei em 2009 e 2010 sobre esse tema, indicados na bibliografia ao final. Agradeço a Romero Freitas e a Alice Serra pelo amável convite para apresentá-lo na *I Jornada de Filosofia da Imagem* (UFOP, 2011).

<sup>1</sup> HEINRICH, 1996, p. 80; BURKERT, 1977, p. 78: "O que é o mais característico e o mais notável na experiência minoica do divino é (...) a epifania da divindade vindo do alto na dança." O autor exemplifica a cena gravada sobre anéis da época, como o de ouro de Isopata, um outro de Cnossos e ainda um de Micenas.

*Encyclopädie* de Pauly e Wissowa, F. Pfister distinguiu uma *epifania épica* de três outras formas, segundo suas fontes antigas: a epifania do mito, a dos contos populares (*Märchen*), e, enfim, a da lenda. O que identifica a epifania épica é o fato de apresentar os deuses aos homens em

“episódios contados num contexto mais amplo, nos quais os principais condutores da ação não são os deuses, mas os homens aos quais aparecem”.<sup>2</sup>

Haveria na tradição épica em geral uma ação heróica em meio à qual a aparição de um deus seria relativamente secundária. Isso está plenamente de acordo com as características gerais da intervenção divina nos poemas homéricos, que deixa um espaço importante para a vontade humana. Esse modo de apresentar a aparição divina destoa dos três outros modos classificados por Pfister, em que ela é sempre o acontecimento principal. A mesma situação se repetiria em poetas épicos posteriores, gregos ou latinos, como Apolônio de Rodes e Virgílio.<sup>3</sup>

Pfister vê nessa particularidade da epifania homérica mais um traço distintivo de formas diferentes de narrativa do que uma consequência do lapso cronológico entre suas respectivas composições: o mito, o conto popular e a lenda favoreceriam a proximidade entre homem e deus, inclusive a proximidade física; a epopeia tenderia a ressaltar a separação e a distância, remetendo as narrativas da convivialidade entre homens e deuses a um passado remoto e acentuando o paralelismo entre os dois gêneros. Entretanto, sem as epifanias a ação não atingiria seu caráter propriamente heróico na epopeia.<sup>4</sup> Respeitando essa perspectiva fundamental, mortais e imortais se cruzam com relativa frequência, mas por razões circunstanciais. Uma espécie de unidade entre as existências divina e humana é, no final das contas, o efeito de uma semelhança que só se manifesta obliquamente, sob pena de afetar a superioridade divina. As aparições divinas são apresentadas em uma narrativa essencialmente voltada para a grandeza e o drama da ação heróica.<sup>5</sup>

O esplendor divino ocupa um lugar central entre as crenças religiosas gregas e parece remontar à religião indo-europeia. Ele também marca diversas experiências religiosas fora do domínio indo-europeu, como a dos esquimós, o hinduísmo, o tantrismo e o budismo, seja na Índia, no Tibé ou na China. Ainda hoje ele é uma experiência fundamental do cristianismo,

<sup>2</sup> PFISTER, 1903, p. 282. Ao mesmo tempo, o autor ressalta a importância da epifania do ponto de vista religioso: “Todo conhecimento dos deuses que o homem tem baseia-se na sua manifestação, assim como lhes devemos o conhecimento da história do passado.”

<sup>3</sup> FEENEY, 1998, p. 97-98: “Os escritores da literatura romana mostram um interesse intenso pelos problemas da representação da divindade, porque não somente são membros de uma cultura cívica que põe em cena compulsivamente e sem cessa as categorias e os atributos da divindade, mas são também os membros honorários de uma cultura poética e intelectual grega que se tinha ocupado dessas questões durante séculos.”

<sup>4</sup> PUCCI, 1998, p. 69: “seu [*scil.* do deus] ser-aí (seja ele percebido tanto pelo herói quanto pelo deus ou somente por este) amplifica a ação até uma escala heróica e a coloca em uma perspectiva mais ampla, teleológica, intensificando sua importância, seu efeito e sua força.”

<sup>5</sup> PUCCI, 1998, p. 70: “Em geral, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, tais aparições são marcadas por expedientes retóricos como a sinédoque, o silêncio manifesto (recusa de colaboração) e a comparação (p. ex. metáfora e metonímia). O deus, em outras palavras, não é visto na sua forma verdadeira. O que acontece é um processo duplo ou triplo de remoção. Em primeiro lugar, o deus deve privar-se de sua invisibilidade.” Na nota 1 o autor observa que diversas cenas dos poemas homéricos se prestam a mostrar um pouco do poder que têm as figuras dos deuses quando eles agem sem ser reconhecidos.

assim como do misticismo e da religiosidade ocidental em geral.<sup>6</sup> Nos poemas homéricos, o esplendor é uma das principais características corporais dos deuses e pode ser interpretado como desdobramento do deus Céu e do caráter celeste de seu neto, o soberano Zeus. Sua importância revela-se ainda maior quando nos damos conta de que uma certa sistematização das características corporais divinas só acontece na Grécia a partir dos *Hinos Homéricos*.<sup>7</sup> O brilho da epifania pode ser compreendido como o advento da distância irreduzível entre homens e deuses. Assim como os pintores de vaso arcaicos, a *Ilíada* e a *Odisseia* exprimem a experiência do divino como um encontro.<sup>8</sup>

Em algumas passagens o brilho tem importância particularmente significativa, como quando Atena, seguindo as ordens do pai, imiscui-se entre os troianos para fazê-los violar primeiramente o pacto de não-agressão com os gregos (*Ilíada*, IV, 73-147). Além do esplendor de sua presença, atente-se aqui ao medo provocado pela aparição da deusa, característica da reação humana a esse tipo de encontro segundo diversas religiões. Nessa importante passagem da *Ilíada*, a imagem de Atena não interfere de fato no curso dos acontecimentos. Sua verdadeira intervenção só acontece quando assume forma humana e se serve de palavras para enganar o herói e afetar o curso da ação (93-103). A flecha que partirá do arco do 'tolo Pândaro' (*áphron*, 104) cumprirá o plano formulado por Hera (51-67), acolhido por Zeus (70-72) e finalmente executado por Atena (73-147): a ruptura da confiança entre os dois exércitos e a confirmação definitiva da impossibilidade de um acordo. Primeiramente esplendor (75-85) e em seguida carne mortal (86-103), o corpo divino é para os mortais conforme o acontecimento que executa.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> ELIADE, 1962, p. 59-61: "Consideradas em conjunto, as diferentes experiências e valorizações da Luz interior atestadas na Índia e no budismo indo-tibetano deixam-se integrar em um sistema perfeitamente articulado. A experiência da Luz significa por excelência o encontro com a realidade última: é por que se descobre a Luz interior quando se toma consciência do Eu, ou quando se penetra na essência mesma da vida e dos elementos cósmicos, ou, enfim, quando se atravessa. Em todas essas circunstâncias, o véu da ilusão e da ignorância é rasgado. Bruscamente, o homem é cegado pela Pura Luz, quer dizer, é mergulhado no ser."

<sup>7</sup> No período arcaico, a luminosidade é associada com o exagero de outros elementos corporais dos deuses, tais como o tamanho, o peso, a expressão do rosto, o brilho do olhar, etc. (por exemplo, nos hinos homéricos a Deméter, a Apolo, a Afrodite e a Dioniso), o que poderia igualmente ser uma influência do desenvolvimento das artes visuais no período, notadamente da escultura. Ver o comentário de F. Chapouthier e a resposta de P. Chantraine na discussão que se seguiu à conferência deste em CHANTRAINE, 1954, p. 84-86, onde Chantraine observa (p. 86): "Na época arcaica a divindade toma um caráter extremamente concreto, concreto e material."

<sup>8</sup> O observação de PFISTER, 1903, p. 315, parece-me muito significativa: "mesmo sendo típico da epifania, o brilho continua mais frequente para a epifania épica do que para a epifania lendária". Sobre a relação entre a representação poética e a pictural dos deuses, veja-se BÉRARD, DURAND, 1984, p. 33 (na parte escrita por Durand): "Os deuses gregos sobre os vasos têm forma humana, ele não podem portanto escapar ao gesto. Eles são, por sua vez, incluídos no conjunto dos programas gestuais característicos do mundo grego. (...) Não há outros meios para a imagem contar seus seres míticos do que situá-los em relação aos gestos dos homens entre os quais intervêm." Sobre a relação entre a poesia e a pintura em geral, veja-se TROJAN, 1928, p. 5: "Corpos com suas propriedades visíveis são os objetos próprios da pintura; ações são, por outro lado, os objetos próprios da poesia."

<sup>9</sup> *Ilíada*, IV, 73-85. Muito frequentemente o medo é uma característica das experiências religiosas da luz, mesmo se nada indica que a luz é destrutiva para os mortais. Vejam-se os exemplos dados por ELIADE, p. 49-51, acerca do hinduísmo: "Quando o processo de reabsorção cósmica é concluído, aquele que está prestes a morrer percebe uma luz como a da Lua, depois como a do Sol, para adentrar em seguida as trevas. Ele é acordado bruscamente por uma luz ofuscante: é o encontro com seu próprio Eu, que, conforme à doutrina pan-indiana, é ao mesmo tempo a realidade última, o Ser. O *Livro Tibetano da Morte* nomeia essa Luz a 'Verdade Pura' e a descreve como 'sutil, faiscante, brilhante, ofuscante, gloriosa e aterradora em esplendor'. O texto recomenda ao finado: 'Não te intimide, nem te aterrorize, é o esplendor da própria natureza verdadeira. Reconhece-a!' É nesse momento que, do coração dessa irradiação, irrompe um barulho comparado com o de mil trovões ouvidos simultaneamente. 'É o som natural de teu Eu real', precisa o texto. 'Não te aterrorize! [...] Porque tu não tens mais

## 2. O corpo divino em Homero

Nos poemas homéricos, os corpos dos deuses não são apresentados como um conjunto coerente, a palavra 'corpo' quase não se aplicando.<sup>10</sup> No mais das vezes, as informações que nos são dadas consistem em referências à sua força e tamanho excepcionais, ou então à sua terrível voz.<sup>11</sup> Eles também são capazes de uma velocidade extraordinária.<sup>12</sup>

A intervenção divina comportará múltiplas nuances, seja que os deuses só se manifestem parcialmente, seja que assumam a forma de um pássaro ou de um herói ausente, seja que só apareçam a um dos mortais presentes, seja, enfim, que o texto – tão minucioso em outros aspectos – omita os detalhes da aparição.<sup>13</sup>

---

um corpo material de carne e sangue, ainda que aconteçam ruídos, luzes ou raios são incapazes de te prejudicar. És incapaz de morrer. Basta que reconheças que essas aparições são tuas formas próprias de pensamento. Reconhece tudo isso como sendo o *bardo*.” Para Homero, ver também MICHAELIS, FRIEDRICH, 1954, p. 320.

<sup>10</sup> Veja-se BURKERT, 1977, p. 283-284, para quem a corporalidade dos deuses gregos é uma parte essencial de seu ser e um aspecto fundamental do antropomorfismo grego. A utilização de máscaras no culto dos deuses de mistério, Deméter e Dioniso, indica o quanto os deuses podiam ser associados à sua forma humana (*ibidem*, p. 288). Observemos a propósito que a noção de 'corpo' nos poemas homéricos também não é simples para os mortais, como já o havia observado B. Snell na sua *Descoberta do espírito. A gênese do pensamento europeu entre os gregos*, cap. 1, p. 17-41. Sobre os corpos dos deuses, veja-se também VERNANT, 1999, p. 13: “Portanto, colocar o problema do corpo dos deuses não é perguntar-se como os gregos puderam enfeitar seus deuses com um corpo humano, mas investigar como funciona esse sistema simbólico, como o código corporal permite pensar a relação do homem e do deus sob a dupla figura do mesmo e do outro, do próximo e do distante, do contato e da separação, marcando, entre os polos do humano e do divino, o que os associa por um jogo de semelhanças, de aproximações, de encavalamentos e o que os dissocia por efeitos de contraste, de oposição, de incompatibilidade, de exclusão recíproca.” E mais à frente (p. 19): “Para pensar o corpo divino na sua plenitude e na sua permanência é preciso, portanto, descartar do dos homens todas as características que têm a ver com sua natureza mortal e denunciam seu caráter transitório, precário, inacabado.” Para KIRK, 1990, p. 13: “a tradição épica retirou progressivamente os aspectos mais carnis dos deuses olímpicos”.

<sup>11</sup> KULLMANN, 1956, p. 98, que observa que o processo de transformação dos deuses “não é nunca representado completamente. Diz-se somente ‘o deus igualou-se a alguém’, ‘fez-se igual a alguém’, ou ainda somente ‘era igual a alguém’, de modo que não se trata, rigorosamente falando, de nenhuma transformação substancial, mas apenas de uma adaptação exterior em vista de uma ilusão dos sentidos. Além do mais, o fato de que o homem sozinho reconhece a divindade apesar do seu disfarce mostra que a adaptação é apenas exterior” (nas notas 3 e 4 à mesma página o autor repertoria todas as ocorrências das expressões referidas: *eeísato*, *eisámenos*, *eidómenos*, *eikten*, *eoikós*, *ikelos*, e *enalinkios*). Veja-se também VERNANT, 1999, p. 27-28, que fala de ‘efeitos do superlativo’ e ressalta dois exemplos: (i) a imagem comparando a atividade de Apolo, como comandante do exército troiano, com a de uma criança que se diverte destruindo os brinquedos de areia (*Ilíada*, XV, 361-365) e (ii) o medo de Hades de que a luta entre os deuses rompa a terra, tal a pressão que eles exerceriam sobre a superfície (*Ilíada*, XX, 54-65; a passagem também foi notada por WEST, 1997, p. 161).

<sup>12</sup> A velocidade extraordinária dos deuses foi apontada por MUGLER, 1963, p. 1, como um dos sinais mais importantes de vitalidade: “um dos efeitos mais manifestos da diminuição das forças de um ser vivo é a diminuição da sua velocidade”. Essa relação entre a vitalidade e a veocidade também aparece no emprego de um termo como o verbo *oknéō*, que significa ‘ser lento’ mas também, segundo o contexto, ‘ter medo’.

<sup>13</sup> KULLMANN, 1956, p. 93, observa que os deuses só aparecem raramente em forma de pássaro (*Ilíada*, VII, 59 e XIX, 350-356; na *Ilíada*, XIV, 290, o Sono, em forma de pássaro, aparece somente a Zeus. Às páginas 99-101 o autor repertoria todas as passagens da *Ilíada* em que os deuses aparecem na forma de um mortal. Para mais exemplos, ver pp. 102-105, em que o autor cita *Ilíada*, II, 445 ss.; IV, 507 ss.; XI, 3 ss. e XX, 47 ss. Ver também MUGLER, 1963, p. 174-199, e VERNANT, 1999, p. 28-32 (itálico meu): “A gama de possibilidades se desdobra entre o incógnito completo do deus e sua revelação em majestade. O incógnito é de duas sortes. O deus pode se dissimular revestindo o seu corpo de bruma, envolvendo-o numa nuvem para que ele fique (ou permaneça) invisível. Senhor da situação, *ele age com tanto mais potência e eficácia* quanto menos os espectadores, cegos à sua presença, não vejam nem compreendam nada do que se opera sob seu nariz. [...] O segundo tipo de incógnito consiste, para a divindade, em dar a seu corpo uma aparência estritamente humana.”

Além da força, da velocidade, da grandeza, do tamanho e da potência da voz, marcas do corpo divino na *Ilíada*, a *Odisseia* acrescenta uma beleza excepcional. No canto V, decepcionada com a partida de Odisseu, Calipso lembra-lhe que a beleza dela não poderá jamais ser comparada com a de Penélope, "já que não acontece nem convém / a mulheres mortais com imortais em forma nem porte rivalizar". Ainda que mantenha sua decisão, o herói afirma não desconhecer essa realidade. Dirigindo-se aos nobres feácios, o rei Alcínoo levantará a possibilidade de Odisseu ser um deus. No episódio burlesco dos amores de Ares e Afrodite, Hefesto atribuirá à beleza de Ares e à sua própria feiúra a preferência de Afrodite pelo deus da guerra.<sup>14</sup>

Esses exemplos mostram que, se é a eficácia singular que caracteriza a atividade dos deuses, a formosura de seu corpo não é menos valorizada. Por um lado, a eficácia divina não se restringe à velocidade porque simplesmente não se restringe ao próprio movimento: ela é o puro cumprimento da vontade divina. Por outro lado, o conjunto desigual dos diferentes aspectos corporais dos deuses, sua eventual importância, assim como a frustração e sobretudo o medo criados nos impotentes mortais constituem o que J.-P. Vernant denominou "o paradoxo do corpo divino".<sup>15</sup>

Na medida em que esses contactos diretos entre os mortais e os imortais não deixam de contrariar a tendência do poema a disfarçar a ação de seus deuses, duas observações se impõem. Em primeiro lugar, trata-se de um privilégio de mortais excepcionais, dos protegidos dos deuses. Mais do que o acesso a um conhecimento extraordinário, a uma 'verdadeira forma' dos deuses que o texto não parece aceitar, as passagens enfatizam a naturalidade dos encontros.<sup>16</sup> Trata-se de evidenciar o que Kullmann chamou de 'força da efetividade dos

Veja-se também PUCCI, 1998, p. 81-82. WEST, 1997, p. 122-124, cita diversas passagens na literatura grega que mostram deuses que se disfarçam em homens para vigiar os mortais (*Ilíada*, V, 177, VI, 128; *Odisseia*, VI, 149, XVI, 183, *Hino a Afrodite*, 92, *Hino Homérico VII*, a Dioniso, 17) ou que se referem a essa crença (*Odisseia*, XVII, 484-487, Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 249-255). O mesmo autor também se reporta a diversos mitos greco-romanos (Hiereu, Ícaro, Licaon, Macelo et Dexitéa, Baucis e Filêmon), bem com sumérios (*Inana e Sukaletuda*, 5-8) e do *Antigo Testamento* (*Jó I*, 6-8 e *II*, 1-3).

<sup>14</sup> *Odisseia*, V, 211-218 (diálogo entre Odisseu e Calipso; 212-213 para a citação); VII, 199-206 (Alcínoo se dirige aos feácios); *Odisseia*, VIII, 306-312 (diante de todos os deuses, Hefesto comenta os amores de Ares e Afrodite).

<sup>15</sup> VERNANT, 1999, p. 32-33, se reporta ao sentimento religioso grego em geral e não somente aos poemas homéricos: "O paradoxo do corpo divino é que, para aparecer aos mortais, ele deve cessar de ser ele mesmo (...). Mas se mostrar tais como são, abertamente, em plena claridade, *enargeîs*, os deuses não o concedem a nenhum mortal esse terrível favor. (...) Se o corpo dos deuses pode tomar tantas formas é que nenhuma está em condições de conter em si uma potência que as extravaza a todas e que se empobreceria ao identificar-se a uma das figuras que lhe empresta sua aparência." Do mesmo autor, que se dedicou muito ao tema, ver também VERNANT, 1990, p. 364: "Uma potência divina sempre traduz de maneira solidária aspectos cósmicos, sociais, humanos, ainda não dissociados. (...) Esses fenômenos, para nós tão díspares, encontram-se aproximados na agenda que opera o pensamento religioso enquanto ao seu modo todos exprimem aspectos de uma mesma potência. A figuração do deus numa forma plenamente humana não modifica esse dado fundamental. Ela constitui um fato de simbólica religiosa que deve ser exatamente situado e interpretado. O ído não é um retrato do deus: os deuses não têm corpo. Eles são, por essência, os invisíveis, sempre além das formas através das quais eles se manifestam ou pelas quais nós os tornamos presentes no templo."

<sup>16</sup> SNELL, 2009, p. 395: "Além do mais, esse olhar lúcido sobre o mundo do exterior caracteriza os antigos gregos em geral, os deuses, a grandeza e a beleza são para os personagens homéricos 'maravilhas a se contemplar'. Veja-se também KULLMANN, 1956, p. 74 e 107: "Observa-se aqui uma tendência do poeta a uma perspectiva mais racional do agir divino, que na verdade conta com as epifanias dos deuses, mesmo que lhes negue diversas características fantásticas ligadas a eles a partir das crenças populares. (...) A consequência de todas essas características da epifania homérica dos deuses, que só aparece numa máscara estrangeira ou a um único indivíduo, é que as formas externas da vida humana não são mudadas pela intervenção. Elas só são esclarecidas através da exposição dos encadeamentos e dos contextos internos e invisíveis. Entre o querer divino e a ação humana existe uma espécie de harmonia préestabelecida."

deuses'.<sup>17</sup> Além do mais, em um certo número de casos, pode-se considerar esses episódios uma espécie de atavismo proveniente dos mitos em que os poemas homéricos colhem pelo menos parte de suas narrativas. É, por exemplo, o caso dos amores de Bóreas com os potros nascidos das éguas de Erictônio, segundo o qual o deus-vento teria tomado a forma de um 'ganhão de crinas azuis' e copulado com elas. "Engravidando-se geraram doze potros."<sup>18</sup> Mas em geral a *Ilíada* só fala do corpo ou do aspecto da divindade muito brevemente e nunca durante os encontros com os heróis.<sup>19</sup>

A invisibilidade de um corpo é uma ideia ao mesmo tempo fascinante e paradoxal para a concepção de mundo materialista dos poemas homéricos e é justamente essa combinação de fascínio com paradoxo que faz da invisibilidade uma característica divina. Ao falar das aparições divinas a narrativa dialoga com os próprios limites.<sup>20</sup>

Comparavelmente ao que acontece com o esplendor divino, uma diferença entre os dois poemas homéricos se faz notar quando nos voltamos para a sua realidade histórica: se na *Ilíada* o esplendor de um herói é a visualidade de seus feitos, na *Odisseia* a aparência ofuscante de Odisseu ou de Telêmaco resulta da intervenção de Atena. Nessas ocasiões, o poeta exprime o brilho com o termo *kháris*, que ele remete ao brilho do corpo ou do olhar. A importância que a *kháris* adquire na *Odisseia* traduz a maior atenção que a beleza viril tem nesse poema, que, diferentemente da *Ilíada*, a associa às virtudes guerreiras.<sup>21</sup> Consta-se uma diferença análoga entre os dois poemas quando se considera o modo com que cada um concebe o olhar: a *Ilíada* tende a apresentar os olhos como simples instrumentos da visão,

<sup>17</sup> KULLMANN, 1956, p. 122: "É preciso observar como a força de sua efetividade <die Stärke ihrer Wirkung> se exprime no reconhecimento mais ou menos claro da divindade."

<sup>18</sup> *Ilíada*, XX, p. 219-225.

<sup>19</sup> Ver a conclusão de KULLMANN, 1956, p. 105: "Existem diferentes graus de consciência, da suposição indeterminada do homem até a certeza integral atingida quando o próprio deus se apresenta. O conhecimento divino só é dividido com um único indivíduo e só pode tornar-se um conhecimento mais geral por meio de uma explicação recíproca entre homens isolados. Aqui nunca se prejudica a credibilidade do ouvinte. Em geral, continua válido que o divino sempre só se expõe de uma maneira vaga." Lembremos a esse respeito que na *Odisseia*, III, 221-222, o advérbio *anaphandá* / é empregado acerca da relação Odisseu-Atena.

<sup>20</sup> Essa é a principal via de interpretação percorrida por PUCCI.

<sup>21</sup> TREU, 1968, p. 58-70: a *Ilíada* conhece as divindades *Khárites* (V, 338, XVI, 51, XIV, 267 et 275, XVIII, 382) e o adjetivo *kharíeis* (XVI, 798, XVIII, 24, XXI, 403 e XXIV, 348), mas o nome comum só aparece uma vez no sentido de 'brilho luminoso' (XIV, 183, na *Diòs apáte*; o termo aparece numerosas vezes no poema com o sentido de 'favor', 'graça', 'retribuição': *Ilíada*, IV, 95, V, 211, 874, IX, 316 etc.; e na *Odisseia* algumas vezes também, p. ex. IV, 695, V, 307, VIII, 175, XVIII, 298). M. Treu enfatiza que na *Ilíada* o aspecto material da *kháris*, quer dizer, a associação do brilho com um material brilhante, é mais importante do que na *Odisseia*, onde frequentemente o poeta não precisa a natureza do brilho (a partir da comparação entre a *Ilíada*, XIV, 183, III, 392 e a *Odisseia*, VI, 237). Ver em particular *Odisseia*, XVI, 154-212, (Atena espera que Eumeu se afaste para a cidade para aproximar-se de Odisseu sob a forma de uma 'bela e grande mulher' e, tocando-o com seu caduceu, torna-o mais belo; Telêmaco não crê que Odisseu seja o mesmo homem que ele acabara de conhecer e supõe que se trata de um deus). Ver também *Odisseia*, II, 12-13 (Atena torna Telêmaco mais belo: *thespesíen d'ára tô(i) ge khárin katékheuen Athénē*), *Odisseia*, XIII, 429-438 (Atena torna Odisseu mais feio, para que ele não seja reconhecido em Ítaca), *Odisseia*, XVI, 454-459 (Atena torna novamente Odisseu semelhante a um mendigo). M. West lembra que esse gênero de interferência divina na aparência de um mortal também é atestado na literatura mesopotâmica: no *Gilgamesh*, VI, 61 e 76 *Ishtar* está prestes a transformar seu amante em lobo ou em [sapo(?)] (o segundo animal não é certo) caso ele não a tiver agradado, semelhantemente ao que faz Circe na *Odisseia* com os companheiros de Odisseu; em *Adapa* B 16-18 *Ea* prepara *Adapa* para visitar os deuses sob a aparência de um homem pobre, comparavelmente com o que faz Atena com Odisseu na *Odisseia* (*The east side of Helicon. West asiatic elements in Greek poetry and myth*, p. 182-183).

evitando ao máximo descrevê-los e mantendo a antiga crença em um fogo interior que brilha através deles; essa crença parece ser ignorada pela *Odisseia*, que introduz em certos casos a noção de uma *kháris* de origem divina emanando do olhar.<sup>22</sup>

Essas características continuam importantes na evolução da religião grega nas épocas arcaica e clássica, o que se destaca quando as comparamos com certas representações religiosas orientais: para Snell, a religião grega se distingue por uma concepção de ordem cósmica já presente nos poemas homéricos; para Kullmann, os gregos incluíram em sua religião uma parte muito mais ampla da vida.<sup>23</sup>

### Referências bibliográficas:

- AUSTIN, N. *Archery at the dark of the moon. Poetic problems in Homer's 'Odyssey'*. Los Angeles / Berkeley: University of California, 1975.
- BRELICH, A. *Der Polytheismus. Numen*, 8, 1960, p. 123-136.
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit*, 15. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.

<sup>22</sup> TREU, 1968, p. 59-70, em particular p. 59-60: a *kháris* só se arremessa do olhar de um mortal quando ele é embelezado por um deus (quer dizer, por Atena, pois em Homero a expressão só aparece na *Odisseia*): *Odisseia*, II, 12 = XVII, 63 (de Telêmaque) e VI, 235 = VIII, 19 = XXIII, 162 (de Odisseu). O mais das vezes a *kháris* é empregada a respeito do olhar dos deuses. Sobre a crença em um fogo interior que explica a visão, ver p. 69-70. Ver também MÜGLER, 1963, p. 131-134 (que todavia não indica as diferenças entre a *Iliada* e *Odisseia*): "A representação da visão tal qual se reflete em Homero pode resumir-se nestas duas proposições, das quais uma é de certo modo a recíproca da outra: a visão dos seres-vivos se faz pela irradiação, na direção dos objetos a serem percebidos, de uma luz tomada de empréstimo de um reservatório de fogo sutil interior ao olho e, reciprocamente, todo corpo que emite raios luminosos, mesmo se ele é inanimado para os modernos, é dotado da faculdade de visão. (...) dos reflexos nos olhos dos homens e dos animais conclui-se a existência de uma matéria ígnea, localizada na superfície e mesmo no interior dos olhos, de que uma parte se irradia para fora no olhar. O brilho desse fogo é intensificado pela paixão. (...) A projeção do fogo fluido para fora do olho exerce portanto (...) duas funções diferentes, a de perceber pela vista objetos externos e a de irradiar para fora um fluido assinalando o estado da alma do ser-vivo para atemorizar, na maioria das vezes, seus inimigos." Ver por exemplo a expressão *ósse dé hoi puri lampetóonti eikēn* (*Iliada*, I, 104 e *Odisseia*, IV, 662). TURKELTAUB, 2005, mostra que na *Iliada*, I, 200 – *deinò dè hoi ósse pháanthen* – são os olhos de Aquiles que brilham e não, como propuseram diversos grandes homeristas, os de Atena (como G. Kirk, M. Willcock e W. Burkert, por exemplo: ver p. 158), porque o pronome *oi* (é ambíguo no contexto. Duas vezes o fogo brilha através dos olhos de um javali encurralado: *Iliada*, XIII, 474 (pronto para afrontar Eneias, Idomeneu é comparado com um javali: *ophthalmò d'ára hoi puri lámpeton*) e *Odisseia*, XIX, 446 (do javali caçado e encurralado por Odisseu e por seu avô: *pyr ophthalmóisin dedorkôs*). Ver também GRAZ, 1965, p. 240-246; AUSTIN, 1975, p. 270-272; PUCCI, 1995, p. 223, nota 1.

<sup>23</sup> SNELL, 2009, p. 48-49, cita as demonstrações que Gedeão pede a Deus da aprovação divina da campanha que ele contava levar entre os Madianitas (*Livro dos Juízes*, 6, 36-40): em primeiro lugar, que a pele de couro fique húmida de orvalho mas que toda a área em volta esteja seca; uma vez atendido o primeiro voto, Gedeão pede a Deus que o inverso aconteça na noite seguinte, quer dizer, que agora seja a pele que fique seca e a área úmida; Deus realiza esse segundo pedido. Snell comenta em seguida: "Para Deus nada é impossível. Nas lendas gregas também acontece de os heróis pedirem um sinal visível que os assegure da ajuda divina, mas esses sinais são apenas um raio ou a passagem de um pássaro ou um espirro – coisas de que, segundo toda probabilidade, não é possível supor que aconteçam exatamente no momento querido mas que, todavia, poder-se-ia dizer, podem produzir-se em virtude de um acaso feliz (*agathè tykhē*). (...) A representação que se faz dos deuses na época da Grécia clássica é de que também eles são submetidos à ordem cósmica. Em Homero, a intervenção dos deuses se faz sempre por vias eminentemente naturais." KULLMANN, 1956, p. 97-98: "Na minha opinião é questionável querer destacar-se a essência da 'religião homérica' da das outras religiões atribuindo-lhe o predicado de 'natural'. (...) Se um julgamento deve ser mencionado aqui, parece-me então que a realização de Homero não repousa no fato de que seus deuses são 'particularmente naturais', mas de que em sua poesia a realidade da vida é considerada numa dimensão muito mais ampla do que na poesia anterior a ele, particularmente na do Antigo Oriente."

- BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Perspectivas do homem. Tradução por M. H. R. Pereira. Lisboa: Edições 70, 1992.
- CHANTRAINE, P. Le divin et les dieux chez Homère. In: RÉVERDIN, O. (Org.). *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 1. Vandœuvres (Genebra): Fondation Hardt pour les Études Classiques, 1952, p. 47-94.
- DOURADO-LOPES, A. O. O. Zeus na religião grega. Antropomorfismo, hegemonia e atividade celeste nos testemunhos de Homero e de Hesíodo. *Nuntius Antiquus. Revista do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM) da Faculdade de Letras da UFMG*, vol. III, pp. 50-69, julho de 2009.
- \_\_\_\_\_. A força e o antropomorfismo dos deuses gregos. Considerações sobre a religião dos poemas homéricos. *Aletria. Revista de estudos de Literatura*. vol. 19, nº 3: os Clássicos. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, pp. 11-27, julho-dezembro de 2009.
- \_\_\_\_\_. Natureza dos deuses e divindade da natureza: reflexões sobre a recepção antiga e moderna do antropomorfismo divino grego. *Kriterion. Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da UFMG*, número 122, 2010, p. 377-397, Belo Horizonte.
- EASTERLING, P. E. Greek poetry and Greek religion. In: EASTERLING, P. E., MUIR, J. V., org. *Greek religion and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 34-49.
- ELIADE, M. Expériences de la lumière mystique. In: \_\_\_\_\_ *Méphistophélès et l'Androgyne*. Paris: Gallimard, 1962, p. 17-94.
- EDWARDS, M. *The Iliad: a commentary. Volume V: books 17-20*. Editor geral G. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*. 2 ed. Paris: Payot, 1986.
- ERBSE, H. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.
- ERBSE, H. Über Götter und Menschen in der *Ilias* Homers. *Hermes*, 124, 1996, p. 1-16.
- FEENEY, D. *Literature and religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FRIEDLÄNDER, P. Lachende Götter. *Die Antike*, 10, 1934, p. 209-226.
- FRIEDRICH, G. (Org.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Fundado por G. Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932-1979. 10 vol.
- FRONTISI-DUCROUX, F. Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos. *Le Temps de la Réflexion*, 7. Volume temático: "Le corps des dieux", 1986, p. 193-211.
- GRIFFIN, J. The epic cycle and the uniqueness of Homer. *Journal of Hellenic Studies*, 97, 1977, p. 39-53.
- HELBIG, W. *Das homerische Epos. Aus den Denkmälern erläutert. Mit zwei Tafeln und 120 in den Text gedruckten Abbildungen*. Leipzig: B. G. Teubner, 1884.
- HAINSWORTH, B. *The Iliad: a commentary. Volume III: books 9-12*. Editor geral G. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HEINRICH, A. s.v. 'epiphany'. In: HORNBLLOWER, S., SPAWFORTH, A. (Org.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1996.
- JÆGER, W. *Die Theologie der frühen Griechischen Denker*. Stuttgart: Kohlhammer, 1964.
- JANKO, R. *The Iliad: a commentary. Volume IV: books 13-16*. Editor geral G. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KIP, M. v. T. The gods of the *Iliad* and the fate of Troy. *Mnemosyne*, series IV, 53, 2000, p. 385-402.
- KULLMANN, W. *Das Wirken der Götter. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen 'Götterapparats'*. Berlin: Akademie, 1956.



- LESKY, A. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologische-Historische Klasse. Heidelberg, 1961, 4, p. 5-52.
- LISSARRAGUE, F. *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*. Paris: Hazan, 1999.
- LLOYD, A. B. *Herodotus. Book II: commentary 1-98*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- LLOYD-JONES, H. *The justice of Zeus*. Sather Classical Lectures. 2 ed. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1983.
- LONSDALE, S. H. *Creatures of speech. Lion, herding, and the hunting similes in the 'Iliad'*. (Beiträge zur Altertumskunde, 5). Stuttgart: Teubner, 1990.
- LORIMER, H. L. *Homer and the monuments*. Londres: Harcourt, Brace & World, 1950.
- MUGLER, C. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*. Paris: Klincksieck, 1964. 2 vol.
- ONIANS, R. B. *The origins of european thought. About the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- PFISTER, F. Epiphane. In: PAULY, A. F. von; WISSOWA, G.; KROLL, W.; WITTE, K., MITTELHAUS, K.; ZIEGLER, K. *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Suttgart / München: 1894-1980. Suplemento 4. 1903. p. 277-323.
- POUPARD, P., org. *Dictionnaire des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, vol. 1, 1984; 3 ed. 1993.
- PUCCI, P. *The song of the Sirens. Essays on Homer*. Lanham / Boulder / New York / Oxford: Oxford University Press, 1998.
- PUCCI, P. Theology and poetics in the *Iliad*. *Arethusa*, 35, n. 1, 2002, p. 17-34.
- SNELL, B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, (Hypomnemata, 57). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A descoberta do espírito*. trad. por A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- VERNANT, J.-P. Aspects de la personne dans la religion grecque. In: VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: Maspéro, 1965; 2 ed. Éditions de la Découverte, 1990, p. 267-282.
- \_\_\_\_\_. "Mortels et immortels: le corps divin". In: *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: GF Flammarion, 1999, p. 7-39.