



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**EDINAURA LINHARES FERREIRA LIMA**

**DAS MURALHAS DE TRÓIA AO SERTÃO DOS GERAIS: VINGANÇA E**  
**CORAGEM NA *ILÍADA* E EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS***

**FORTALEZA**

**2021**

**EDINAURA LINHARES FERREIRA LIMA**

**DAS MURALHAS DE TRÓIA AO SERTÃO DOS GERAIS: VINGANÇA E  
CORAGEM NA *ILÍADA* E EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.  
Orientador: Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo.

**FORTALEZA**

**2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- L697m Lima, Edinaura Linhares Ferreira.  
Das Muralhas de Troia ao Sertão dos Gerais : Vingança e Coragem na Ilíada e em Grande Sertão: Veredas / Edinaura Linhares Ferreira Lima. – 2021.  
109 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, , Fortaleza, 2021.  
Orientação: Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo.
1. herói. 2. vingança. 3. coragem. 4. Literatura Comparada. I. Título.

CDD

---

**EDINAURA LINHARES FERREIRA LIMA**

**DAS MURALHAS DE TRÓIA AO SERTÃO DOS GERAIS: VINGANÇA E  
CORAGEM NA *ILÍADA* E EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em \_\_27\_\_ / \_\_04\_\_ / \_\_2021\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Rafael Martins da Costa  
Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ-Externo)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jovelina Maria Ramos de Souza  
Universidade Federal do Pará (UFPA-Externo)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Maria César Pompeu  
Universidade Federal do Ceará (UFC-Interno)

Aos meus pais, Euclides Linhares de Sousa e Raimunda Ferreira Linhares, aos meus irmãos, ao meu marido João Paulo e ao meu Heitor, pelo apoio e pela força dados ao longo desses anos.

## AGRADECIMENTOS

“Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve” (Rosa, 2003, p. 76). De fato, Deus dá esperança, e talvez um ou outro milagre seja possível, para mim o milagre atual é a jornada ter se findado, mesmo com a escuridão ao redor dos indivíduos, a doença, a persistência da morte e as lágrimas, restou-me a certeza de que “Deus existe mesmo quando não há” (Rosa, 2003, p. 76). Deus esse a quem sou grata e que, a cada página, estava mais próximo e presente. A esse ser divino agradeço a sanidade, em tempos que ela é um privilégio de poucos, a esse Deus agradeço e relembro: “Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes. Esta vida é de cabeça-para-baixo, ninguém pode medir suas perdas e colheitas. Mas conto. Conto para mim, conto para o senhor” (Rosa, 2003, p. 160-1). Assim sendo, continuarei contando que Ele esteve e está comigo, mesmo quando me sentia largada, Ele esteve apoiando meu ser efêmero e junto a Ele tive a certeza de que “Deus é alegria e coragem” (Rosa, 2003, p. 329).

Lembro e relembro, “Como digo ao senhor que relembro tudo” (Rosa, 2003, p. 560). Irei sempre lembrar do meu mestre e orientador Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo, que me guiou nessa aventura vertiginosa e gratificante. Ele levou luz, sabedoria, sagacidade e harmonia, aonde havia restado apenas turbilhão, ansiedade e angústia. Agradeço por me fazer acreditar que ainda existe bondade na humanidade. “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende” (Rosa, 2003, p. 326). Agradeço por ter me ajudado a ser uma professora melhor, mesmo após tantos anos de magistério; agradeço por me fazer ver que é sempre possível ensinar de outra maneira; agradeço por ser meu mestre e estar sempre disposto a ressignificar o conhecimento ao seu redor.

Lembro e relembro, que “Amor vem de amor” (Rosa, 2003, p. 40). Amor vem do meu Heitor e do meu marido João Paulo; amor vem de meus pais Euclides e Raimunda; amor vem das minhas irmãs Elizeuda, Edileusa, Edilânia, Edivânia, Edinalda e de meu irmão Reinaldo; amor vem de meus sobrinhos Ranielle, Higor, Leonardo, Bianca, Rebeca, Isaac, Rômulo, Ludimila e Reinaldinho. Agradeço a vocês por me ensinarem o significado da palavra amor e por me fazerem acreditar que um sentimento pode ser o nosso universo e existência.

Lembro e relembro, que não estive sozinha nas minhas andanças pela leitura, pela escrita, pela vida. Agradeço a vocês, amigos de tantas jornadas: Marcelle Pereira, Edvan Tabosa e Aline Lilia que, mesmo após tantos anos, continuamos juntos, unidos e irmãos. Agradeço por

estenderem as mãos e me fazerem lembrar que existem amigos que estão lá, mesmo quando a solidão de paredes brancas nos sufoca, mesmo em um mundo onde não existem abraços e proximidade; agradeço pela companhia, pelo riso sincero, pela doçura e por não me deixarem fraquejar. Por certo, uma simples frase nos define: “-Pois assim, amigo, por que é que não combinamos nosso destino? Juntos estamos, junto vamos” (Rosa, 2003, p. 106). Agradeço a vocês pela irmandade de tantas aventuras, por tantas lembranças.

Lembro e relembro, que quando as palavras faltaram em um mundo permeado de linguagem, foi um amigo que ressignificou a escrita e me mostrou que era possível terminar o caminho que eu estava trilhando. Agradeço a você, Josenildo Ferreira Teófilo da Silva, por me fazer acreditar que ainda existe gentileza na humanidade. “Porque o que salvava [...] era ter o coração nascido grande, cabedor de grandes amizades” (Rosa, 2003, p. 164).

Lembro e relembro, que quando eu acreditava não ser possível a construção de outras amizades verdadeiras em um mundo sombrio e amargo, vocês surgiram. Agradeço a vocês: Ana Virgínia Montezuma, Mellyssa Coêlho e o grupo de estudos  $\gamma$ -Ente, por me fazerem acreditar que é possível existir outras veredas sinceras na humanidade. “Amigo, foi uma das pessoas nesta vida que eu mais prezei e apreciei” (Rosa, 2003, p. 94).

Por fim, agradeço também a SEDUC (Secretaria de Educação do Ceará), por ter cedido meu afastamento para cursar o Mestrado.

[...] Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo (Rosa, 2003, p. 32).

## RESUMO

O presente estudo centra-se nas obras *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa e no poema épico *Iliada*, século VIII a.C., de Homero. Pretende-se uma análise da construção do herói, mediante a discussão sobre a formulação do passado heroico e suas ações no épico, que acabaram sendo recepcionados pelos heróis de Rosa. No entanto, observamos que os autores em destaque, por meio de suas respectivas obras, refletiram aspectos condizentes com seus guerreiros nas batalhas, suas condutas morais, o uso das armas nos conflitos e a busca pela glória imorredoura. Embora constatemos que cada obra é única e seu processo de composição é particular, também reconhecemos aspectos semelhantes, conforme as diretrizes da Literatura Comparada, daí a observância em heróis como Aquiles, Heitor, e Páris, com as características que se aproximam de Diadorim, Riobaldo e Hermógenes. Desse modo, trataremos da vingança e da coragem dialogando tanto com os heróis do passado, como com os da contemporaneidade.

**Palavras-Chave:** herói; vingança; coragem; Literatura Comparada.

## ABSTRACT

The present study focuses on the works *Grande Sertão: Veredas* (1956), by Guimarães Rosa and on the epic poem *Iliad*, 8th Century BC, by Homer. An analysis of the hero construction is proposed through the discussion about the formulation of the heroic past and its actions in the epic, which ended up being received by Rosa's heroes. However, we note that the mentioned authors reflected, through their respective works, befitting aspects with their warriors in battles, their moral conduct, the use of weapons in conflicts, and the search for undying glory. Nevertheless, we found that each work is unique and its composition process is particular, we also recognize similar aspects, according to the Comparative Literature guidelines, hence the observance in heroes such as Achilles, Hector, and Paris, with the characteristics that are close to Diadorim, Riobaldo, and Hermógenes. Although, we will approach the themes of revenge and courage, dialoguing both with past heroes and also with the heroes of contemporaneity.

**Keywords:** hero; revenge; courage; Comparative Literature.

## SUMÁRIO

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 INTRODUÇÃO.....                                                                                | 12  |
| 2 OS HERÓIS E O DIVINO .....                                                                     | 22  |
| 2.1 Os heróis: Arcaico x Contemporâneo.....                                                      | 25  |
| 2.2 As influências dos heróis: os deuses e o Deus/Diabo .....                                    | 40  |
| 3 A VINGANÇA DO HERÓI .....                                                                      | 50  |
| 3.1 Aquiles x Diadorim: Os heróis que destroem tudo no caminho .....                             | 52  |
| 3.2 Heitor x Hermógenes/Ricardão: O flagelo dos cadáveres .....                                  | 62  |
| 3.3 Aquiles x Hermógenes: a vingança dos desonrados .....                                        | 68  |
| 3.4 A vingança do herói e a ajuda divina .....                                                   | 71  |
| 4 A CORAGEM DO HERÓI.....                                                                        | 74  |
| 4.1 Aquiles/Diadorim: os heróis mais temidos x Heitor/Riobaldo: os heróis que sentiam medo ..... | 77  |
| 4.2 Heitor/Páris x Diadorim/Riobaldo: as armas dos heróis .....                                  | 84  |
| 4.3 O divino incitando coragem e medo.....                                                       | 92  |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....                                                                      | 101 |
| REFERÊNCIAS .....                                                                                | 104 |

## 1 INTRODUÇÃO

As epopeias fazem parte de uma tradição oral que se difundiu nas inúmeras cidades-Estado gregas, sendo narradas por gerações de rapsodos que foram os responsáveis por sua propagação. Foi dessa forma que a poesia de Homero se estabeleceu na Grécia Antiga. Ainda que narrasse acontecimentos fantásticos e permeados pelo imaginário, mostrou muito do contexto social daquela época, revelando valores políticos, éticos e religiosos importantes para a organização da Hélade e que acabaram contribuindo para a construção dos fundamentos da civilização ocidental. Vale salientar que, em sua origem, esses poemas foram produzidos e repassados de geração a geração por meio da oralidade e, somente muito tempo depois, passaram a ser escritos.

Desse modo, os poemas épicos chegaram à contemporaneidade, mesmo havendo ainda inúmeros debates em seu entorno, como, por exemplo, a questão da autoria desses textos ou de sua datação. Contudo, eles continuaram a ser objetos de estudos e pesquisas em várias áreas do conhecimento.

A poesia homérica faz parte de uma única e rica tradição oral, – que aberta ela mesma à inventividade, e não a sua antípoda – nos dispensa de nos preocuparmos de modo decisivo com a questão de autoria e data de composição, e que a relação entre os dois poemas – apesar da influência da escrita e da nossa cultura literária – se dá primordialmente em função dessa mesma tradição, para a qual o debate sobre a cronologia da composição, mesmo que não seja ocioso, não é decisivo. O universo descrito nesses poemas é múltiplo, mas acima dessa multiplicidade existe uma enorme coesão em um determinado nível, fornecia a eles e fornece a nós uma visão profunda sobre a existência humana e sobre-humana (Malta, 2006, p. 16).

A poesia de Homero é usualmente situada em torno do século VIII a.C., e, mesmo vindo de um período histórico distante, é possível sentirmos sua influência na maneira como produzimos e compreendemos a literatura até os dias de hoje. Dessa forma, para analisarmos um poema antigo como o de Homero, podemos recorrer, por exemplo, ao ensaio “Sobre o conceito da história”, de Walter Benjamin, no qual o autor nos apresenta um conceito de história não como algo homogêneo e vazio, mas sim como uma espécie de *continuum* constituído de inúmeros “agoras” que vão ressignificando o passado e o atualizando. Em outras palavras, no momento em que nos propomos a escrever sobre a história, estamos, na realidade, estabelecendo uma relação com um “agora”, isto é, com um caminho em que inúmeras épocas do passado vão sendo influenciadas pelo momento presente e, assim, ganhando novos significados:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “agoras”, que ele fez explodir do *continuum* da história. A

Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como concebeu Marx (Benjamin, 1987, p. 229-230).

O tempo, para Benjamim, não é idealizado, é atualidade, é vívido, é intermitente, de tal modo que o presente e o passado se entrelaçam e se influenciam mutuamente. É neste sentido que as obras de Homero acabam se atualizando e se ressignificando em nosso momento presente, abrindo, assim, espaço para novas leituras e interpretações. Tendo em mente que o tempo apresentado, por exemplo, na *Iliada*, se configura como um tempo não linear, podemos analisar os heróis sobre-humanos presentes nesta obra a partir de um diálogo comparativo com outros heróis mais modernos, mostrando que os mitos podem ser recepcionados por autores contemporâneos ao ponto de trazerem uma perspectiva mais atual para aqueles que já se tornaram clássicos, pois, como afirma Calvino (1993, p. 12), “um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos sobre si”.

Em vista disso, a epopeia passou a ser presentificada por autores contemporâneos, dentre eles, podemos citar o mineiro João Guimarães Rosa. Nos escritos desse autor, é possível perceber um diálogo com algumas obras do passado, e essa possibilidade é factível graças aos estudos da Estética da Recepção que se voltaram, desde a segunda metade do século XX, para os contextos de recepção das obras literárias ao longo do tempo. Com isso em mente, propomos a realizar, neste trabalho, um estudo comparativo entre a epopeia *Iliada* e o romance *Grande Sertão: Veredas*, dando destaque à construção dos heróis épicos, na Grécia Antiga, e a sua ressignificação por meio dos heróis modernos explorados por Rosa em seu romance, buscando compreender de que modo os aspectos da vingança e da coragem se manifestam em alguns personagens. Além disso, discutiremos também sobre a questão do divino presente em ambas as obras, bem como sobre sua influência e/ou interferências nas ações desencadeadas pelos heróis em análise.

É válido ressaltar que a poesia homérica é permeada de ações de heroísmo que despertam o interesse dos leitores, como as várias batalhas que envolvem ações de lutas corporais violentas, despertando no guerreiro a necessidade de mostrar o quanto é valoroso ao derrotar seus inimigos. Desta forma, a moral heroica narrada diante de uma aristocracia bélica, enaltece o povo helênico e incita outros poetas e escritores a entenderem e admirarem uma sociedade arcaica, tanto historicamente, como culturalmente. Na obra *Paideia: a formação do*

*homem grego* (2001), de Werner Jaeger, por exemplo, encontramos um estudo minucioso sobre a organização da sociedade grega, remontando à antiga cultura descrita em Homero.

O testemunho mais remoto da antiga cultura aristocrática helênica é Homero, se com este nome designemos as duas epopeias: a *Iliada* e a *Odisseia*. Para nós, ele é ao mesmo tempo a fonte histórica daqueles dias e a expressão poética imutável dos seus ideais (Jaeger, 2001, p. 25).

Assim, as epopeias permanecem sendo usadas como fonte da literatura e como inspiração para diferentes obras literárias até hoje. No caso da literatura brasileira não foi diferente. Seus temas de guerra, nobreza e heroísmo nos inspiraram, chegando a influenciar a obra do escritor brasileiro João Guimarães Rosa. Este travou um diálogo com as epopeias em muitas de suas narrativas, tanto longas como curtas. Contudo, nos restringiremos, em nosso trabalho, como já foi citado anteriormente, apenas ao seu romance *Grande Sertão: Veredas*.

De acordo com Cândido (2002, p. 121), em seu ensaio “O homem dos avessos”: “na extraordinária obra-prima *Grande Sertão: Veredas* há de tudo para quem souber ler, e nela tudo é forte, belo, impecavelmente realizado”. Com isso, podemos observar que, ao se refletir acerca do romance de Rosa, concordamos que é possível encontrar nele diferentes perspectivas e interpretações para aqueles que souberem lê-lo.

Entretanto, apesar das várias interpretações e discussões que já foram feitas por pesquisadores renomados e que se debruçaram longamente em investigações minuciosas sobre o romance, ainda assim, ele continua a instigar vários acadêmicos e seus leitores, pois a cada leitura é possível percebermos algum aspecto novo e diferente que, muitas vezes, pode nos passar despercebido em outro momento. Em razão disso, é possível refletir sobre alguns aspectos, como a obstinação do herói em se vingar e a sua determinação e bravura. Considerando esses pressupostos, nosso trabalho se propõe a inserir novos olhares sobre a forma da narrativa heroica, a partir de sua recepção e transformação dentro do contexto moderno.

Desta maneira, tornou-se um desafio fazer um estudo acadêmico que comparasse e abrangesse obras temporalmente tão distantes, como *Iliada* e *Grande Sertão: Veredas*. Acreditamos que estudar o herói nos aspectos especificados merece um olhar mais profundo e detalhado dentro da conjuntura de ambas as obras. Além disso, almejamos ampliar os significados e interpretações de obras tão importantes para os estudos literários. Em função disso, surge no estudioso um novo olhar, o despertar de uma nova leitura, um novo sentido para o existir e para a somatização de novas visões surgidas dos textos literários, renovando assim, outras leituras possíveis, partindo de textos polissêmicos que em suas narrativas encantaram leitores durante gerações e que nos trazem a perspectiva acrônica da esfinge de Tebas que,

ardilosamente questionou o rei Édipo: “Decifra-me ou devoro-te” (Brandão, 1997, p. 387). Fazendo uma analogia, o estudioso é devorado pelo ímpeto de descobrir outros caminhos narrativos e se sente provocado a buscar novas perspectivas.

É válido ressaltar que estudiosos que engendraram os estudos iniciais da obra roseana, já indicavam traços comuns entre os poemas épicos e *Grande Sertão: Veredas*. Dentre eles, podemos destacar a figura de Roberto Schwarz que já no ano 1956, dizia que:

O livro de Guimarães Rosa, em atenção a sua linhagem de obra-prima, furta-se à composição usual dos conceitos críticos. Sem ser rigorosamente um monólogo, não chega ao diálogo. Tem muito de épico, guarda aspectos da situação dramática, seu lirismo salta aos olhos. O modo original e estranhado pelo qual obtém essa combinação dos gêneros parece-nos uma das chaves para seu próprio modo de ser [...] (Schwarz, 1965, p. 23).

Desse modo um estudo comparativo entre um texto épico e um moderno se torna possível ao relacionarmos esses escritores examinando o contexto histórico e cultural no qual estão inseridos. Por isso, aqui decidimos estabelecer um estudo comparativo entre a epopeia homérica *Iliada* e o romance *Grande Sertão: Veredas*, ressaltando, neste trabalho, a importância de uma análise que possa contribuir para os estudos relacionados a essas duas obras complexas e instigantes, abordando, de modo mais específico, a categoria do herói.

Assim sendo, o herói é um personagem estruturante e que desencadeia a ação narrativa. Ao redor dele é que se organizam e se estruturam os demais elementos, sendo esse o motivo pelo qual ele acaba adquirindo um maior destaque dentro da narrativa. Para Kothe, “o herói [...] é o sonho do homem de fazer sua própria história” (Kothe, 2000, p. 15). Do ponto de vista de nosso estudo, os heróis galgam seu próprio trajeto, constroem-no com suas ações e o mostram com sua bravura ao ponto de se tornarem, com isso, destaque dentro de suas narrativas. Na *Iliada*, podemos destacar alguns nomes de heróis importantes para o conflito em Troia, tais como Aquiles, Heitor, Pátroclo, Ulisses, Ajax e Páris, ao passo que, nos sertões de Rosa, encontramos Diadorim, Joca Ramiro, Titão Passos, Só candelário, que compõem o mundo da jagunçagem. Em ambos os contextos, estes heróis constituem a concretização das suas histórias.

De fato, a personagem do valente das narrativas desperta interesse e o torna o maior destaque em uma narrativa de ação, como é o caso das epopeias, isto é, o herói épico, com suas características, valores e moral, continua sendo interessante, mesmo na modernidade. Diante disso, cabe-nos, neste trabalho, buscar elementos de investigação do herói arcaico grego de modo a estabelecermos um diálogo com o herói criado por Guimarães Rosa, mesmo com as diferentes modificações e transformações adquiridas no longo percurso existente entre o herói épico e o herói moderno:

As narrativas são sistemas cujas dominantes geralmente têm sido algum tipo de herói [...] Enquanto dominante, o herói é, portanto, estratégico para decifrar o texto como contexto estruturado verbalmente. Este não é um problema literário, mas atinge a todas as narrativas seja qual for seu veículo. [...] Se as obras são sistemas que representam em miniatura o sistema social, o herói é a dominante que ilumina estrategicamente a identidade de tal sistema. Rastrear o percurso e a tipologia do herói é procurar as pegadas do sistema social no sistema das obras (Kothe, 2000, p. 7-8).

Nos parágrafos anteriores, já havíamos mencionado a dominância dos heróis nas narrativas, assim Kothe deixa explícita a importância deles para estruturar a narrativa e a relevância do papel do herói para representar o sistema social vigente no qual está inserido. A identidade do herói reflete o sistema social do qual faz parte. Vislumbramos essa identidade social em diversas situações apresentadas na *Iliada*. Entretanto, para servir como parâmetro dessa ideia nos reportaremos, neste momento, ao trecho que trata da assembleia dos reis presente no Canto II, onde o herói Odisseu, cumprindo um desígnio da deusa Atena, intercede para convencer os gregos a permanecerem por mais tempo em Troia e para não desistirem da guerra. Para falar, Odisseu recebe do rei Agamêmnon o cetro e a ele é concedido o direito à fala dentro da assembleia: “αὐτὸς δ’ Ἀτρεΐδew Ἀγαμέμνωνος ἀντίος ἐλθὼν / δέξατό οἱ σκῆπτρον πατρώϊον ἄφθιτον αἰεὶ.”; traduzido como: “Foi ter com Agamêmnon, filho de Atreu, e dele recebeu o cetro paterno, imperecível para sempre” (Homero, *Iliada*, Canto II, vv. 185-6).

Na obra *Grande Sertão: Veredas*, temos o julgamento de Zé Bebelo. Nesse trecho, é concedida a fala a todos os chefes mais importantes para que declarem as acusações contra Zé Bebelo, dando a oportunidade de falar primeiramente aos chefes e depois a qualquer outro jagunço que quisesse acusar ou inocentar o réu: “Agora, quem quisesse, podia referir acusação, dos crimes que houvesse, de todas as ações de Zé Bebelo, seus motivos; e propor condena” (Rosa, 2003, p. 278).

Perfazendo a história do herói da *Iliada* e de *Grande Sertão: Veredas*, e comparando os diversos aspectos descritos no texto, é possível considerar o diálogo de Rosa com a poesia épica, aspecto esse que, como afirmamos anteriormente, já havia sido mencionado por alguns acadêmicos em seus estudos. Logo, podemos mencionar como exemplo os cadernos de Rosa, que antes pertenceram à família do autor e agora fazem parte do acervo no IEB (Instituto de Estudos Brasileiros). Uma importante pesquisadora desses cadernos é a antropóloga Ana Luiza Costa, que em um de seus artigos publicados pela USP, intitulado de “Rosa leitor de Homero”, evidencia-nos que no mesmo período em que o autor escrevia as obras *Corpo de baile* e *Grande Sertão: Veredas*, ambas publicadas no mesmo ano, ele também relia e fazia anotações a respeito dos dois poemas homéricos, entre outras obras (Costa, 1998). Rosa declarou, em seus escritos,

que releu além dos épicos *Iliada e Odisseia*, La Fontaine e a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, para ajudá-lo a se inspirar no desenvolvimento das narrativas nos livros acima mencionados. Além dos apontamentos das obras destacadas, havia também os relatos de suas viagens, nas quais ele fazia anotações de tudo que achasse relevante, seja do espaço geográfico, da flora e da fauna, ou até mesmo da linguagem utilizada pelo homem do sertão mineiro. Em uma entrevista a Pedro Bloch, para a revista *Manchete*, no ano de 1963, o próprio Rosa nos deixa clara sua influência com relação a essas obras épicas produzidas em diferentes momentos históricos:

Você conhece os meus cadernos, não conhece? Quando eu saio montado num cavalo, por minha Minas Gerais, vou tomando nota de coisas. O caderno fica impregnado de sangue de boi, suor de cavalo, folha machucada. Cada pássaro que voa, cada espécie, tem voo diferente. Quero descobrir o que caracteriza o voo de cada pássaro, em cada momento. Não há nada igual neste mundo. Não quero palavra, mas coisa, movimento, voo (Bloch, 1963, p. 100).

Certamente, a maioria dos cadernos de Rosa versavam sobre os aspectos regionais e interioranos. Entretanto, o caderno no qual Costa pesquisou não foi escrito no sertão, e seus apontamentos encontravam-se escritos em algumas línguas como grego, latim e italiano. Eram reflexões de várias obras, e a antropóloga explica que foram produzidos entre os anos 1949 e 1953, quando o escritor ainda estava na França como diplomata. Ele revisitou, como vimos, não só Homero, mas também La Fontaine e Dante Alighieri, para escrever *Grande Sertão: Veredas*:

A investigação dos elementos épicos presentes na obra de Guimarães Rosa tem sido um tema recorrente da crítica. Neste trabalho, procuramos ampliar a base dessa discussão, a partir da descrição e análise de um documento inédito: o caderno de leitura de Homero, que combina o registro de passagens da *Iliada* e da *Odisséia* com observações sobre a narrativa épica (Costa, 1998, p.47).

É a partir dessa perspectiva que compreendemos o diálogo existente entre as obras de Homero e de Rosa, vistas pela crítica como clássicos da literatura universal. Afinal, como nos afirma Italo Calvino, “os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual” (Calvino, 1993, p.12).

Rosa trouxe para seus livros uma série de questionamentos profundos e míticos, nos quais podemos observar uma valorização de aspectos humanos que ocupam uma constante em sua obra, fazendo, assim, com que dentre vários aspectos importantes do livro, seja também percebido um desdobramento com o épico. Passando pelos olhos atentos do narrador, o velho Riobaldo apresenta uma série de maneiras de vislumbrar o sertão por meio de suas lembranças,

e é possível percebermos semelhanças com o épico, através de heróis com os quais nos deparamos e que trazem certos formatos análogos com os heróis presentes na *Iliada*.

*Grande Sertão: Veredas* trata da forma mesclada do romance de formação com outras modalidades de narrativa, provindas da tradição oral, em consonância com o processo histórico-social que rege a realidade também misturada do sertão rosiano. O grande sertão, múltiplo e labiríntico, origem do mito e da poesia, *é visto em seu desdobrar-se numa espécie de mar para a existência épica: campo da guerra jagunça e das aventuras de um herói solitário, Riobaldo*. Ao abrir-se o livro, esse ex-jagunço surge como o contador de casos que acaba narrando sua vida a um interlocutor da cidade e colocando-lhe questões que nenhum dos dois pode responder (Arrigucci Jr, 1994, p. 7, grifo nosso).

Além disso, Rosa foi considerado como um escritor diferente no uso da linguagem, inclusive muitos o chamaram de “mago” da linguagem, pois no romance existem inúmeros neologismos, com uma estrutura narrativa na qual não encontramos uma divisão em capítulos, além do fato de a linguagem utilizada se afastar de um grau de formalidade, mantendo-se em consonância com a oralidade, isto é, torna-se quase um quebra-cabeça ao leitor, que muitas vezes fica confuso ao tentar entender o sentido ao longo das seiscentas páginas de *Grande Sertão: Veredas*.

Para Bolle, a narrativa de heróis jagunços do sertão dos gerais se configura como um romance de formação do Brasil, assim como a *Iliada*, literalmente, havia servido para a formação do povo grego. O autor coloca a narrativa de Rosa como possuidora de várias características necessárias para a formação de um povo, como podemos observar na citação abaixo:

Ao encenar os antagonismos – a arqueologia da servidão, a história da mão-de-obra, as relações entre cidade e sertão, o regime de desmandos, o problema social e a indagação sobre a identidade do povo e da nação –, Guimarães Rosa apresenta em seu romance elementos básicos para a formação do país (Bolle, 2004, p. 377).

Desta maneira, Willi Bolle diz que mesmo o romance de Rosa tendo uma perspectiva somente do olhar de Riobaldo, por se apresentar como uma narrativa centrada em um herói individual, ela consegue alcançar aspectos importantes para a compreensão do processo de formação da identidade brasileira. Por este motivo, Bolle afirma que Rosa, “com seu livro sobre o sertão”, consegue nos fornecer “uma representação de todo o Brasil” (Bolle, 2004, p. 24), assumindo, portanto, uma dimensão em que um indivíduo é capaz de atingir e representar uma coletividade, isto é, o seu povo:

Como se fosse uma ilustração da ideia Goethiana de Weltliteratur, o romance de Guimarães Rosa ajuda a resgatar o sentido original do Bildungsroman. Trata-se sem

dúvida, também de um romance da formação do indivíduo, mas dentro de um projeto mais arrojado: a construção de uma cultura coletiva, incorporando as dimensões políticas da esfera pública, da cidadania e dos conflitos sociais (Bolte, 2004, p. 377).

Por certo, a narrativa encontrada em *Grande Sertão: Veredas* é uma narrativa complexa, difícil de ser lida, mas que denota toda uma gama de problematização que instiga a visão de um possível romance de formação de identidade nacional, dando voz a personagens que refletem todo o país, com suas várias disparidades sociais e disputas de poder.

Além disso, Rosa também nos evidencia sua busca por fazer em seu romance algo que se aproximasse da poesia e de sua linguagem. O autor mencionou o fato em uma de suas cartas célebres ao seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason, datada em 17 de junho do ano de 1963, quando reclamava da péssima tradução de seus livros para a língua inglesa: “Não viram, principalmente, que o livro é tanto um romance, quanto um poema grande, também. É poesia (ou pretende ser, pelo menos)” (Rosa, 2003, p. 115, grifo nosso). Em relação ao aspecto do sertão, a obra sai da mera descrição de ambiente, tomando um contexto distinto de representação do que existe de mais profundo no humano, que reverbera em toda a humanidade.

A presença constante de aspectos propícios da fala envolve quem lê, fazendo, assim, com que o sujeito possa se ver dentro da fala do homem iletrado, “matuto”, desprovido de conhecimento científico, um homem contador de “causos”, que é envolvente, persuasivo, instigante e imaginativo em suas narrativas. Esse homem diferencia-se, primeiramente, na fala, no *lógos*, isto é, no seu poder de convencimento, na sua oratória, remetendo a um transcendente, a um retorno ao mito, a um aspecto fundamental do homem. Ainda que esse aspecto mítico seja contado sob um ponto de vista de um único personagem, o leitor é levado a uma realidade destoante da vivida nos grandes centros urbanos, modernos e sofisticados. O mito é mostrado em *Grande Sertão: Veredas*, portanto, não de forma clara, mas em suas entrelinhas.

Desta maneira, toda a estrutura da obra foi sintetizada por Willi Bolte, em seu capítulo intitulado “O sertão como forma de pensamento”, o que nos mostra a semelhança com a qual Rosa organiza seu romance em relação à estrutura épica:

1. *Proêmio*. São apresentados a situação narrativa e o tempo e lugar da narração. Riobaldo, fazendeiro do norte de Minas Gerais, ex-jagunço, narra a história de sua vida a um visitante, um doutor da cidade. São introduzidos os cinco temas principais: os sertões, o povo, a jagunçagem, o Diabo e o Diadorim, além de se definir o perfil de narrador como jagunço letrado. 2. Recorte *in media res da vida do jagunço Riobaldo*. Ele faz parte do bando de Medeiros Vaz, cujo objetivo é impor a justiça. A travessia (frustrada) do Liso do Sussuarão mostra o sertão na sua quintessência [...]. 3. *Interrupção* da história narrada. O narrador comenta a dificuldade em narrar o sertão. 4. *Primeira parte da vida de Diadorim*. O primeiro fato é a travessia iniciática do Rio São Francisco com o menino Diadorim [...] o reencontro com o menino [...] O assassinato de Joca Ramiro. 5. *Segunda interrupção da história narrada*. O narrador,

que se coloca numa situação de acusado [...] 6. *Segunda parte da vida de Riobaldo* [...] Nas Veredas-Mortas, Riobaldo faz um pacto com o diabo [...] No fim, Riobaldo consegue a vitória sobre o bando de Ricardão e Hermógenes, mas pelo preço da morte de Diadorim, por quem nutriu uma paixão culposa. Só então descobre que Diadorim era o corpo de uma mulher. 7. *Epílogo*. Voltando da estória narrada para o tempo e lugar da narração (Bolle, 2004, p. 62).

Assim, tanto em *Grande Sertão: Veredas* como na *Iliada*, suas narrativas são apresentadas começando pelo percurso já iniciado, isto é, temos o relato escrito *in medias res*, no qual a ordem da história é quebrada, começando pelo meio e não pelo início como acontece corriqueiramente nas narrativas tradicionais. Com isso, o leitor é surpreendido sem situar-se em que ponto exatamente da história está sua leitura, além do fato de que a narrativa não lhe apresenta uma conclusão, deixando para ele a tarefa de dar continuidade a partir de suas impressões de leitura. Por este motivo, segundo Junito Brandão:

Após uma breve proposição e invocação, o poema nos coloca *in medias res*, no centro dos acontecimentos, já que a *Iliada* celebra, como já se mencionou, tão-somente o nono ano da Guerra de Tróia: a ira de Aquiles e suas consequências funestas (Brandão, 1983, p. 123).

Em Homero e em *Grande Sertão: Veredas*, os conflitos entre os guerreiros acontecem com frequência, tornando os eventos interessantes para o leitor, nos quais o herói esforça-se a todo instante para transcender seus limites, saindo do limiar estipulado ao homem normal para, desse modo, alcançar ações não almejadas pelo homem comum. Contudo, é preciso observar que algumas dessas ações são induzidas pelo divino, nos apresentando, em ambas as narrativas, tanto o herói como o divino sob a perspectiva do mito:

Os mitos, em suma, recordam continuamente que, eventos grandiosos tiveram lugar na Terra, e que esse “passado glorioso” é em parte recuperável. A imitação dos gestos paradigmáticos tem igualmente um aspecto positivo: o rito força o homem a transcender os seus limites, obriga-o a situar-se ao lado dos Deuses e dos Heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles (Eliade, 1972, p. 104).

De fato, os eventos, com suas ações que desencadeadas em um passado glorioso, advêm de um pensamento mítico, isto é, foram construídos e recuperados graças a Homero e a Hesíodo, outro poeta arcaico. Ambos os poetas serviram para perpetuar os aspectos culturais e espirituais da comunidade grega: “os antigos documentos literários do pensamento mítico são os poemas atribuídos a Homero e Hesíodo, épicos remanescentes de quando os gregos ignoravam o uso da escrita” (Torrano, 2019, p. 42).

Por certo, organizamos essa dissertação em quatro capítulos. Além dessa introdução, temos o segundo capítulo, um aparato geral a respeito da figura do herói tanto na *Iliada* como

em *Grande Sertão: Veredas*, abordando as principais características que residem em torno dos conceitos de herói épico e moderno. Visamos, assim, uma compreensão acerca desses personagens em Homero e no que eles dialogam ou não com os heróis de Rosa. Nesse capítulo, também discutimos sobre os deuses cultuados na Grécia Antiga e de sua importância para a estruturação da sociedade grega. Além disso, desenvolvemos uma reflexão em torno das figuras de Deus/Diabo exploradas pelo romance roseano como uma forma de pensar sobre o papel do divino dentro dessa narrativa.

No terceiro capítulo, tratamos do aspecto da vingança e das consequências desta para os heróis, mostrando a desmedida e a ira que perpassam os personagens, tanto na *Iliada*, quanto em *Grande Sertão: Veredas*. Abordamos também o aspecto nefasto do flagelo dos cadáveres e de seus abandonos em ambas as obras. Como último tópico desse capítulo, tratamos do divino e de como ele contribui para a execução e a concretização da vingança dos heróis guerreiros.

No quarto e último capítulo, levamos nossa discussão em torno da questão da coragem do herói e também de seu oposto, o medo, que, de certo, também acaba afligindo alguns personagens. Por fim, tratamos do divino como uma espécie de força motivadora e impulsionadora dos heróis em algumas de suas ações e escolhas.

## 2 OS HERÓIS E O DIVINO

O herói arcaico grego convive naturalmente com o divino. De fato, os deuses estão presentes em seu cotidiano, em suas batalhas e, principalmente, em sua linhagem. Contudo, esse mesmo herói está sujeito também à efemeridade da vida mortal, sendo fadado a um dia encontrar-se com a morte e, como consequência, com sua descida ao submundo. Com isso em mente, o herói arcaico ama sua vida, buscando vivê-la de forma intensa, através de ações valorosas e grandes feitos. Mesmo com a proximidade entre divindades e heróis, nem sempre os deuses se agradam das ações executadas por esses heróis, estabelecendo, muitas vezes, punições como forma de restabelecer certo equilíbrio social.

Na obra *Os gregos e o irracional*, de Eric Dodds, por exemplo, encontramos uma possível explicação sobre as ações e comportamentos irracionais do herói na Grécia arcaica, representado não só nas epopeias, como também, posteriormente, nas tragédias gregas. Desse modo, primeiramente, temos as ações dos heróis de Homero vistas por meio de um estado que chamamos de *áte* (espécie de perda momentânea da razão, cegueira ou perdição), ou seja, de uma paixão insana que poderia acometer temporariamente o herói grego:

Sempre, ou quase sempre, *áte* é um estado mental — bloqueio temporário ou confusão em nosso estado normal de consciência. Trata-se, de fato, de uma situação de insanidade parcial e temporária; e, como toda insanidade, ela é atribuída não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a uma intervenção externa e “demoníaca” (Dodds, 2002, p.13).

Na *áte* homérica, é estabelecida ao herói uma loucura momentânea provocada pelo divino, dando a ele uma confusão em seu estado mental e em sua percepção acerca da realidade circundante. Assim, quando a atitude do herói diverge de seu caráter, a ação executada é atribuída a forças exteriores, ou seja, quando o humano age de maneira divergente de sua mentalidade consciente, ele geralmente coloca a culpa em seres divinos ou demoníacos, isto é, em deuses ou em *daimones* maléficos. Um exemplo claro de *áte*, atribuída ao poder divino, pode ser observado no episódio em que o rei Agamêmnon procura justificar sua atitude errônea com Aquiles, ao tomar-lhe a cativa Briseida, ferindo, assim, sua honra heroica:

‘ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοὶ θεράποντες Ἄρηος  
 ἑσταότος μὲν καλὸν ἀκούειν, οὐδὲ ἔοικεν  
 ὑββάλλειν: χαλεπὸν γὰρ ἐπισταμένῳ περ ἔόντι.  
 ἀνδρῶν δ’ ἐν πολλῷ ὁμάδῳ πῶς κέν τις ἀκούσαι  
 ἢ εἴποι; βλάβεται δὲ λιγύς περ ἑὼν ἀγορητής.  
 Πηλεΐδῃ μὲν ἐγὼν ἐνδείξομαι: αὐτὰρ οἱ ἄλλοι  
 σύνθεσθ’ Ἀργεῖοι, μῦθόν τ’ εὖ γνῶτε ἕκαστος.  
 πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον ἔειπον καί

τέ με νεικεῖεσκον: ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, ἀλλὰ  
 Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἑρινύς, οἳ τέ μοι  
 εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην, ἥματι τῷ  
 ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων [...].

“Meus amigos, heróis Dânaos, escudeiros de Ares! É bonito ouvir quem fala de pé, e não fica bem interromper. Difícil seria, até para quem tivesse experiência. No meio da gritaria de muitos homens, como é que alguém pode ouvir ou falar? Prejudica-se, límpido orador embora seja. Ao Pelida declararei o meu pensamento; mas vós, demais aqueus, deveis prestar atenção: que cada um fique sabendo o meu discurso. Amiúde de fato me disseram os Aqueus estas palavras, e repetidas vezes me repreenderam. Só que não sou eu o culpado, mas Zeus e a Moira e a Erinia que na escuridão caminha: eles que na assembleia me lançaram no espírito a Obnubilação selvagem, no dia em que eu próprio tirei o prêmio a Aquiles [...]”  
 (Homero, *Iliada*, Canto XIX, vv.78-89).

Agamêmnon, no momento de seu discurso, deixa claro aos guerreiros que a ruína advinda de suas ações foi causada pelo divino. No fim, representou um sentimento que gerava receio no líder grego por ter desprestigiado o mais valoroso dos heróis, Aquiles. Assim, o receio do guerreiro é de cometer uma ação vergonhosa diante da comunidade que representa no campo de batalha.

O sumo bem do homem homérico não é a fruição de uma consciência tranquila, mas sim a fruição de *timé* (estima pública) [...]. Além disso, a mais potente força moral que o homem homérico conhece não é o medo de um deus, mas o respeito à opinião pública, *aidós* [...]. O tipo de situação para a qual a noção de *áte* é uma resposta nasce, portanto, não apenas da impulsividade do homem homérico, mas também da tensão entre impulsos individuais e pressão de adaptação social, característica de uma cultura baseada na vergonha. Em uma sociedade como essa, qualquer coisa que exponha o homem ao desprezo ou ao ridículo perante seus companheiros, ou que o leve a “estragar sua imagem”, é experimentado como algo insustentável (Dodds, 2002, p. 26).

Um exemplo dessa concepção de *áte* como uma “cultura da vergonha”, que põe em discussão as ações tomadas por um guerreiro e seu impacto diante da opinião geral de seu povo, pode ser observado em uma fala de Heitor para consigo mesmo, quando pondera se deve ou não atravessar os portões de Troia para combater Aquiles diretamente. Nessa passagem da *Iliada*, conseguimos perceber que a imagem de Heitor, enquanto líder e guerreiro representante dos troianos, influencia em sua decisão de lutar, já que é preferível ao herói ter uma “bela morte” do que sofrer a vergonha por sua covardia perante seus companheiros e o povo em geral:

ὦμοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ ἰτείχεα δύω,  
 Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει, ὅς  
 μέ κέλευε Τρῶς ἵπποτ' ἱπτόλιν ἡγήσασθαι νύχθ' ὅ  
 'πο τήνδ' ὅ λ' ὅν ὅτε τῷ ῥετο δῖος Ἀχιλλεύς. ἀλλ' ἔ  
 'γ' ὅ οὐκ ἐπιθόμην: ἦ τ' ἄν πολ' ὑκέρδιον ἦεν. νῦν δ' ἔ  
 'πεῶ ἵλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμῇσιν, αἰδέομαι

Τρῶας καὶ ἸΤρωάδας ἔλκεσιπέπλους, μή ποτέ τις  
εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο: Ἐκτωρ ἦφι βίηφι  
πιθήσας ὤλεσε λαόν.

Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,  
o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante, ele que  
me disse para conduzir os Troianos para a cidade durante a  
noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles.  
Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido! Mas  
agora destruí o exército por causa da minha insensatez e tenho  
vergonha dos Troianos e das Troianas de longas vestes, não vá  
algum homem mais vil e covarde dizer de mim:  
‘Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército  
(Homero, *Iliada*, Canto XXII, vv. 99-107).

No entanto, a *áte* em Homero é diferente do conceito que aparece posteriormente na tragédia grega, pois houve uma distinção entre as ideias a partir de uma concepção de “cultura da vergonha” para uma “cultura da culpa”. A *áte* passou, dessa forma, a ser usada no sentido de punição, de um castigo gerado pelos deuses e manifestado por meio de um estado de loucura e descontrole. Logo, as ideias homéricas sofreram, nas tragédias, alterações com relação ao comportamento irracional dos heróis, tal como havia sido estabelecido anteriormente. Nessa questão da *áte* como punição, a tragédia determinou as Erínias como as divindades responsáveis em estabelecer a vingança dos crimes de sangue, cabendo a Zeus o papel de manter o equilíbrio e a justiça divina na sociedade.

A culpabilidade do herói poderia ser adquirida por meio de uma maldição familiar, oriunda de algum descendente. Nesse processo, o herói poderia eximir-se diretamente da punição, na medida em que seus descendentes acabavam herdando as dívidas morais de seus pais, além das dívidas comerciais. É válido ressaltar que a família era o primeiro domínio da lei, trazendo em si o conceito de unidade organizada, tendo como sua representação máxima estabelecida na figura do pai. Dentro dessa estrutura, o patriarca tinha total domínio sobre seu lar, visto que tanto sua esposa como seus filhos lhe deviam total obediência, sem nenhum tipo de questionamento. De modo semelhante, Zeus assume a função de grande patriarca do povo grego, sendo ele o responsável não só pela manutenção de toda a estrutura social, como também das leis e da justiça que deveriam guiar o modo de vida dos homens em geral. Sua figura passou, então, a ser compreendida como o “deus-pai”, encarregado da ordem, mas também como o juiz que pondera as ações humanas como boas ou más, justas ou injustas.

Em *Grande Sertão: Veredas*, por sua vez, podemos reconhecer traços dessas culturas, tanto voltados para a questão da vergonha, quando o jagunço comete ações desonrosas e destoantes de seus códigos de conduta e moral em batalha, quanto para o problema da culpa, porém com a diferença de que essa culpa será desenvolvida a partir de uma perspectiva

individual e introspectiva, por exemplo, presente nos sentimentos de dúvida e medo de Riobaldo para com o divino, tanto em sua faceta boa como em sua faceta diabólica. Como veremos no decorrer deste capítulo, esse herói moderno ao mesmo tempo em que dialoga com o arquétipo do herói arcaico, aproximando-se em alguns aspectos dele, também distancia-se dele, principalmente no que se refere à tensão entre o individual e o coletivo, entre o medo e a coragem destemida, entre a ideia de seu papel dentro dessa conjuntura social enquanto herói e de suas inquietudes subjetivas.

## 2.1 Os heróis: Arcaico x Contemporâneo

Existe um longo percurso entre os heróis descritos nas epopeias e os heróis criados por Guimarães Rosa. Dessa forma, temos que seguir o fio de linha no labirinto, da mesma forma que “Δαίδαλος ἤσκησεν καλλιπλοκάμῳ Ἀριάδνῃ”, traduzido como: “Dédalo concebeu para Ariadne de belas tranças” (Homero, *Iliada*, Canto XVIII, v. 592), e esta o entregou a Teseu para que ele soubesse como sair do lugar de onde outros não conseguiram sair. De modo análogo, temos que seguir a trilha dos heróis que antecederam os modernos. Contudo, é válido ressaltar que o herói grego veio em consonância com as divindades, nascendo da ligação entre o divino e o humano, gerando, assim, um semideus. Por causa de suas ações, o herói ainda continua a ser um personagem encontrado na maioria das narrativas até os dias de hoje, a partir de histórias que são contadas e recontadas, permitindo, assim, que o mito continue vivo dentro do imaginário de quem escuta essas narrativas:

O processo de transformação que se segue corresponde ao mito do herói. Em geral, o motivo dos grandes feitos não comparece; em compensação, as ameaças míticas desempenham um papel maior. Na maioria das vezes reaparece, nesse estágio, uma identificação com o papel do herói, que por diversos motivos é um pólo de atração. Tal identificação é frequentemente obstinada e preocupante para o equilíbrio anímico. Se essa identificação puder ser dissolvida através da redução da consciência à sua medida humana, a figura do herói diferenciar-se-á gradativamente até o símbolo do si mesmo (Jung, 2002, p. 180).

Por essa razão, o papel do herói grego se apresenta como um ser que não é totalmente um homem, nem tampouco um deus, pois apenas uma parte de sua linhagem provém de uma origem divina. Assim, o herói arcaico era destoante dos heróis presentes em outras comunidades, tendo em vista que esse arquétipo do herói também está presente em outras culturas. Devido a sua descendência, o herói grego era originário da elite dos *aristoi* (os homens excelentes e virtuosos), que eram descritos como os melhores dentre os melhores, guerreiros

que evocavam valores coletivos, lutavam em nome da vitória de toda a comunidade grega e também almejavam que seu nome fosse lembrado e seus feitos, rememorados.

Esses heróis eram admirados, destemidos e sonhavam com a glória imorredoura, na qual seriam exaltados e cultuados mesmo após suas mortes. Entretanto, essa glória, chamada pelos gregos de *kléos*, só poderia vir por meio das mãos de um outro guerreiro que se equiparasse tanto em nobreza e virtude, quanto em coragem. Era preferível que sua morte, se acaso chegasse, acontecesse em campo de batalha e de modo honroso, almejando, assim, uma espécie de “bela morte”.

Os *aristoi*, em sua maioria, eram reis. Porém, mesmo sendo nobres, eles iam para a frente dos perigos, participavam dos conflitos e lideravam seus súditos no campo de batalha. Eram homens prestigiados e cheios de privilégios perante os demais, tendo, por exemplo, direito aos espólios de guerra conquistados durante a derrota de seus inimigos. Dentro dessa concepção, esses guerreiros eram descritos com epítetos diversos, isto é, adjetivos que tentavam qualificá-los diante dos outros homens comuns: “ἥρως Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων”, traduzido como: “o herói, filho de Atreu, Agamêmnon de vasto poder” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 103), ou ainda em: “ἢ Αἴας ἢ Ἰδομενεὺς ἢ δῖος Ὀδυσσεὺς / ἢ ἐ σὺ Πηλεΐδῃ πάντων ἐκπαγλότατ’ ἀνδρῶν”; que quer dizer: “talvez Ájax, ou Idomeneu ou o divino Ulisses, ou então tu próprio, ó Pelida, mais temível dos homens” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 145-6).

Desse modo, dentro de uma nobreza dos *aristoi*, todos os heróis de Homero tinham características próprias que os distinguiam dentre os demais, mostrando toda sua coragem e virtude durante os conflitos que marcaram a guerra de Troia. Os gregos lutaram em nome dos irmãos atridas, Agamêmnon e Menelau, tendo a esposa desse último, Helena, sido raptada pelo príncipe Páris, filho do rei Príamo, de Troia, durante uma visita à Esparta. Durante vários anos, tiveram seus códigos de valores como guerreiros colocados à prova em uma longa e cansativa guerra. Segundo Jaeger (2001, p. 21), os aristocratas seguiam uma “forma de mandamentos, como: honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros”. Em vista disso, o herói grego era cultuado e acreditava-se que ele intercedia entre os homens e os deuses imortais. O culto do herói grego era ligado também aos seus pertences e principalmente à sua tumba, local de veneração, já que, ao morrerem, seus túmulos também eram cultuados pelos gregos.

Com esse propósito, os ideais vindos desses antigos heróis descritos na *Iliada* e de seus códigos de conduta e valores acabavam sendo aprendidos pela maioria dos cidadãos gregos, como um ideal que servia para orientar a organização e o bom funcionamento da sociedade

naquele período histórico. Através desses valores, os mitos dos heróis eram repassados e preservados de geração a geração.

As obras da Literatura Grega que se conservam devem, sem exceção, ser estudadas do seguinte ponto de vista: elas são restos de uma produção rica; são ilhas que ainda emergem da superfície do mar, depois que regiões inteiras foram submersas pelas ondas. A imagem também tem validade se considerarmos que, regra geral, são as criações culminantes que se conservam (Lesky, 1996, p. 131).

Nas epopeias, a aristocracia representada expressava um conjunto de conceitos específicos da época, que apresentava ideais éticos seguidos por inúmeros cidadãos da comunidade. Esses conceitos específicos provenientes dos guerreiros eram estabelecidos pela nobreza bélica e, assim, difundidos durante muito tempo entre os gregos, privilegiando princípios como o da virtude (*areté*), da honra (*timé*) e da glória (*kléos*).

O também poeta épico, Hesíodo, contemporâneo a Homero, em sua obra *Os trabalhos e os dias*, por exemplo, refere-se a esse grupo de guerreiros como uma parcela fundamental na constituição da sociedade grega antiga. Para ele, a história da formação do povo grego remonta à sucessão de cinco raças de seres, descritas em ordem decrescente, partindo de uma época em que o mundo vivia em harmonia para um estado de decadência e desarmonia. Essas raças são caracterizadas por Hesíodo através dos tipos de metal, que seguem uma escala do mais ao menos precioso. A primeira raça corresponde ao ouro, a segunda à prata, a terceira ao bronze e, por fim, a última que corresponde ao ferro. Contudo, o poeta estabelece outra raça, a raça dos heróis, que fica entre a de bronze e a de ferro, raça na qual os heróis analisados neste trabalho se inserem:

Αὐτὰρ ἔπε ἱκα ἰτοῦτο γένος κατ' ἀγαῖα κάλυπεν,  
αὗτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπ' ἰχθον ἰπουλυβοτείρῃ  
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἰρειον,  
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ ἱκαλέονται ἡμίθεοι,  
προτέρῃ γενεῇ κατὰ πείρονα γαῖαν. καὶ ἰτοὺς μὲν  
πόλεμός τε κακὸς καὶ ἰφύλοπις αἰνῇ τοὺς μὲν ὑφ' ἑ  
'παπύλῃ φθίβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, ὤλεσε  
μαρναμένους μῆλων ἕνεκ' Ὀιδιπόδαο, τοὺς δ' ἑκαὶ  
ἰν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης ἐς Τροίην  
ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ὑκόμοιο.  
ἔνθ' ἑ τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,  
τοῖς δ' ἐδίχα ἑ νθρώπων βίον καὶ ἰθεὸς πάσας  
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα  
γαίης. καὶ ἰτο ἰμὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὡκεανὸν βαθυδίνην,  
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρεῖς ἔτεος  
θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.

Raça dos Heróis –

Mas depois também a esta raça a terra cobriu, de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa, raça divina de homens heróis e são chamados semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim. A estes a guerra má e o grito temível da tribo a uns, na terra Cadméia, sob Tebas de Sete Portas, fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo, e a outros, embarcados para além do grande mar abissal a Troia levaram por causa de Helena de belos cabelos, ali certamente remate de morte os envolveu todos e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada Zeus Cronida Pai nos confins da terra os confinou. E são eles que habitam de coração tranquilo a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo, heróis afortunados, a quem doce fruto traz três vezes ao ano a terra nutriz.  
(Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 156-172).

Por certo, essa quarta raça dos heróis qualifica aqueles que eram filhos de deuses com mortais, isto é, os semideuses, que por sua descendência divina, cultuavam e eram tementes aos deuses, recebendo deles, em troca, proteção e certos privilégios. Em contrapartida, a maioria desses semideuses morreu por ser composta de indivíduos que prezavam acima de tudo a guerra. Essa relação de heroísmo ligado ao conflito bélico está bem presente na *Iliada*, em que nos deparamos com diversos episódios nos quais esses heróis encontraram seu fim, seja através do campo de batalha em território troiano ou até mesmo em seus retornos para casa: “ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ’ ἠυκόμοιο. / ἔνθ’ ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε”; traduzido como: “[...] a Troia levaram por causa de Helena de belos cabelos / Ali certamente remate de morte os envolveu todos” (Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 165-6).

Como podemos observar, Hesíodo nos indica que alguns heróis haviam sido agraciados por Zeus, de tal modo que lhes foi permitido viver nos confins da terra para que lá habitassem em tranquilidade, providos de tudo que lhes fosse necessário: “τοῖς δὲ δίχ’ ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε’ ὀπάσσας / Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.”; traduzido como: “e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada / Zeus Cronida Pai nos confins da terra os confinou” (Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 166-7). Esse lugar é descrito por Hesíodo como a Ilha dos Bem-Aventurados, localizada juntamente com o profundo oceano, nas profundezas do submundo.

Os heróis, independente de seu fim, não desistiam de buscar e alcançar a *kléos*, isto é, a glória imorredoura. Nessa busca incessante, houve inclusive alguns semideuses que, devido a seus atos valorosos, mereceram subir ao Olimpo, renascendo como seres imortais e tornando-se, assim, divindades, como no caso do mito de Hércules, filho de Zeus com a mortal Alcmena; ele renasce como um deus no Olimpo após sua morte, sendo inclusive aceito por Hera como

um filho. Vale salientar que o próprio nome de Héracles já nos remete em sua etimologia à palavra *kléos*, podendo ser traduzido como “a glória da deusa Hera”.

Em sua glória e virtude, todos esses heróis acabaram sendo cultuados em várias regiões da Grécia, tendo seus nomes e seus mitos perpetuados ao longo do tempo, fato este que foi reforçado não só pela épica, mas também pela lírica e pelo teatro trágico. Werner, por exemplo, em seu artigo intitulado “Futuro e passado da linhagem de ferro em *Trabalhos e dias*: o caso da guerra justa”, ressalta esse culto aos heróis arcaicos:

Considerando as personagens da épica homérica denominadas heróis na *Iliada* e *Odisseia*, é desejável investigar-se, nos limites das escassas fontes pertinentes, se e como o público das performances poéticas, sobretudo da poesia hexamétrica, na Grécia Arcaica, subsumia essas personagens na categoria dos heróis do culto, ou seja, entidades religiosas, ligadas a um espaço circunscrito, que agiam no mundo dos vivos e recebiam culto (Werner, 2015, p. 38).

Nesse mesmo artigo, Werner nos traz também a visão de que a linhagem dos heróis em Hesíodo encontra-se muito mais próxima à linhagem de ferro, do que às linhagens anteriores. Assim, a raça dos heróis faria parte de um passado que ainda se comunica com o presente, mesmo assim, existe uma linha tênue que a separa:

No caso dos heróis, porém, trata-se de uma contiguidade especial, o que, aliás, não surpreende, pois, para os ouvintes da épica homérica é parcial a separação entre os heróis do passado e os homens do presente, cuja aristocracia tem, como ancestrais, heróis (Werner, 2015, p. 40).

Segundo Hesíodo, os seres pertencentes à linhagem de ouro tornaram-se seres ctônicos, como gênios que vagam onipresentes pela terra, vigiando as decisões e as obras maléficas dos homens, ao passo que os seres da linhagem de prata, por sua violência e desonra aos deuses, foram aprisionados nos confins do Hades. A raça de bronze era bem forte e muito violenta, portavam bronze. Contudo, por causa da extrema violência acabaram por se matar entre si e foram levados ao hades, sem deixar rastro ou nome na terra. Assim, logo após a raça dos heróis, a quinta e última foi constituída por Zeus, que é a raça de ferro. Essa é a raça atual, na qual o homem é acometido por inúmeros males, vive de seu trabalho e com o suor constante em seu rosto, sofre, passa fome, não respeita o próximo, mata seus semelhantes, escarnece de seus pais e não encontra a justiça:

νῦν γὰρ δ' ἡγένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ  
παύονται καμάτων καὶ ἰζύος, οὐδέ τι νύκτωρ  
φθειρόμενοι. χαλεπὰς δ' ἔθεο ἰδῶσουσι μερίμνας·  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ἰτοῖσι μεμείζεται ἐσθλὰ ἀκακοῖσιν. Ζεὺς  
δὲ ἔλσει καὶ ἰτοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, εὖ τ' αὖ  
ἔν γινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.

Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e penar e nem à noite de se destruir, e árduas angústias os deuses lhe darão. Entretanto a esses males bens estarão misturados. Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá, no momento em que nascerem com têmporas encanecidas.  
(Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 176-181).

Assim, a raça de ferro foi tida como uma linhagem que não convivia mais diretamente com os deuses, tendo em vista que os deuses haviam se afastado dos homens. Esses seres, em sua maioria, haviam se afastado da honradez, do comedimento, da adoração aos deuses, do cuidado com os idosos, da hospitalidade com os amigos e, além de tudo, eram homens capazes de matar sem hesitar, valendo-se de suas próprias leis:

οὐδ' ἐπατήρ παίδεσσιν ὁμοίος οὐδέ τι παῖδες,  
οὐδ' ἐξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἱταῖρος ἐταίρῳ, οὐδ'  
ἐκασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὥς τ' ὀπάρος περ.  
αἶψα δ' ἐγηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας:  
μέμψονται ὁ ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι  
σχέτλιοι οὐδ' ἐθεῶν ὄπιν εἰδότες: οὐδέ κεν οἷγε  
γυράντεσσι τοκεῦσιν ἀπ' ὀθρεπτήρια δοῖεν  
χειροδίκα: ἕτερος δ' ἐτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει.  
οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου οὔτ'  
ἀγαθοῦ, μᾶλλον δ' ἐκακῶν ῥεκτῆρα καὶ ἰβριν  
ἄνερες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ ἰαίδῳς  
οὐκ ἔσται: βλάψει δ' ὃ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα  
μῦθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπ' ἰὸ ὄρκον ὁμεῖται.  
ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασι δυσκέλαδος  
κακόχαρτος ὁμαρτήσῃ, στυγερῶπης.

Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai; nem hóspedes a hospedeiro ou companheiro a companheiro, e nem irmão a irmão caro será, como já havia sido; vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam e vão censurá-los, com duras palavras insultando-os; cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder retribuir aos velhos pais os alimentos;  
[com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade]  
graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao homem desmedido; com justiça não mão, respeito não haverá; o covarde ao mais vil lesará com tortas palavras falando e sobre elas jurará.  
A todos os homens miseráveis a inveja acompanhará, ela, malsonante, malevolente, maliciosa ao olhar.  
(Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 182-196).

Tais conceitos, como os das raças de Hesíodo, eram importantes para que a sociedade grega se organizasse e se situasse enquanto comunidade, isto é, como coletividade, como um todo social. Convém lembrar que encontramos a descrição dessa linhagem dos heróis a partir de uma estrutura de poder difundida dentro de um cenário devastador de guerra e conflitos

bélicos, tal como nos é apresentado nos poemas homéricos. A exemplo desse contexto, podemos partir do conceito de *areté* em Homero, o qual primava por um ideal de excelência construído a partir de uma grande bravura militar, ou seja, enquanto guerreiro habilidoso em combate. Além disso, a palavra também trazia a necessidade de conservar as virtudes morais da nobreza. De acordo com Jaeger, esse conceito de *areté*:

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *areté* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *areté* e ele deixa de ser quem era antes. A *areté* é o atributo próprio da nobreza (Jaeger, 2001, p. 24).

Desta forma, a *areté* vem dos comandantes dos exércitos gregos. O respeito era necessário para manter os guerreiros unidos, principalmente quando vinha de um contexto em que o herói se tornava um sujeito que se identificava com o social, como em uma espécie de sintonia, na qual o coletivo se sobrepunha ao individual. Relação esta que, ao se tratar do contexto moderno, acaba se configurando de maneira distinta, como veremos no caso do romance de Guimarães Rosa.

No que se refere ao universo ficcional criado por Rosa em seu romance, encontramos uma narrativa construída a partir de um enfoque no individual e no introspectivo, representado através da figura de Riobaldo. A subjetividade desse herói apresenta-se de modo intenso, tendo em vista que ele mostra ser um homem cheio de angústias e questionamentos sobre a vida. Com isso em mente, Riobaldo é definido por Lukács em seu livro *A teoria do Romance* (2000), como um herói problemático que pode se opor diretamente ao herói de Homero. A contradição ao herói arcaico também está presente na etimologia do nome Riobaldo, cujo significado é marcado pelo permanente fluir; segundo Ana Maria Machado em sua obra *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens* (2013), podemos observar que “O nome Riobaldo evoca, [...] as tantas mudanças de curso de um personagem que não se fixa num só lugar e que, em seu permanente fluir, toma o rio por modelo. Como o rio, Riobaldo corre incessantemente” (Machado, 2013, p.60). Assim sendo, Riobaldo representa o eterno fluir de um rio e suas inconstâncias.

De acordo com Lukács, o herói da epopeia seria alguém que representa através de ações individuais uma totalidade coletiva de sua nação, isto é, um ser harmonizado com a natureza e não-fragmentado, entregue à realidade que o impulsiona para a aventura e a ação, sem precisar de questionamentos a respeito de sua existência, já que este herói épico não teria consciência

de que pudesse haver uma fragmentação de seu ser e da construção de vários “eus” em uma mesma pessoa:

Aí não há ainda nenhuma interioridade pois ainda não há nenhum exterior nenhuma alteridade para alma ao sair em busca de aventuras e vencê-las a alma desconhece o real tormento da procura e o real perigo da descoberta jamais põe assim mesmo em jogo ela ainda não sabe que pode perder esse e nunca imagina que terá de buscar se essa é a era da epopeia (Lukács, 2000, p.26).

Enquanto o guerreiro épico luta e se envolve em batalhas, sem fraquejar e se perder em questionamentos existenciais, o herói moderno apresentado por Rosa volta-se para a interioridade de sua alma e, conseqüentemente, com o medo de perdê-la e de corrompê-la. Fato esse visto, por exemplo, na dualidade entre o bem e o mal explorada por Rosa em toda a sua narrativa, tal como observamos em Riobaldo que, como um narrador em primeira pessoa, ressalta, desde o início de sua história, seu medo de ter vendido a alma para uma entidade maléfica. Em contrapartida, Rosa também explorou, em suas personagens, alguns desses aspectos que definiam o herói épico, mostrando, a saber, na figura de Medeiro Vaz o ideal de um homem que deixa para trás suas questões materiais e individuais para seguir uma coletividade ao se juntar à jagunçagem:

Mas vieram as guerras e os desmandos de jagunços — tudo era morte e roubo, e desrespeito carnal das mulheres casadas e donzelas, foi impossível qualquer sossego, desde em quando aquele imundo de loucura subiu as serras e se espalhou nos gerais. Então Medeiro Vaz, ao fim de forte pensar, reconheceu o dever dele: largou tudo, se desfez do que abarcava, em terras e gados, se livrou leve como que quisesse voltar a seu só nascimento. Não tinha bocas de pessoa, não sustinha herdeiros forçados. No derradeiro, fez o fez — por suas mãos pôs fogo na distinta casa-de-fazenda, fazendão sido de pai, avô, bisavô — espiou até o voêjo das cinzas; lá hoje é arvoredos. Ao que, aí foi aonde a mãe estava enterrada — um cemiteriozinho em beira do cerrado — então desmanchou cerca, espalhou as pedras: pronto, de alívios agora se testava, ninguém podia descobrir, para remexer com desonra, o lugar onde se conseguiam os ossos dos parentes. Daí, relimpo de tudo, escorrido dono de si, ele montou em ginete, com cachos d’armas, reuniu chusma de gente corajada, rapaziagem dos campos, e saiu por esse rumo em roda, para impor a justiça. De anos, andava. [...] Mas Medeiro Vaz era duma raça de homem que o senhor mais não vê; eu ainda vi. Ele tinha conspeito tão forte, que perto dele até o doutor, o padre e o rico, se compunham. Podia abençoar ou amaldiçoar, e homem mais moço, por valente que fosse, de beijar a mão dele não se vexava. Por isso, nós todos obedecíamos. Cumpríamos choro e riso, doideira em juízo. Tenente nos gerais — ele era. A gente era os medeiro-vazes (Rosa, 2003, p. 59-60).

Inconformado e revoltado com os rumos desonrosos que a jagunçagem vinha demonstrando nos sertões do país, Medeiro Vaz sente dentro de si a necessidade de abdicar de toda forma material e sentimental que o envolvia como indivíduo para, assim, adentrar nos bandos para tentar reestabelecer a ordem, a justiça e a honra, vistas por ele como esquecidas pelos combatentes do sertão. Seu ímpeto expressa uma imagem semelhante a que vemos nos

heróis épicos, não só por sua virtude e honra, mas também por sua coragem e bravura, que acabam inspirando outros jagunços, como o próprio Riobaldo, que destaca em sua descrição do herói como um homem pertencente a uma raça que não se vê mais.

Em virtude de constantes disputas internas entre os grupos de jagunços, o leitor é levado a um mundo rústico movido por guerras entre valentes guerreiros, isolados do mundo desenvolvido, com armas sempre prontas para a batalha, regidos por dor e sofrimento, clamando por justiça em um local onde as leis que os regem são leis próprias, criadas por seus líderes e seguidas sem questionamento pelo bando. É dentro desse contexto que Guimarães Rosa nos apresenta o fio condutor de sua narrativa, centrada, principalmente, na relação entre Riobaldo e Diadorim, tendo em vista que é justamente o apreço que Riobaldo sente por Diadorim que o leva para a vida de jagunço, rememorada pelo personagem através de um relato de suas memórias carregadas de subjetividade e de questionamentos de caráter íntimo. Esse relato, que mais se parece com um grande diálogo de Riobaldo consigo mesmo, graças à imagem de Diadorim, acaba desempenhando na narrativa um papel semelhante ao que observamos com as Musas na poesia épica. De acordo com Bolle:

No romance de Guimarães Rosa, a paixão do protagonista-narrador pelo personagem Diadorim, no plano da ação e da rememoração, corresponde, no plano do projeto literário e da composição da obra, à paixão estética do autor pela sua invenção ficcional. *Diadorim é a musa, o princípio inspirador, a figura constelacional* por meio da qual o romancista estrutura uma quantidade enciclopédica de conhecimentos sobre a terra e o homem do sertão, que ficariam caóticos, informes, desconexos, sem essa presença (Bolle, 2004, p. 197, grifo nosso).

Além de rememorar sua trajetória como jagunço, o herói de Rosa apresenta inúmeras qualidades inerentes ao seu ser. Riobaldo procura, em alguns momentos, executar suas ações com esforço e coragem. Contudo, é em Diadorim que ele se inspira para continuar nessa vida de jagunçagem e nos sentimentos antagônicos sentidos pelo amigo: “a flamejante e dúbia paixão pelo amigo Diadorim” (Nunes, 1976, p. 37). Ou seja, é seguindo o amigo na vida de jagunço que Riobaldo busca encontrar um sentido na existência da própria vida.

Além disso, a trama se passa em torno de uma vingança envolvendo a morte do pai de Diadorim, o chefe Joca Ramiro, que foi morto covardemente com três tiros nas costas. Esse sentimento de desmedida envolve o romance de modo análogo ao que observamos na *Iliada*, cuja trama se desenvolve em torno da ira de Aquiles, inicialmente representada por uma desfeita do rei Agamêmnon para com ele e, posteriormente, devido à morte de seu companheiro Pátroclo pelas mãos do príncipe Heitor, de Troia.

O que Riobaldo busca em seu relato nada mais é do que rememorar para jamais esquecer, busca essa na qual os heróis épicos se empenhavam com o objetivo de ter seus nomes lembrados ao longo das gerações futuras. O esquecimento se configurava como uma espécie de morte, pois seus feitos e honra não seriam mais lembrados e enaltecidos após sua morte física. É desta forma que Riobaldo tenta lembrar de seu passado com Diadorim: “De volta, de volta. Como se, tudo revendo, refazendo, eu pudesse receber outra vez o que não tinha tido, repor Diadorim em vida?” (Rosa, 2003, p. 616-7).

É dentro desse contexto de reviver, de refazer, que Riobaldo busca por Diadorim, o ser heroico, cativante e eternizado por suas memórias: “Estivesse contando ao senhor, por tudo, somente o que Diadorim viveu presente mim, o tempo — em repetido igual, trivial — assim era que eu explicava ao senhor aquela verdadeira situação de minha vida” (Rosa, 2003, p. 202). Com efeito, Diadorim adentrou de forma significativa em sua vida pobre, corriqueira, e o fez desejar ser outra pessoa, passando de um mero jagunço a um líder de bando. Além disso, lembrar de Diadorim era lembrar dele mesmo como uma figura heroica, mesmo que fragmentado e repleto de dúvidas, na sua trajetória como jagunço e como líder.

Assim, no contar e recontar, Riobaldo lembra que os jagunços em algum momento podiam sonhar com a fama e renome, sendo lembrados por suas ações contadas e enaltecidas no sertão, como o próprio Riobaldo exalta no momento em que os chefes jagunços fazem o julgamento de Zé Bebelo: “Todo o mundo vai falar nisso, por muitos anos, louvando a *honra da gente*, por muitas partes e lugares. Hão de botar verso em feira, assunto de sair até divulgado em jornal de cidade...” (Rosa, 2003, p. 292, grifo nosso). Outro momento na narrativa em que são citadas a fama e a glória acontece quando Diadorim coloca que o destino deles será glorioso: “— ‘Olha, Riobaldo’ — me disse — *‘nossa destinação é de glória*. Em hora de desânimo, você lembra de sua mãe; eu lembro de meu pai...” (Rosa, 2003, p. 62, grifo nosso).

Por certo, a fama e a glória que enaltece o homem diante de outros mesmo em um contexto diferenciado como a busca em se fazer justiça por meio de um julgamento atípico no sertão dos Gerais, que seria narrado pela comunidade e até mesmo em jornais. Logo, o princípio de recontar é um fato cotidiano da comunidade sertaneja, assim como um dia foi para a comunidade grega, além disso, o olhar do grego para com seus heróis era diferente, pois o herói grego tinha um grande diferencial, eles tinham a característica de terem sua ascendência divina.

Por conseguinte, na *Iliada*, temos os reis (*basileis*) que estão presentes nas inúmeras batalhas. Agamêmnon, Odisseu, Aquiles, Heitor, dentre outros, são vistos frequentemente liderando as frentes nos campos de batalha. Constituíam-se como heróis valorosos que

combatiam com muita destreza e coragem. Em Guimarães Rosa, por sua vez, também encontramos chefes guerreiros tais como Joca Ramiro, Zé Bebelo, Hermógenes, Ricardão, Sô Candelário, Medeiro Vaz e até mesmo Riobaldo, em alguns momentos, quando assume a liderança do bando como *urutú-branco*:

– Daí, riu, e disse, mesmo cortês:  
 – “Mas, você é o outro homem, você revira o sertão... Tu é terrível, que nem um urutúbranco...”  
 O nome que ele me dava, era um nome, rebatismo desse nome, meu. Os todos ouviram, romperam em risos. Contanto que logo gritavam, entusiasmados: – “O *Urutú-Branco*! Ei, o *Urutú-Branco*!...” (Rosa, 2003, p. 454).

A aclamação de Riobaldo como Urutú-Branco nos faz relembrar da importância do nome em *Grande Sertão: Veredas*, ou seja, ao contrário do que acontece com outros autores, Guimarães Rosa coloca os nomes próprios nos personagens para representar uma mudança importante, colocando o ser em constante mutação, pois ele não permanece estático no desenrolar das ações dos heróis. Segundo Ana Maria Machado: “O renome e a glória podem, pois, morrer. O que não morre nunca é o nome, Riobaldo, nó onde se cruzam suas contradições, fonte de vida para o personagem [...]” (Machado, 2013, p. 60). A mesma estudiosa chama a atenção para a importância do novo batismo de Riobaldo ao se tornar chefe dos jagunços, isto é, Riobaldo não recebe somente um nome qualquer de animal, mas um que denota poder, e representa a nova capacidade de comando que Riobaldo passou a ter naquele momento:

Mas como essa nova alcunha não se refere apenas às qualidades do animal evocado, porém significa também, no contexto, uma capacidade de liderança por parte de Riobaldo, esse nome só virá a ser usado quando ele se tornar o chefe do grupo. Aí, sim, há a crisma. O batismo é confirmado, a cerimônia se repete, com a sagração do chefe e a aclamação do novo Nome (Machado, 2013, p. 56).

Ademais, mesmo com a estrutura de poder oriunda de chefes, como Riobaldo, que estabeleciam suas próprias regras, havia também o respeito ao desejo da hierarquia por parte da minoria nobre e guerreira. A vontade do grupo dominante deveria ser colocada acima dos desejos individuais de cada jagunço e guerreiro. Por isso, vê-se na *Iliada* a convocação de assembleias, pois dessa forma, os guerreiros homéricos colocavam suas opiniões e esperavam ser ouvidos por seu comandante. Observamos, nos versos iniciais da *Iliada*, Aquiles convocando um conclave entre os mais respeitados e poderosos para discutir, em coletivo, o andamento das decisões tomadas durante a guerra: “τῇ δεκάτῃ δ’ ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς”; traduzido como: “Ao décimo dia, Aquiles convocou a hoste para a assembleia” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 54). A aristocracia era a responsável por tomar as decisões de

avancar ou recuar. Desta maneira, o exército seguia prontamente as ordens dos nobres. Semelhantemente a isso, também o fez Joca Ramiro, em *Grande Sertão: Veredas*: “– Matar não. Vão dar julgamento...” (Rosa, 2003, p. 270).

Desse modo, é importante ressaltar também que era comum que esses nobres guerreiros, vistos na *Iliada*, colocassem à prova sua própria coragem, já que a realeza era a primeira vista na linha de frente no campo de batalha. Um grande guerreiro só poderia ser visto enfrentando um outro em igual valentia e destreza nas armas. Contudo, em *Grande Sertão: Veredas*, os jagunços enfrentavam qualquer inimigo que cruzasse seu caminho, deixando claro que o objetivo era demonstrar sua valentia: “Jagunço é isso. Jagunço não se escabrêia com perda nem derrota quase que tudo para ele é o igual. Nunca vi. Pra ele a vida já está assentada: comer, beber, apreciar mulher, brigar, e o fim final” (Rosa, 2003, p.72). Assim, a morte seria aceita quando viesse, pensamento esse que Riobaldo passou a ter ao se tornar o chefe, pois ele não tinha mais medo do confronto com o adversário e se acaso morresse em um momento de combate, também morreria tranquilo:

“E quando a guerra para o meu lado relambeu, feito repentina labareda dum fogo. Uns vieram. E os tiros, — deles, — bala batia e rebatia. Cortavam capim do chão, que riscavam com punhado de terra. Tch’avam partes de ramos da árvore por cima de mim, e vagens do angico, que então reconheci por isso. Como quieto fiquei. Eu não era o chefe? Mesmo que uma carga de rifle se passou em meu chapéu-de-couro-de-vaca, e que outra, zoante, em meu jaleco raspou. A mil, que não movi mão, mas dei desprezo. Mas, eu tivesse alargado braço e movido mão, para com tiros de meu revólver ripostar, e eu mal morto estava — ponto que enquadrado de passantes balas, que rentes, até quentes. — Urutú Branco...[...] Em vento. E balas, mais, só; num enorme num minuto. Mas, bem: que, aluir dali, eu não aluí. Morresse — tive preguiça de pensar — mas, morresse, então morria três-em-pé, de valente: como o homem maior valente no mundo todo, e na hora mais alta de sua maior valentia! À fé, que foi. Dei em lagoa, de tão filho tranquilo...” (Rosa, 2003, p. 570).

Os jagunços encaravam a morte de frente, sem aparentar medo, já na *Iliada*, nota-se o embate valoroso dos heróis antigos, que esperavam ansiosos outros valentes que estivessem à altura de confrontá-los; vê-se nos personagens seres destemidos que se confrontam de forma brutal, quase animalesca, uns contra os outros. Desta forma, encontramos inúmeros episódios sangrentos que são descritos ao longo de todo o poema, mas mesmo com o derramamento de sangue de outros seres humanos, gregos e troianos, ambos não pareciam cogitar a possibilidade de rendição:

[...] ὥς Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ’ ἀλλήλοισι  
 θορόντες δῆουν, οὐδ’ ἕτεροι μνῶοντ’ ὀλοοῖο  
 φόβοιο. ἴσας δ’ ὑσμίνῃ κεφαλᾷς ἔχεν, οἱ δὲ  
 λύκοι ὥς  
 θῦνον: Ἔρις δ’ ἄρ’ ἔχαιρε πολύστονος εἰσορόωσα

[...] assim Troianos e Aqueus arremetiam uns contra os outros; e de nenhum lado surgia à lembrança da fuga ruínosa. Iguais cabeças tinha a batalha e atiravam-se uns aos outros como lobos. A Discórdia plena de gemidos alegrou-se com tal visão.  
(Homero, *Iliada*, Canto XI, v. 70-3).

Por conseguinte, somente a vitória seria bem quista por ambos os lados, e para alcançá-la, os guerreiros dependiam das ordens de seus líderes. Por isso, dentre os maiores combatentes e líderes gregos tivemos Aquiles; como podemos observar na descrição do catálogo das naus, no Canto II da *Iliada*: “κεῖτο γὰρ ἐν νήεσσι ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς”; traduzido como: “Junto às naus estava deitado o divino Aquiles de pés velozes” (Homero, *Iliada*, Canto II, v. 688).

Ademais, Aquiles era o líder dos mirmidões, estando acima, por exemplo, do guerreiro Ájax: “ἀνδρῶν αὖ μέγ' ἄριστος ἔην Τελαμώνιος Αἴας / ὅφρ' Ἀχιλλεύς μῆνιεν· ὁ γὰρ πολὺ φέρτατος ἦεν, / ἵπποι θ' οἱ φορέεσκον ἀμύμονα Πηλεΐωνα”; traduzido como: “Quanto a homens, o melhor era Ájax, filho de Télamon, estando Aquiles zangado; pois o melhor de todos era ele, assim como os cavalos que transportavam o irrepreensível Pelida” (Homero, *Iliada*, Canto II, v. 768-770).

Ájax era “o enorme” ou “o baluarte defensivo dos Gregos”, nenhum inimigo passava por ele, sempre era visto como uma muralha impenetrável. Odisseu, rei de Ítaca, descrito como o guerreiro mais sagaz entre os gregos, isto é, o *polytropos*, o homem de mil ardis, era visto como um guerreiro equilibrado, cujas palavras e ações são valorizadas, tanto na *Iliada*, como na *Odisseia*, por sua astúcia e prudência. Logo após, temos Menelau, que era “rei de Esparta” e marido de Helena, além de ser o irmão mais novo de Agamêmnon. Já o primogênito dos Atridas foi escolhido por ter sob seu domínio inúmeros soldados e uma grande frota de naus, sendo descrito, assim, como o “rei entre os reis” daqueles que participavam da Guerra de Troia: “Agamêmnon Filho de Atreu e rei de Micenas, em Argos. É o comandante da expedição a Troia porque colabora com mais navios. Irmão mais velho de Menelau (Lourenço, 2013, p. 91)<sup>1</sup>.

Assim, todos esses heróis almejavam ser vitoriosos e reconhecidos, obtendo a glória por seus feitos e sendo enaltecidos e cultuados por todo o seu povo, mas para isso eles precisavam ser honrados.

Os heróis tratavam-se com respeito e honra constantes. Assentavam nisso toda a sua ordem social. A ânsia de honra era simplesmente neles insaciável, sem que isso seja característica moral peculiar aos indivíduos como tais. Era natural e indiscutível que

<sup>1</sup> LOURENÇO, Frederico. Personagens principais. In: *A Iliada*. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

os heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigissem uma honra cada vez mais alta (Jaeger, 2013, p. 29).

Para Aristóteles, por exemplo, em seu livro *Ética a Nicômaco*, mesmo sendo honrados e nobres, nem todos os heróis descritos na *Iliada* poderiam ser considerados como virtuosos. De fato, ele citou como honrados poucos heróis, tendo em vista que muitos guerreiros da obra foram movidos por paixões intensas, já que, a seu ver, um homem virtuoso não poderia ser levado por suas paixões ou vícios, mas sim pela moderação de seus sentimentos:

Vejamos agora o que é a excelência moral. Já que as manifestações da alma são de três espécies-emoções, faculdades e disposições - a excelência moral deve ser uma destas. Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir emoções - por exemplo, a faculdade de ficar encolerizado, de sentir pena, ou piedade; por disposições quero significar os estados da alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções - por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras emoções (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 40, 1105b, 26-39).

Para o filósofo, um sentimento como a cólera não se adequaria ao comportamento e às ações de um homem virtuoso, já que a virtude deveria ser buscada e almejada ao longo de toda a vida, ao passo que a fúria e a vingança lhe tirariam o controle sobre sua racionalidade e tomada de decisões, levando-o, assim, a um estado de destemperança e desequilíbrio. Assim, o filósofo coloca como a cólera se apodera do homem, assim como a vingança, tirando dele a possibilidade de escolha, pois para Aristóteles um sentimento como a cólera não é um sentimento propício a uma pessoa virtuosa, já que essa qualidade se escolhe e se constrói ao longo da vida, mas a fúria e a vingança não se têm escolha, apenas se sente e não se racionaliza, o homem passa a ser acometido:

Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral; e não somos louvados ou censurados por causa de nossas emoções (um homem não é louvado por estar atemorizado ou encolerizado, nem é censurado simplesmente por estar encolerizado, mas por estar encolerizado de certa maneira); somos louvados ou censurados por nossa excelência ou por nossa deficiência moral. Além disto, sentimos cólera e medo independentemente de nossa escolha, mas as várias formas de excelência moral são certos modos de escolha ou envolvem escolha. Mais ainda: a respeito das emoções diz-se que somos movidos, mas a respeito da excelência e da deficiência moral não se diz que somos movidos, e sim dispostos de certa maneira (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1105b-1106a 40-59).

Platão, em seu livro *A República*, por sua vez, dá-nos um exemplo desse estado de equilíbrio e virtude que deveria ser aspirado pelo herói antigo, estado esse que o faz ser adorado e venerado por aqueles que o olham e são tomados de alegria por seus atos honrosos:

[...] Aquiles, sendo filho de uma deusa, e de Peleu, que era tão sensato e que descendia de Zeus na terceira geração, e tendo sido educado pelo sapientíssimo Quíron, tivesse um espírito tão desordenado que albergasse em seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma grosseira ambição e por outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens (Platão, *A República*, III, 391b-c 112-3).

Aquiles é descrito como um guerreiro quase invulnerável, pois somente uma pequena parte de seu corpo era humana, o tornozelo, ou seja, ele está em um patamar que não alcançou a imortalidade, mas também não se trata de um simples mortal, nascido para uma vida simples e cotidiana. No entanto, mesmo assim, ele foi acometido por uma paixão sem precedentes, isto é, uma cólera que acaba o movendo e o guiando em suas ações, sentimento esse que se mostra também sem trégua, sem piedade e sem compadecimento pelo inimigo:

τρὶς μὲν ὑπὲρ τάφρου μεγάλῃ ἄχε δῖος Ἀχιλλεύς ,  
 τρὶς δ' ἐκυκλήθησαν Τρῶες κλειτοὶ τὲ ἴπικουροι .  
 ἔνθα δ' ἕκα ἰτότ' ὄλοντο δωδέκα φῶτες ἄριστοι  
 ἄμφ' ἰσφοῖς ὀχέεσσι καὶ ἰγχεσιν . αὐτὰρ Ἀχαιοὶ  
 ἀσπασίως Πάτροκλον ὑπ' ἐκ βελέων ἐρύσαντες  
 κάτθεσαν ἐν λεχέεσσι : φίλοι δ' ἀμφέσταν ἑταῖροι  
 μυρόμενοι : μετ' ἀδὲ σφι ποδῶκης εἶπετ' Ἀχιλλεύς  
 δάκρυα θερμὰ ἄχέων , ἔπε ἰεῖσιν ἐπιστὸν ἑταῖρον  
 κείμενον ἐν φέρτρῃ ὦδε δαῖγμένον ὃς εἴ χαλκῷ

Três vezes por cima da vala gritou bem alto o divino Aquiles;  
 três vezes ficaram aturdidos os Troianos e seus famosos  
 aliados. E logo ali morreram doze dos melhores homens, no  
 meio das suas próprias lanças e dos seus carros. Porém os  
 Aqueus com regozijo tiraram Pátroclo para longe dos dardos e  
 depuseram-no numa padiola. Em torno dele os caros  
 companheiros choravam. Atrás seguia Aquiles de pés velozes,  
 vertendo lágrimas escaldantes, quando viu o amigo fiel deitado  
 na padiola e golpeado pelo bronze afiado  
 (Homero, *Iliada*, Canto XVIII, v. 228-236).

Aquiles foi regido por suas paixões e sentimentos intensos desde o início da narrativa da *Iliada*. Ele era de fato o mais mortal, nesse sentido, pois foi o único fadado à morte desde o começo, pois elesabia que não voltaria da guerra. A ele foi dada a escolha entre uma vida longa, simples e sem grandes glórias ou uma vida curta e repleta de *kléos*, de glória imorredoura. Com isso, coube ao semideus, desde o princípio, a intensidade de suas emoções ao invés da moderação e da temperança, tão prezadas pelos gregos antigos.

Essa busca, por conseguinte, levaria os heróis a terem seus nomes lembrados pela posteridade, e enaltecidos com glórias por seus atos bélicos e honrosos. No entanto, como

podemos observar na *Iliada*, também encontramos episódios, como no caso da ira de Aquiles, em que vemos essa busca ceder o lugar a momentos de desarmonia e descontrole emocional, mostrando que os heróis poderiam ser, assim, acometidos por suas paixões e sentimentos intensos. Mesmo em meio à ira de Aquiles, à virtuosidade de Heitor, à polidez de Odisseu, à força de Ajax, ou à liderança de Agamêmnon, encontramos heróis que representavam como um homem deveria ser, isto é, eles serviam como modelos a serem seguidos, como um arquétipo do ser humano.

A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas. Temos de insistir no valor deste fato para o conhecimento essencial dos poemas épicos e da sua radicação na estrutura da sociedade arcaica. Mas até para os Gregos dos séculos posteriores os paradigmas têm o seu significado como categoria fundamental da vida e do pensamento (Jaeger, 2001, p. 59).

Portanto, encontramos no poema de Homero homens corajosos, ilustres, nascidos em uma elite que refletia a importância de sua descendência e de seu valor para a comunidade, homens esses que buscavam a glória em suas ações de modo a terem seus nomes lembrados, mesmo após suas mortes, e que seguiam um código de honra e valores incontestáveis. Esses princípios, como veremos mais adiante, são retomados por Guimarães Rosa a partir da releitura que fez dos poemas homéricos durante o processo de construção de seu romance *Grande Sertão: Veredas*. Em Rosa, também conseguimos perceber semelhanças na busca dos guerreiros jagunços por uma vida que, mesmo repleta de guerras e dor, é capaz de lhes proporcionar uma certa glória e renome dentro daquele contexto do sertão. Seus espíritos também eram repletos de valentia e coragem, possuindo um código de honra próprio e específico da jagunçagem.

## 2.2 As influências dos heróis: os deuses e o Deus/Diabo

Como pudemos observar, os heróis gregos, durante seu percurso heroico, tiveram em vários momentos a influência e a interferência do divino em suas ações. Diante disso, em um contexto como o da *Iliada*, que também priorizava o repasse dos ensinamentos religiosos para as próximas gerações a partir das narrativas oralizadas, percebemos que os eventos narrados ressaltavam os feitos grandiosos e sobre-humanos dos heróis, deixando bem claro para os possíveis ouvintes gregos que eles continuassem a honrar e a cultuar seus deuses. Assim, os deuses e suas intervenções tinham o propósito de guiar o caminho do herói, participando ativamente de sua jornada, o que dava às narrativas um teor de verdade, de aproximação do

divino com o humano, além de ressaltar a importância do culto e dos sacrifícios ofertados aos deuses com o intuito de proteção.

Através das histórias de seus deuses, os gregos também aprenderam a não os desrespeitar, para não provocar a ira divina, pois se isso acontecesse, eles poderiam ser punidos severamente. Os gregos também tinham que ter o cuidado de venerar a todos os deuses, mesmo que tivessem suas preferências particulares por algum deles, ainda assim, deveriam ter cuidado, porque sempre poderiam estar sujeitos a um castigo divino.

Com tamanha importância do divino, que despertava medo e admiração na cultura grega, era conflituoso para alguém como o herói que, mesmo com seus feitos, ainda tinha consciência de sua mortalidade. Sua condição mortal o acompanhava em sua busca pela glória imorredoura, cabendo a ele, desse modo, almejar a imortalidade através de suas ações. Desse modo, o herói, para executar seus atos, como guerreiro, poderia receber ajuda divina por meio da incitação de coragem quando estivesse diante do inimigo: “Ἐνθ' αὖ Τυδεΐδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη / δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν / Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἔσθλόν ᾅροιτο”; traduzido como: “Foi então que a Diomedes, filho de Tideu, Palas Atena outorgou força e coragem, para que se tornasse preeminente entre todos os Argivos e obtivesse uma fama gloriosa” (Homero, *Iliada*, Canto V, vv. 1-3).

No entanto, essa ajuda não significava que esses heróis eram seres controláveis e suscetíveis à vontade divina. Pelo contrário, como nos afirma Donaldo Schüler, em seu livro *A construção da Iliada: uma análise de sua elaboração*, os heróis, mesmo com a interferência divina, tinham vontade e autonomia próprias:

Os heróis homéricos não são joguetes passivos entregues aos caprichos dos deuses. O destino não determina a ação dos homens em todos os seus detalhes. Deixa-lhes um espaço em que podem escolher livre e responsavelmente. E é neste espaço que se torna possível a ação heróica. O herói é ativo por definição. [...] O herói épico escolhe até mesmo o inevitável, a morte. *Aquiles escolhe morrer moço*, entrando voluntariamente na luta para matar Heitor, o matador de seu amigo, Pátroclo [...]. E na escolha livre o herói se eleva em toda a sua grandeza épica (Schüler, 2004, p. 15, grifo nosso).

A força e a coragem poderiam ser insufladas pelos deuses, fazendo com que mortais adquirissem atributos que vão além do homem comum. Logo, nenhum mortal teria coragem de ir contra os designios de nenhum dos deuses, principalmente, quando as ordens provinham do poderoso Zeus, já que este era soberano a todos os outros deuses olímpicos. Todos o respeitavam e temiam sua ira, fossem eles humanos ou deuses:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como,

graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (Eliade, 1998, p. 11).

Desse modo, a *Iliada* conta as histórias sagradas dos deuses, celebra principalmente seus desejos e, em especial, o do senhor dos raios em relação ao desenrolar do conflito bélico: “É Zeus quem decide a que hora ordenar a resolução e o fim do conflito” (Sissa; Detienne, 1990, p. 29). Assim, toda a epopeia se passa: “Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή”; traduzido como: “enquanto se cumpria a vontade de Zeus” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 5). Dessa forma, poucos desafiaram o poderoso deus e foram contra seus desígnios.

Entre esses poucos que tiveram a ousadia de desafiar Zeus, há Prometeu, cujo mito chegou até nós graças a Hesíodo, que em sua obra *Os trabalhos e os dias*, utiliza o mito acerca desse titã como um argumento a seu irmão por uma questão de herança que havia entre eles. Segundo o mito contado por Hesíodo, nos primórdios da humanidade, o poderoso Zeus havia ocultado do homem o fogo, elemento essencial para sua sobrevivência. Prometeu, filho de Jápeto, apiedando-se dos homens, decide então roubar o fogo e entregá-lo aos mortais. Enfurecido, Zeus afirma que pelo ato ardiloso cometido por Prometeu, os homens pagariam com um mal maior, que no caso seria a criação da mulher, ser este que traria em si, segundo o mito, uma aparência boa, mas uma essência má. Desse modo, Zeus ordena a Hefesto, o deus ferreiro, que misture terra com água e, assim, molde uma criatura semelhante ao homem, mas que também se aproximasse em beleza às deusas, sendo dotada de astúcia e sedução, fazendo com que os homens se alegrassem ao vê-la e a mimassem:

κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν:  
 ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ’ ἡματι ἐργάσσαιο, ὥστε σε  
 κεῖς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα: αἰψὰ κε  
 πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο, ἔργα βοῶν δ’  
 ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν. ἀλλὰ Ζεὺς  
 ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ἡσιν, ὅτι μιν  
 ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης: τοῦνεκ’ ἄρ’  
 ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά. κρύψε δὲ πῦρ:  
 τὸ μὲν αὖτις εὖς πάις Ἰαπετοῖο ἔκλεψ’ ἀνθρώποισι  
 Διὸς πάρα μητιόεντος ἐν κοίλῳ νάρθηκι λαθὼν Δία  
 τερπικέραυνον. τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη  
 νεφεληγερέτα Ζεὺς: Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι  
 μήδεα εἰδώς, χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας  
 ἡπεροπέυσας, σοὶ τ’ αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν  
 ἐσσομένοισιν. τοῖς δ’ ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν,  
 ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν  
 ἀμφαγαπῶντες. ὥς ἔφατ’: ἐκ δ’ ἐγέλασσε πατήρ  
 ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Ἥφαιστον δ’ ἐκέλευσε  
 περικλυτὸν ὅτι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ’  
 ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ  
 θεῆς εἰς ὧπα εἰσκεῖν παρθενικῆς καλὸν εἶδος  
 ἐπήρατον: αὐτὰρ Ἀθήνην ἔργα διδασκῆσαι,

πολυδαίδαλον ἰστὸν ὑφαίνειν· καὶ χάριν ἀμφιχέαι  
κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην καὶ πόθον ἀργαλέον  
καὶ γυιοβόρους μελεδώντας· ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε  
νόον καὶ ἐπικλοπὸν ἦθος Ἑρμείην ἥνωγε,  
διάκτορον Ἀργεῖφόντην.  
ὥς ἔφαθ'· οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι.

Oculto retêm os deuses o vital para os homens;  
senão comodamente em um só dia trabalharias  
para teres por um ano, podendo em ócio ficar;  
acima da fumaça logo o leme alojarias, trabalhos  
de bois e incansáveis mulas se perderiam. Mas  
Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou, pois  
foi logrado por Prometeu de curvo-tramar; por isso  
para os homens tramou tristes pesares: ocultou o  
fogo. E de novo o bravo filho de Jápeto roubou-o  
do tramante Zeus para os homens mortais em oca  
férula, dissimulando-o de Zeus frui-raios. Então  
encolerizado disse o agrega-nuvens Zeus: “Filho  
de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas, apraz-  
te furtar o fogo fraudando-me as entranhas; grande  
praga para ti e para os homens vindouros! Para  
esses em lugar do fogo eu darei um mal e todos se  
alegrarão no ânimo, mimando muito este mal”.  
Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos  
deuses; ordenou então ao ínclito Hefesto muito  
velozmente terra à água misturar e aí pôr humana  
voz e força, e assemelhar de rosto às deusas  
imortais esta bela e deleitável forma de virgem; e a  
Atena ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido  
tecer; e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter  
graça, terrível desejo e preocupações devoradoras  
de membros. Aí pôr espírito de cão e dissimulada  
conduta determinou ele a Hermes Mensageiro  
Argifonte. Assim disse e obedeceram a Zeus  
Cronida Rei.  
(Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 42-69).

Na *Teogonia*, Hesíodo retoma o mito de Prometeu e revela que o titã havia tido como castigo específico o fato de ser acorrentado a uma rocha, onde todos os dias uma águia, animal símbolo de Zeus, vinha para comer-lhe o fígado, órgão esse que se regenerava à noite para que, no dia seguinte, o castigo voltasse a se repetir. Hércules, no entanto, acabou matando a grande ave e apiedando-se do sofrimento e da condição lastimável em que Prometeu se encontrava. A pedido de seu filho, Zeus decide então perdoar Prometeu que enfim é libertado. Mais à frente, Hesíodo nos apresenta o motivo de Prometeu ter incitado a ira de Zeus, descrevendo o momento em que o titã havia oferecido ao Cronida um sacrifício cuja aparência era coberta de banha e boa carne, mas seu interior estava repleto de ossos e vísceras:

δῆσε δὰ ἄλκυτοπέδησι Προμηθεά ποικιλόβουλον  
δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον δι ἀκίονε ἑλάσσας· καὶ  
οὐκ ἵπ' αἰετὸν ὥρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὄγῃ παρ  
ῆσθιεν ἀθάνατον, τὸ δὰ ἔξετο ἴσον ἀπάντη νυκτός

ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις, τὸν  
 μὲν ἄρ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱὸς  
 Ἡρακλῆς ἔκτεινε, κακὴν δ' ἂν ὀνοῦσον ἀλαλκεν  
 Ἰαπετιονίδης καὶ ἰλύσατο δυσφροσυνάων οὐκ  
 ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος, ὅφρ' Ἡ  
 ῥακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη πλεῖον ἔτ' ἢ τ'  
 ὀπάροιθεν ἐπ' ἰχθόνα πουλυβότειραν. ταῦτ' ἂν  
 ἄζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν:  
 καὶ περ χωόμενος παύθη χόλου, ὃν πρὶν ἔχεσκεν,  
 οὐνεκ' ῥίζετο βουλὰς ὑπερμενέϊ Κρονίῳ. κα  
 ἰγὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ ἰθνητοὶ τὰ νῦν ἄνθρωποι  
 Μηκώνῃ, τότε πείτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ  
 δασσάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.  
 τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἰγκαταπίονα δημῷ  
 ἐν ῥῖν ᾧκατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοεῇ, τ' ᾧ δ'  
 αὐτὸ στέα λευκὰ βοὸς δολιέῃ π' ἰτέχνη  
 εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ

E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador,  
 cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, e  
 sobre ele incitou uma águia de longas asas, ela  
 comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo  
 igual o comera de dia a ave de longas asas. O filho  
 de Alcmena de belos tornozelos valente Héracles  
 matou-a, da maligna doença defendeu o filho de  
 Jápeto e libertou-o dos tormentos, não discordando  
 Zeus Olímpio o sublime soberano para que de  
 Héracles Tebano fosse a glória maior que antes  
 sobre a terra multinutriz. Reverente ele honrou ao  
 insigne filho, apesar da cólera pôs fim ao rancor  
 que retinha de quem desafiou os desígnios do  
 pujante Cronida. Quando se discerniam Deuses e  
 homens mortais em Mecona, com ânimo atento  
 dividindo ofertou grande boi, a trapacear o espírito  
 de Zeus: aqui pôs carnes e gordas vísceras com a  
 banha sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,  
 ali os alvos ossos do boi com dolosa arte Dispôs a  
 cobriu-as com a brilhante banha  
 (Hesíodo, *Teogonia*, vv. 521-541).

Assim, o suplício do titã serviu a dois propósitos posteriores: primeiro, serviu tanto para que aos humanos pudessem cozinhar o alimento para seus corpos, pois eles o comiam crus, e aos deuses foi oferecida a queima da gordura como uma oferenda que servisse de alimento para o espírito. Do mesmo modo, também serve para lembrar ao homem o poder do divino, isto é, os deuses eram imortais e poderosos, castigavam duramente a quem não cumprisse suas vontades. Além disso, aos mortais é também fadado o destino de vagar pelo submundo após sua morte, deixando claro que o homem é efêmero e jamais poderá se comparar a um deus. Por isso, o homem não poderia se esquecer de sua condição de mortal e, com isso, de serem *piedosos* para com os deuses, à humanidade caberia a eterna súplica e a reverência aos deuses, como no caso das hecatombes:

ἐκ πόλιος δ' ἄξοντο βόας καὶ ἴφια μῆλα  
καρπαλίμως, οἶνον δὲ μελίφρονα οἰνίζοντο, σῖτόν  
τ' ἐκ μεγάρων, ἐπὶ δὲ ξύλα πολλὰ λέγοντο.  
κνίσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι  
φέρων οὐρανὸν εἴσω.  
οἳ δὲ μέγα φρονέοντες ἐπὶ πτολέμοιο γεφύρας εἶατο  
παννύχιοι, πυρὰ δὲ σφισι καίετο πολλά.

Da cidade trouxeram bois e robustas ovelhas rapidamente; e providenciaram vinho doce como mel e pão das suas casas; recolheram também muita lenha, e ofereceram aos deuses imaculadas hecatombes. Os ventos levaram o aroma da planície até o céu, aroma agradável, mas que os deuses bem-aventurados não degustaram  
(Homero, *Iliada*, Canto VIII, vv. 545-550).

Desse modo, nos cantos da *Iliada*, encontramos a relação de reverência dos homens aos deuses, relação essa que perpassa o poema do início ao fim. Logo no Canto I, percebemos que são os desígnios de Zeus, juntamente com os de outros deuses, que geram o conflito no poema:

τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;  
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός; ὃ γὰρ βασιλῆϊ χολωθεὶς  
νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακὴν, ὀλέκοντο δὲ λαοί,  
οὔνεκα τὸν Χρῦσιν ἠτίμασεν ἀρητῆρα Ἀτρεΐδης; ὃ  
γὰρ ἦλθε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν

Entre eles qual dos deuses provocou o conflito?  
Apolo, filho de Leto e de Zeus. Enfurecera-se o deus  
contra o rei e por isso espalhara entre o exército uma  
doença terrível de que morriam as hostes, porque o  
Atrida desconsiderara Crises, seu sacerdote  
(Homero, *Iliada*, Canto I, vv. 8-12).

De fato, o conflito inicial foi dado pelo deus Apolo, que não aceitou o fato de seu sacerdote ser desonrado por Agamêmnon, trazendo inúmeros sofrimentos aos gregos: “αἰεὶ ἰδὲ πυρὰ ἰ νεκρῶν καίοντο θαμειαί”; traduzido como: “As piras dos mortos ardiam continuamente” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 52). Então, coube aos humanos se submeterem à vontade dos imortais, a eles restando apenas o culto, o medo e a reverência às divindades. Por essa razão, aos céus os humanos ofereciam as suas súplicas e as suas oferendas, tendo o cuidado para jamais desrespeitar os deuses e acabar tornando-se, assim, ímpios:

καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι λοιβῇ  
τε κνίσῃ τε παρατρῶπῳ ἄνθρωποι λισσόμενοι,  
ὅτε κέν τις ὑπερβῇ καὶ ἀμάρτη. καὶ γὰρ τε λιταί  
εἰσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο χολαί τε ῥυσαί τε  
παραβλῶπές τ' ὀφθαλμῷ, αἶ ῥά τε καὶ μετόπισθ'  
ἄτης ἀλέγουσι κιούσαι. ἦ δ' ἄτη σθεναρὴ τε καὶ  
ἀρτίπος, οὔνεκα πάσας πολλὸν ὑπεκπροθέει,  
φθάνει δὲ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν βλάπτουσαν  
ἀνθρώπους; αἱ δὲ ἑξακέονται ὀπίσσω

Com incensos, juramentos cheios de reverência,  
 libações e aroma do sacrifício os homens conseguem  
 propiciá-los, quando alguém erra ou transgride. Pois  
 as Preces são filhas do grande Zeus, coxas,  
 engelhadas e vesgas dos dois olhos, elas que seguem  
 sempre no encalço do Desvario. Mas o Desvario é  
 forte e veloz e por isso as ultrapassa de longe; lança-  
 se à frente delas por toda a terra para prejudicar os  
 homens. Mas as Preces mitigam por trás.  
 (Homero, *Iliada*, Canto IX, vv. 499-507).

Além dos doze deuses chamados de olímpianos, existiam também outras divindades como, por exemplo, as Musas. Segundo Hesíodo, na *Teogonia*, essas antigas deusas eram filhas de Mnemósine, que era uma titânide representante da memória, com o poderoso Zeus. Desse modo, as Musas, por serem filhas da Memória e daquele que tudo conhece, tanto entre o mundo dos deuses quanto dos homens, elas se tornaram responsáveis em trazer inspiração ao poeta, tornando-o uma espécie de veículo transmissor das palavras que elas lhe incitam no espírito. Assim, nos primeiros versos do canto inicial da *Iliada*, vemo-nas cantando a cólera de Aquiles por meio das palavras proferidas por Homero; argumento central da própria epopeia. Logo, “μῆνιν”, a palavra que inicia a epopeia, indica-nos uma paixão insana, que priva da racionalidade quem é tomado por ela.

Certamente, eram também as filhas de Zeus que poderiam dizer verdades como se fossem mentiras, tanto quanto poderiam dizer mentiras que se parecem verdades, isto é, elas representavam como o luminoso também poderia ser enganoso ao humano.

As Musas afirmam o que delas diz Homero (que *sabem* algo). Mas acrescentam mais: sabem não só anunciar coisas verdadeiras (*alethéa*), como também dizer *muitas* coisas *mentirosas* (*pseúdea pollá*). Na *Iliada*, o poeta declara, dirigindo-se às deusas, que elas presenciam e sabem tudo (*pánta*), por ter tudo visto; aqui, as Musas, dirigindo-se ao poeta, declaram que sabem sim, mas não simplesmente *pánta* - isto é, é preciso esclarecer que seu saber inclui coisas verdadeiras (*alethéa*) e coisas mentirosas (*pseúdea*) (Brandão, 2005, p.76).

Então, somente aos deuses era dada a clemência/inclemência em relação aos homens. Porquanto, haviam inúmeras relações estabelecidas entre ambos, homens e deuses. De outro modo, no universo sagrado dos gregos, além de haver o politeísmo, também existiam outras particularidades destoantes, pois os deuses olímpianos imortais, que habitavam o cume do Monte Olimpo, observavam os humanos e várias vezes desciam para se relacionar amorosamente com eles, gerando como fruto dessas ligações seres que traziam aspectos divinos e humanos, isto é, os semideuses, que combatiam junto com os humanos nas várias guerras travadas nesse período:

βὰν δ' ἵμεναι πόλεμον δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔχοντες;  
 Ἥρη μὲν μετ' ἀγῶνα νεῶν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη  
 ἡδὲ Ποσειδάων γαίηχος ἡδ' ἐριούνης  
 Ἑρμείας, ὃς ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσι κέκασται:  
 Ἥφαιστος δ' ἅμα τοῖσι κίε σθένει βλεμεαίνων  
 χωλεύων, ὑπὸ δὲ κνήμαι ῥώοντο ἄραιαί  
 ἐς δὲ Τρῶας Ἄρης κορυθαίολος, αὐτὰρ ἅμ' αὐτῷ  
 Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἡδ' ἅ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα  
 Λητώ τε Ξάνθος τε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη.

Para a guerra foram os deuses, de espírito dividido. Hera foi para a conglomeração das naus com Palas Atena e Posêidon, Sacudidor da Terra, e o Auxiliador Hermes, que a todos supera nas manhas do espírito. Hefesto foi com eles, exultando na sua força, coxeando; mas as pernas por baixo dele eram ágeis. Mas para os Troianos foram Ares do elmo faiscante, e com ele Febo da intonsa cabeleira e Ártemis a arqueira; e Leto e Xanto e Afrodite, a deusa dos sorrisos  
 (Homero, *Iliada*, Canto XX, vv. 31- 40).

Mesmo lutando na guerra e sangrando, os deuses eram imortais e poderosos, ao passo que os humanos eram relegados à vontade dos imortais, por isso aos homens restava serem piedosos aos deuses e o medo e a reverência às divindades. Diante disso, os deuses gostavam de serem cultuados, entretanto, eles agiam como queriam, de uma forma que parecia arbitrária para os mortais. Eles faziam com que seus desejos fossem cumpridos, e que suas vontades fossem atendidas e respeitadas, principalmente a de Zeus, que “é pai dos deuses e dos homens” (Sissa; Detienne, 1990, p. 29). Além disso, segundo Schüller (2004, p. 32) “[...] a vontade de Zeus não é absoluta. Ao lado dele há outras vontades. Zeus é potente, mas não é onipotente. Zeus é sábio, mas não é onisciente. Para manter a paz sempre ameaçada por divindades rivais, evitar conflitos desnecessários”.

Com o declínio da civilização grega, a adoração a Zeus e aos olímpianos foi se enfraquecendo, o culto aos vários deuses foi se extinguindo, aos poucos, até o ponto em que um único deus passou a ser cultuado. Surgiu, assim, a ideia de um Deus onipotente e onisciente, com o advento do Cristianismo como uma nova religião. O seu poderio e domínio envolveu várias sociedades e culturas, fazendo com que a religião monoteísta se sobreposse de forma gradual às religiões que veneravam vários deuses:

Fazer ou não fazer a partir dos gregos, a questão da existência dos deuses, de um Deus, coloca-se nesses termos, no seio de uma tradição que, primeiro politeísta e em seguida monoteísta, postula a exigência de justificar o ser em função da capacidade de agir. Ajo, logo existo: assim poderia enunciar-se a divisa dos deuses, fabricada pelos teólogos-pagãos e cristãos confundidos (Sissa; Detienne, 1990, p. 28).

Por conseguinte, a questão da existência de vários deuses ou de um único Deus nasce da necessidade do homem em refletir sobre a condição humana, sobre a natureza e sobre a sua existência. A divisa entre um Deus perfeito e deuses imperfeitos trouxe novos conceitos e perspectivas ao homem. Contudo, mesmo com novos caminhos e significações, muitas vezes o homem precisa refletir sobre o passado, buscando uma compreensão existencial mais aprofundada. Assim, o homem moderno trouxe para suas narrativas uma perspectiva em que as personagens ecoam vozes de um tempo mítico, que dialogam com uma inspiração divina, tal como o fez Rosa em *Grande Sertão: Veredas*. Seus personagens saem da racionalidade e da ciência e retornam a um tempo que não é cronológico, um tempo diferente ao que o homem moderno está acostumado, um tempo das origens de um sagrado que foi esquecido, da criação de uma sacralidade. Entretanto, o etéreo encontrado em Rosa não cultua vários deuses, mas faz reverência a um Deus *uno*. Assim, faz-se longas discussões ontológicas e metafísicas, enraizadas nas figuras do homem, de Deus e no seu oposto, o Diabo:

Deus não queira; Deus que roda tudo! Diga o senhor, sobre mim diga. Até podendo ser, de alguém algum dia ouvir e entender assim: quem sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do diá? Ou que Deus – quando o projeto que ele começa é para muito adiante, a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximo de Deus é em figura do Outro? Que é que de verdade a gente presente? Duvido dez anos (Rosa, 2003, p. 56).

Desde o início da narrativa, existe o questionamento sobre a figura do Diabo e de sua propagação do mal. Certamente, Messadié, em sua obra intitulada *História Geral do diabo*, afirma que durante a história do Ocidente, o período em que foi mais se discutiu e se debateu a dualidade entre Deus e o Diabo foi a Idade Média, com o surgimento do predomínio do poder da Igreja Católica que difundiu, entre várias outras coisas, que homens doentes com enfermidades incuráveis e até mesmo problemas neurológicos estavam possuídos pelo Diabo. Além disso, houve a propagação, também neste período, de um possível culto ao Diabo. Por isso, as discussões sobre essa figura acabam suscitando inúmeras questões, pensadas não só pela Filosofia ou a História das religiões, como também pela própria Arte e, em específico, a Literatura.

O estudioso tem em mente principalmente o período histórico ocidental, em que mais se foi discutido sobre o tema, ou seja, a Idade Média onde se predominou o monopólio do conhecimento nas mãos da Igreja Católica. Tal período fora marcado pela ampla divulgação da história do maligno em que mendigos, epiléticos, pessoas com distúrbios mentais eram tratados como possuídos pelo Diabo. Outro interessante ponto, que é salientado no início da obra, versa sobre a disseminação simbólica do culto ao Diabo. Enquanto para os europeus o maligno era simbolizado pela forma de réptil, geralmente em forma de cobra para outros povos, como para os astecas e

egípcios era símbolos do divino. Outro questionamento deriva do fato de que os povos como os Gregos e Romanos tinham conseguido passar suas crenças sem dar espaço à personificação do mal no Diabo (Rodrigues, 2014, p. 171).

Nessa perspectiva, o ser humano mudou as divindades que cultuava, principalmente no Ocidente, ao passar do culto a muitos deuses para um único. Entretanto, o aspecto místico continuou, assim como a crença no divino. Conforme a crença em Deus ganhou adeptos com o passar do tempo, o Diabo também passou a povoar o imaginário das pessoas, construindo-se, assim, toda uma mitologia em torno de sua figura. E um dos locais em que se propagou sua representação como uma força divina foi justamente no sertão brasileiro. O medo do inferno e de suas torturas eternas passou a assustar fortemente as pessoas de origem humilde, adentrando no folclore a partir de narrativas míticas e assustadoras. De acordo com Kathrin Rosenfield, o diabo, na obra *Grande Sertão: Veredas*, seria uma:

Categoria aparentemente teológica, reduzida no mundo moderno a expressões insignificantes ou até mesmo folclóricas (no nosso romance, os demônios domesticados do imaginário popular), o mal volta a tornar-se, na interrogação riobaldiana da matéria vertente, uma noção indispensável para pensar o ser e a condição humana, ao mesmo tempo que força sua entrada no universo dos conceitos plenamente filosóficos (Rosenfield, 2006, p. 212-3).

Por certo, a teodiceia existencial vivida pelo personagem Riobaldo insere várias discussões sobre o divino, em meio à aridez do sertão e à rudeza humana que luta para sobreviver, buscando explicar as atitudes boas e más daqueles homens em função de Deus e do Diabo.

### 3 A VINGANÇA DO HERÓI

A natureza humana é movida por afetos, suas ações são regidas por essas afeições que podem enaltecê-la ou destruí-la. Por conseguinte, não importa o preço que se pague por externar essas paixões. Desse modo, o filósofo Spinoza compreende que o ser humano é permeado por sentimentos que chegam de diferentes maneiras, com grande impacto ou de uma forma mais branda: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Spinoza, 2010, p. 253). Com isso em mente, entendemos que as paixões nos levam a sentimentos intensos, elas podem tirar o discernimento de alguém, fazendo com que a pessoa tenha rompantes de sentimentos extremos e muitas vezes devastadores em meio às suas emoções. Segundo Aristóteles, em seu livro *Retórica das Paixões*:

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não se possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a ira. E o mesmo acontece com as outras emoções.  
(Aristóteles, *Retórica das Paixões*, II, 1378a, 28-38)

Por certo, as paixões humanas nos levam a sentimentos impetuosos, violentos, fortes, nos quais o homem não pode raciocinar com lógica, e se torna capaz de qualquer ato ou atrocidade. Assim, o homem pode ser acometido pela ira intempestuosa, podendo desencadear uma necessidade posterior de se vingar. Por isso, a vingança pode ser definida como a vontade de fazer sofrer quem nos fez sofrer, da mesma maneira em que estamos sofrendo, com a mesma medida de dor:

Vamos admitir que a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso. Se a ira é isto, forçoso é que o iracundo se volte sempre contra um determinado indivíduo[...] e que seja por algum agravo que lhe fizeram ou pretendiam fazer, a ele ou a algum dos seus; além disso, toda a ira é acompanhada de certo prazer, resultante da esperança que se tem de uma futura vingança. De facto, existe prazer em pensar que se pode alcançar o que se deseja, o que lhe é manifestamente impossível, o irascível deseja o que lhe é possível. Por isso, razão tem para dizer sobre a ira: *que, muito mais doce do que o mel destilado, cresce nos corações dos homens* (Aristóteles, *Retórica das Paixões*, 1378a-1378b, 38-53, grifo na edição).

Na antiguidade, podemos encontrar, em algumas culturas, aspectos relativos à vingança, como, por exemplo, o código Hamurábi. Este que foi um conjunto de leis transcrito em um monumento monolítico, oriundo da Mesopotâmia. Nessas leis, consta a chamada lei de Talião, isto é, a lei do “olho por olho, dente por dente”, que induz a retaliação do inimigo com a mesma dor e na mesma medida em que ele a causou.

Do mesmo modo, dialogando com o código Hamurábi, encontramos no Antigo Testamento, no Livro dos Judeus, uma menção similar à lei de Talião. No livro de Êxodo, encontramos: “Mas se houver morte, então dará vida por vida. Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé. Queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe” (Bíblia, 2002, *Êxodo* 21, 23-25, p.78). De maneira análoga, encontramos: “Quando também alguém desfigurar o seu próximo, como ele fez assim lhe será feito. Quebradura por quebradura, olho por olho, dente por dente; como ele tiver desfigurado a algum homem, assim se lhe fará” (Bíblia, 2002, *Levítico* 24, 19-20, p.131).

Por fim, temos no livro de Deuteronômio: “O teu olho não perdoará; vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé” (Bíblia, 2002, *Deuteronômio* 19, 21, p.206). Logo, como podemos observar, a vingança era um tema bastante usual no mundo antigo.

Na Grécia antiga, existiam divindades específicas que representavam a vingança. Acreditava-se que *Némesis* era a deusa da vingança divina, enquanto as Erínias eram as divindades vingativas, isto é, que puniam os mortais e os crimes que envolvessem sangue derramado pelo próprio sangue; elas puniam, perseguiram e tiravam a sanidade de quem executasse tal crime. Assim, as Erínias eram seres nascidos de uma violência extrema, pois surgiram do sangue da castração de Céu: “ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι, / πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν / γείναιτ' Ἑρινῶς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας”; traduzido como: “Tantas gotas de sangue quantas escapuliram Terra a todas recebeu. Após os anos volverem-se, Gerou as Erínias brutais e os grandes Gigantes” (Hesíodo, *Teogonia*, vv. 183-5). Em conformidade com Hesíodo, o escritor Stephen Fry, em seu livro, *Mythos: As melhores histórias de heróis, deuses e titãs*, detalha o mito das Erínias:

Grandes gotas de sangue se formaram em torno da cena da castração de Urano. Desse sangue, do sangue que caiu da virilha destruída de Urano, emergiram seres vivos. Os primeiros a saírem do solo encharcado foram as ERÍNIAS: ALECTO (sem remorsos), MEGERA (rancor) e TISÍFONE (castigo). Talvez um instinto inconsciente de Urano tenha provocado o surgimento desses seres vingativos. Seu eterno dever, a partir do momento de seu nascimento ctônico - ou seja, de sua saída do solo -, seria punir os piores e mais violentos crimes: perseguir incansavelmente os culpados e só descansar quando eles tivessem pagado o preço completo e terrível. Armadas com açoites metálicos, as erínias esfolavam a carne dos ossos do culpado (Fry, 2018, p. 32).

Decerto, a vingança também existia na Grécia arcaica. Contudo, sua definição apareceu posteriormente, originada do latim *vindicare*, no qual nos deparamos com uma acepção do vingar carregado de uma noção de tirar desforra, de desafrontar(-se), desagravar(-se). Desse modo, encontramos algumas definições que, nos dicionários de português Aurélio e Houaiss, podem ser colocadas como: lavar por qualquer meio de ofensas, injúrias, prejuízos recebidos; punir, castigar, ou causar danos a alguém para pagar-lhe os danos praticados; reparar; ultrapassar, vencer; dominar e controlar (Houaiss, 2009).

Segundo Francis Bacon, em seu livro *Ensaio*, o conceito de vingança ainda persiste, mesmo com a existência de uma justiça: “A vingança é uma espécie de justiça selvagem, que quanto mais a natureza do homem corre, mais deveria ter a lei para acabar com isso: pois quanto ao primeiro erro, ele faz, mas ofende a lei” (Bacon, 2015, p. 35). Desse modo, podemos perceber que, desde os tempos antigos até à modernidade, a vingança tem sido uma prática entre os homens, seja por meio de incentivo dos deuses, ou mesmo por suas próprias ações.

### **3.1 Aquiles x Diadorim: Os heróis que destroem tudo no caminho**

À medida que lemos *Grande Sertão: Veredas* e *Iliada*, percebemos que os personagens Diadorim e Aquiles são motivados pela vingança estabelecida pela perda de um ente querido assassinado. Primeiro, temos, em *Grande Sertão: Veredas*, o personagem Joca Ramiro, pai de Diadorim, que foi morto por seus companheiros de batalha, ao passo que na *Iliada*, observamos o amigo e escudeiro de Aquiles, Pátroclo, que foi morto pelas mãos de seu maior adversário, Heitor. Conforme as narrativas seguem para seus desfechos, o ódio dos personagens é estabelecido e concretizado por meio de suas ações.

Desta maneira, Aquiles e Diadorim refletem o contexto de guerra no qual foram inseridos desde suas tenras idades. Com uma concepção bélica enraizada, os heróis moldaram sua personalidade e caráter em lugares onde a guerra perdurava, em uma cultura estabelecida e enraizada no indivíduo, cultura esta em que a violência era um conceito que permeava o meio ao ponto de ser considerada como natural entre os homens. Um exemplo dado na *Iliada*, no canto XI, mostra um dos guerreiros gregos, Eurípilo, sendo retirado às pressas por Nestor do campo de batalha, pois havia sido ferido de forma agressiva. Ele pede ajuda a Pátroclo para curá-lo, destacando o fato de que Pátroclo havia aprendido a aplicar fármacos com Aquiles que, por sua vez, havia aprendido com seu mestre, o centauro Quíron: “ὄν Χείρων ἐδίδαξε

δικαιότατος Κενταύρων”; traduzido como: “a quem ensinou Quíron, o mais justo dos centauros” (Homero, *Iliada*, Canto XI, v. 832).

É importante ressaltar que era comum aos heróis arcaicos a figura de um mestre que os treinasse, lembrando que um guerreiro grego deveria ser habilidoso, não somente com a espada e a lança, mas também com os fármacos e com a lira, tornando-se, assim, um guerreiro completo e hábil. Desse modo, Aquiles era considerado um guerreiro completo, letal para o inimigo, e competente em várias áreas do conhecimento, tudo graças ao treinamento que teve desde jovem com seu mestre. O fato dos conhecimentos militares de cura estarem presentes em diferentes gerações de personagens demonstraria certa naturalização da guerra.

Em *Grande Sertão: Veredas*, não encontramos nenhuma menção a um treinamento formal dado a Diadorim. Contudo, podemos remontar a uma fala de Diadorim para Riobaldo, no dia em que ambos se conheceram ao atravessar o rio São Francisco, quando ainda eram garotos. Neste episódio, Riobaldo mostrava-se apavorado em cruzar o rio impetuoso e repleto de animais agressivos, como a ariranha, que era conhecida também como “onça d’água”. Diadorim, no entanto, mostrava-se desde o início destemido, e pede simplesmente ao canoeiro que atravessasse. No outro lado da margem, Diadorim acaba esfaqueando sem piedade a coxa de um mulato pederasta, deixando claro a Riobaldo que ele era uma pessoa criada para ser valente, e isso fica claro na sua fala e na sua ação:

— “Você, meu nego? Está certo, chega aqui...” A fala, o jeito dele, imitavam de mulher. Então, era aquilo? E o mulato, satisfeito, caminhou para se sentar junto dele. Ah, tem lances, esses — se riscam tão depressa, o olhar da gente não acompanha. Urutu dá e já deu o bote? Só foi assim. Mulato pulou para trás, ô de um grito, gemido urro. Varou o mato, em fuga, se ouvia aquela corredoura. O menino abanava a faquinha nua na mão, e nem se ria. Tinha embebido ferro na coxa do mulato, a ponta rasgando fundo. A lâmina estava escorrida de sangue ruim. Mas o menino não se aluía do lugar. E limpou a faca no capim, com todo capricho (Rosa, 2003, p. 124).

Ao esfaquear o mulato, Diadorim mostrou que seu aprendizado era de forma empírica, na prática, não é citado treinamento formal que o ensinasse a ser jagunço, mas ele era incentivado pelo pai desde criança a ser destemido: “[...] — Você é valente, sempre? [...] — Sou diferente de todo o mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...” (Rosa, 2003, p. 125).

Em suma, Aquiles e Diadorim tiveram formas de aprender a serem os melhores guerreiros em combate. Com isso, percebemos que, desde jovens, diante de guerras longas, que não pareciam ter um fim, Aquiles e Diadorim acabaram tendo seus núcleos formadores de caráter oriundos de um contexto belicoso e violento. Por esse motivo, acabaram tendo o respeito

entre os outros guerreiros e de suas respectivas comunidades, destacando-se com qualidades imprescindíveis para vencer seus oponentes. Dentre muitas qualidades, podemos citar o fato de que eles tinham agilidade no campo de batalha, eram focados e sempre se preparavam para os combates, permanecendo firmes ao longo de todo o confronto, eram destemidos e não mostravam fraqueza diante do oponente.

Contudo, nenhum dos dois guerreiros mostrou aceitação com a morte daqueles que amavam, gerando a perda de empatia pelos facínoras de um amigo e de um pai, nutrindo, assim, uma necessidade de extermínio desses inimigos. Aquiles estabeleceu a cólera em sua mente, enquanto Diadorim também assume uma postura intensa de ódio em seus combates. Tanto Aquiles, quanto Diadorim, são consumidos por uma cólera descomunal. De acordo com Spinoza, ao tratar do conceito de ira, temos que: “A ira é o desejo que nos incita, por ódio, a fazer mal a quem odiamos” (Spinoza, 2010, p. 253). Entretanto, esse sentimento gerado pela ira dos dois heróis acaba despontando em um outro, a vingança, tão destrutiva quanto a cólera. Também, de acordo com Spinoza: “a vingança é o desejo que nos impele, por ódio recíproco, a fazer mal a quem, com igual afeto, nos causou dano” (Spinoza, 2010, p. 253).

A vingança não foi benéfica aos heróis, já que trouxe morte e devastação para ambos os lados, tanto para os aliados, como para seus rivais, que sofreram um número bem maior de baixas, já que foram dizimados sem nenhuma piedade. Essas vidas poderiam ser poupadas, caso Aquiles tivesse mostrado alguma piedade após a morte de Pátroclo e tivesse lutado apenas com Heitor, do mesmo modo que Diadorim e seus aliados tiveram que executar tantos jagunços, sem misericórdia, até o confronto final que resultou na morte de Hermógenes.

Ademais, percebemos, durante a narração de Riobaldo, a tristeza ao constatar a quantidade de valorosos combatentes que foram dizimados em uma longa guerra, referindo-se, por exemplo, aos “*judas*”, apelido dado a Ricardão e Hermógenes por terem executado Joca Ramiro pelas costas, como responsáveis, de certo modo, por tanta desgraça e morte:

Assim que, os de lá – os judas – não deviam de ser somente os cachorros endoidecidos; mas, em tanto, pessoas, feito nós, jagunços em situação. Revês – que, por resgate da morte de Joca Ramiro, a terrível que fosse, agora se ia gastar o tempo inteiro em guerras e guerras, morrendo se matando, aos cinco, aos seis, aos dez, *os homens todos mais valentes do sertão?* (Rosa, 2003, p. 378, grifo nosso).

Em vista disso, observamos também, nos versos iniciais da *Iliada*, a destruição que a guerra pode causar, ao ser mencionado pelo aedo o grande número de mortos, não só por parte dos gregos, mas também por parte dos inúmeros inimigos troianos e de seus aliados, que

desceram ao Hades pelas mãos de Aquiles, tendo em vista que este massacrava, sem piedade, qualquer oponente que cruzasse seu caminho durante seu estado de ódio e fúria:

μηὲν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην,  
ἣ μυρὶ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, πολλὰς δ' ἰφθίμους  
ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν  
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν

Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida  
mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus  
*e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades*, ficando  
seus corpos como presa para cães e aves  
de rapina [...]  
(Homero, *Iliada*, Canto I, vv. 1-4, grifo nosso)

Além de inúmeras mortes de homens que não mereciam, também não houve clemência por parte de Aquiles ao executar qualquer troiano, enquanto não encontrasse Heitor. Sua ira e violência eram tão grandes, que o herói chegou a exterminar não somente homens, mas também inúmeros cavalos dos troianos: “Τρῶας ὁμῶς αὐτοῦς τ' ὄλεκεν καὶ μώνυχας ἵππους”; traduzido como: “chacinava ainda os Troianos e seus cavalos de casco não fendido” (Homero, *Iliada*, Canto XXI, v. 521). Também percebemos o mesmo furor homicida em Diadorim, ao aniquilar os homens que mataram, de forma traiçoeira, seu pai Joca Ramiro. No momento de executar sua vingança, ele também não mostra clemência para com o inimigo, de tal modo que nem sequer os animais são poupados. Assim, observamo-no durante o episódio da invasão do bando de jagunços na casa de Hermógenes, logo após eles cruzarem pela segunda vez o Liso do Sussuarão: “[...] mas Diadorim concordou com os fatos, em armas, em frente. O que se matou e estragou – de gente humana e bichos, até boi manso que lambia orvalhos [...] De seguida, tocamos fogo na casa, pelos quinze cantos mortos” (Rosa, 2003, p. 531).

Contudo, Diadorim, apesar de alguns extremos, não costumava executar o inimigo sem que houvesse um bom motivo para isso, ele mostrava misericórdia com pessoas e com os animais, aparentando ser uma pessoa sensata e moderada em suas ações. Podemos citar como exemplo o caso do canibalismo entre os famintos jagunços, citado durante as narrativas de Riobaldo, no qual é possível perceber que, durante a privação de alimentos, as pessoas poderiam perder sua sanidade, chegando a, inclusive, momentos extremos. Um deles foi quando comeram uma pessoa achando que era um macaco, na primeira vez que atravessaram o Liso do Sussuarão; o único que não comeu a carne humana foi Diadorim. A mãe do cadáver ficou tão temerosa que, na hora da fome, também achou que ela mesma poderia virar comida, então Diadorim a protegeu: “Nós trouxemos aquela mulher, o tempo todo, ela temia de que faltasse outro decomer, e ela servisse. – ‘Quem quiser bulir com ela, que me venha!’ – Diadorim garantiu. –

‘Que só venha!’” (Rosa, 2003, p. 71). Nesse momento, Diadorim mostra compaixão com a mãe que sofria pela perda do filho e tinha medo também de virar alimento para os jagunços.

Já em Aquiles não há compaixão na batalha, mesmo quando não estava irado, sua atitude permanecia a mesma, continuava a derramar sangue desmedidamente, seus combates não davam chance ao oponente em ter vitória, pois sua destreza e perícia nas batalhas eram grandes em poderio. Como ele era um semideus, tendo total certeza de sua força e habilidade em batalha, o oponente não tinha formas de revidar de igual para igual: “ὥς ὑπ’ Ἀχιλλῆος μεγαθύμως μοναχες ἵπποι / στεῖβον ὅμο ὕνέκυάς τε καὶ ἰσπίδας: αἵματι δ’ ἄζων / νέρθεν ἅπας πεπάλακτο καὶ ἰντυγες αἰ ἵπερ ἰδίφρον”; traduzido como: “assim os cavalos de casco não fendido do magnânimo Aquiles pisaram tanto cadáveres como escudos, com todo o eixo do carro salpicado de sangue por baixo e os rebordos do carro” (Homero, *Iliada*, Canto XX, vv. 498-500).

Por certo, vemos a descrição de quanto o Pelida poderia ser violento e preciso nos combates em uma fala de Andrômaca, esposa de Heitor, quando esta descreve o fato de Aquiles ter matado todos os entes que ela amava:

‘ἦτοι γὰρ πατέρ’ ἀμὸν ἀπέκτανε δῖος Ἀχιλλεύς,  
ἐκ δὲ πόλιν πέρσεν Κιλικῶν εὖ ναιετάουσιν  
Θῆβα ὑψίπυλον: κατὰ δ’ ἔκτανεν Ἡετίωνα,  
οὐδέ μιν ἐξενάριξε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ,  
[...]  
οἳ δέ μοι ἐπτά κασίγνητοι ἔσαν ἐν μεγάροισιν  
οἳ μὲν πάντες ἰὼ κίον ἤματι Ἄϊδος εἴσω:  
πάντας γὰρ κατέπεφνε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς  
[...]

meu pai foi morto pelo divino Aquiles, que arrasou a  
cidadela bem habitada dos Cilícios, Tebas de altos  
portões. Assassinou Aécio, porém não o despojou  
das armas, por respeito a seu espírito  
[...]  
Quanto aos sete irmãos que eu tinha no palácio, todos  
eles num só dia desceram à mansão de Hades:  
matou-os a todos o divino Aquiles de pés velozes  
[...] (Homero, *Iliada*, Canto VI, vv. 414-7; 421-3).

No trecho acima, é possível perceber o temor sentido por Andrômaca, ao descrever como Aquiles matou, sem trégua, seus parentes. Contudo, não satisfeito em matar o rei e os sete príncipes, pai e irmãos de Andrômaca, Aquiles, então, arrasou toda a cidade de Tebas, cidade em que Andrômaca havia nascido. Decerto, Aquiles se mostra como amedrontador no campo de batalha, temido, mas também é um amigo leal e, por isso, sua dor ao perder Pátroclo assume grandes proporções. Sua agonia o consome, e a dor de ver assassinado alguém por quem tinha uma profunda amizade o leva a um estado de total descontrole. Segundo Assunção:

*philoi* (“amigos”), ou a *philotes*, designa na *Iliada* bem mais o compromisso de pertencimento a um grupo – no caso, o dos companheiros em armas (o exército, ou *laços*) –, expresso em atos que supõem reciprocidade e têm uma implicação ética comunitária, do que uma mera relação afetiva pessoal de “amizade”. O exemplo principal a ser comentado (mas em conjunção com o de Aquiles) – por sua importância para a intriga central do poema – é o de Pátroclo, caracterizado como *phóbos* (por sua solicitude) e “servidor” (*therapon*) de Aquiles, e cuja morte, como “substituto ritual” de Aquiles (ao vestir sua armadura e fúria guerreira), efetuará a retomada da *philotes* de Aquiles por seus companheiros de guerra (com seu retorno ao combate para vingar a morte do maior amigo), interrompida por sua funesta “cólera” (*ménis*) (Assunção, 2017, p. 01).

Por conseguinte, antes de Pátroclo encontrar a morte, temos, no canto XVI da *Iliada*, Aquiles dizendo palavras de incentivo para seu entusiasmado guerreiro e amado amigo, que acaba vestindo sua armadura escondido, conduzindo os cavalos imortais do Pelida e os mirmidões, sem saber que sua morte era certa nas mãos do troiano Heitor. Dessa forma, o poderoso Zeus já havia falado que era previsto o fim de Pátroclo, quando discutia com sua esposa e irmã Hera, ainda no canto XV. Por certo, Aquiles não imaginava que mandaria seu querido amigo para a morte:

Ἔκτορα δ' ὀτρύνῃσι μάχην ἐς Φοῖβος Ἀπόλλων,  
αὖτις δ' ἐμπνέουσι μένος, λελάθη δ' ὀδυνάων αἶ  
νῦν μιν τεύρουσι κατὰ φρένας, αὐτὰρ Ἀχαιοὺς  
αὖτις ἀποστρέψουσιν ἀνάκτιδα φύζαν ἐνόρσας,  
φεύγοντες δ' ἐν νηυσὶ πολυκλήϊσι πέσωσι  
Πηλεΐδης Ἀχιλῆος· ὃ δ' ἀνστήσει ὃν ἐταῖρον  
Πάτροκλο· τὸν δὲ κτενεῖ ἔγχεϊ φαίδιμος Ἔκτωρ

e que Febo Apolo incite ao combate Heitor, nele insuflando  
força, para que esqueça as dores que agora lhe atormentam o  
espírito e desvie de novo os Aqueus, provocando neles o  
pânico abjeto: na sua fuga tombaram junto das naus bem  
construídas do Pelida Aquiles, ele que enviará o seu  
companheiro Pátroclo, a quem matará depois com a lança o  
glorioso Heitor (Homero, *Iliada*, Canto XV, vv. 59- 65).

E assim Pátroclo foi para a guerra e não ouviu o pedido de Aquiles, que era somente o de afugentar os troianos das naus gregas. O amigo e guerreiro decidiu ir além, motivado em exterminar os troianos, tomou a frente dos exércitos gregos, perseguiu os inimigos até suas muralhas, onde foi parado pelo deus Apolo. O imortal o parou antes que adentrasse os muros, falou que ele não estava destinado a vencer a guerra, retirando toda a armadura que ele vestia, colocando-o, por conseguinte, à frente de Heitor. Ambos lutaram, mas ele acabou sendo derrotado e morreu pelas mãos do príncipe troiano:

Ἔκτωρ δ' ὥς εἶδεν Πατροκλῆα μεγάθυμο  
ἄψ' ἀναχάζομενον βεβλημένον ὀξείῃ χαλκῷ,

ἀγχίμολόν ῥά οἱ ἦλθε κατὰ στίχας, οὔτα δὲ δουρὶ  
 νιατον ἐς κενεῶνα, διὰ πρὸ δὲ χαλκὸν ἔλασσε:  
 δούπησεν δὲ πεσών, μέγα δ' ἥκαχε λαὸν Ἀχαιῶν

Só que quando Heitor viu o magnânimo Pátroclo retrocedendo,  
 golpeado pelo bronze afiado, atravessou as falanges para se  
 acercar dele e deu-lhe uma estocada com a lança no baixo-  
 ventre; a lança transpassou-o por completo.  
 Tombou com um estrondo e muito se entristeceu a hoste dos Aqueus  
 (Homero, *Iliada*, Canto XVI, vv. 818-822).

Assim como o guerreiro Pátroclo tombou em meio à luta, também tombou Joca Ramiro no romance rosiano. Por certo, o escudeiro de Aquiles morreu em meio aos seus conterrâneos, que fizeram de tudo para proteger seu cadáver de virar comida para os cães troianos, já que era uma prática comum o vencedor ficar com os pertences do derrotado. Heitor então ficou com a armadura de Aquiles, que Pátroclo vestia, e por pouco não conseguiu também os cavalos eternos de Peleu. Além disso, os guerreiros travam uma luta ferrenha e desgastante pelo cadáver, que se desenvolve durante todo o canto XVII, até que, por fim, conseguem arrastar o morto de volta para as naus gregas. Logo, Aquiles aparece gritando sem armadura, gritando e afugentando os troianos à sua frente. Caso não fosse o rei Menelau, o cadáver de Pátroclo teria ficado com os troianos:

οὐδ' ἔλαθ' Ἀτρέος υἱὸν ἀρηϊφίλον Μενέλαον  
 Πάτροκλος Τρώει δαμείς ἐν δηϊοτήτι.  
 βῆ δὲ διὰ προμάχων κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ,  
 ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῷ βαῖν' ὥς τις περὶ πόρτακι μήτηρ  
 πρωτοτόκος κινυρῇ οὐ πρὶν εἰδυῖα τόκιο:  
 ὥς περὶ Πατρόκλῳ βαῖνε ξανθὸς Μενέλαος.

Não passou despercebido ao filho de Atreu, Menelau dileto de Ares,  
 que pelos Troianos fora o Pátroclo subjugado na refrega.  
 Atravessou as filas dianteiras armado de bronze cintilante e pôs-se  
 de plantão por cima dele, como uma vaca que deu à luz pela  
 primeira vez, junto a sua vitela com lamentosos mugidos:  
 assim em volta de Pátroclo se colocou o loiro Menelau.  
 (Homero, *Iliada*, Canto XVII, vv. 1-6).

Por outro lado, o pai de Diadorim foi traído por amigos desonrados, e seu corpo foi impossibilitado de ter um funeral digno de um grande chefe jagunço, não sabemos sequer se ao menos a ele foi concedido algum ritual, como era costume no sertão. Podemos observar Riobaldo falar sobre acender uma vela para o companheiro Garanço, morto ao seu lado em um dos combates, e percebemos em suas palavras a frustração em não poder enterrar o amigo:

Mas não se deixa um cristão amigo deitar seu sangue no capim das feito um traste roto, caititú caçado. Peguei, com meus braços: não adiantava — era corpo. Ele estava defunto de não fechar boca — aí, defunto airado. Todo vejo, o sangue dele a môfos

cheirasse. Anda que vinham vô os mosquitos chupadores, e mosca-verde que se ousou, sem o zumbo friso, perto no ar. Porque os tiros. E nem um momento de vela acesa o Garanço não ia poder ter (Rosa, 2003, p. 231).

Dessa forma, até mesmo um companheiro jagunço era merecedor de uma vela, pois era um costume dado a um cristão, como cita Riobaldo, então imaginemos como seria o funeral de um líder como Joca Ramiro, sendo um jagunço valente e honrado. Percebemos, no contexto de prestígio dado ao pai de Diadorim, que ele morreu por ter em seu entorno algumas pessoas traiçoeiras e que não concordaram com suas ordens de comando, isto é, “Um homem de tão alta bondade tinha mesmo de correr perigo de morte, mais cedo mais tarde, vivendo no meio de gente tão ruim...” (Rosa, 2003, p. 314). Desta maneira, lê-se a frase que reflete o homicídio executado por seus companheiros e também chefes jagunços. A surpresa sentida por Riobaldo é passada ao leitor ao ouvir o momento da notícia da morte do chefe: “– ‘Mataram Joca Ramiro!...’” (Rosa, 2003, p. 311). Além disso, quando a notícia é detalhada, notamos o caráter injusto e traiçoeiro da morte do pai de Diadorim, assassinado por pessoas de sua própria confiança: “... diz-se que foi de repente, não esperava. Aquilo foi à traição toda. Morreram muitos, que estavam persistindo lealmente” (Rosa, 2003, p. 313).

Joca Ramiro levou três tiros pelas costas dados por amigos traidores e que antes foram aliados de inúmeras jornadas, Ricardão e Hermógenes, homens estes de total confiança de Joca Ramiro: “– ‘Riobaldo, onde é que você está vivendo com a cabeça? O Hermógenes é duro, mas leal de toda confiança. Você acha que a gente corta carne com quicé, ou é com colher-de-pau?’” (Rosa, 2003, p. 187). Em sua fala, Diadorim tenta justificar a brutalidade e rudeza de Hermógenes, acreditando sempre que se Joca Ramiro confiava nele, todos deveriam também ter total confiança, sem questionamentos, em seu caráter. Entretanto, Riobaldo, apesar das palavras de Diadorim, não consegue confiar em Hermógenes.

Deste modo, o chefe jagunço, Joca Ramiro, não teve um fim tão digno como aconteceu com o guerreiro Pátroclo, na *Iliada*, já que o corpo do herói grego acabou sendo velado por vários dias, e ainda houve jogos com premiações aos vencedores, tudo em sua homenagem. Em relação ao pai de Diadorim, no entanto, nem mesmo sabiam ao certo se seu corpo havia sido enterrado:

Que o Hermógenes e o Ricardão de muito haviam ajustado entre si aquele crime, se sabia. O Hermógenes distanciou Joca Ramiro de Só Candelário, com falsos propósitos, conduziu Joca Ramiro no meio de quase só gente dele, Hermógenes, mais pessoal do Ricardão. Aí, atiraram em Joca Ramiro, pelas costas, carga de balas de três revólveres... Joca Ramiro morreu sem sofrer. – “E enterraram o corpo?” – Diadorim perguntou, numa voz de mais dor, como saía ansiada. Que não sabia (Rosa, 2003, p. 314).

Por conseguinte, aos cadáveres, na *Iliada*, era comum que seus pertences virassem espólios de guerra. Dessa maneira, Heitor ficou com a armadura divina de Aquiles como espólio de combate, quis ficar também com os cavalos imortais do Pelida e, como já fora citado anteriormente, não foi vitorioso em ficar com o corpo de Pátroclo, não conseguindo atingir, assim, seu propósito.

Os gregos retornaram, com muito esforço, com os cavalos e com o corpo do amigo de Aquiles para as naus. A partir do momento que soube da morte de Pátroclo, Aquiles chorou desesperado e o seu clamor soou tão alto que sua mãe, Tétis, ouviu-o das profundezas do mar e veio de imediato consolá-lo. A dor dele, no entanto, não se aplicava. Sua mãe imortal sabia que seu filho não voltaria mais da guerra e nela encontraria o próprio fim, mas antes disso sabia que ele mataria Heitor:

νῦν δ' ἴνα καὶ σοὶ πένθος ἐνὶ φρεσὶ μυρίον εἴη  
 παιδὸς ἀποφθιμένοιο, τὸν οὐχ ὑποδέξαι αὐτίς  
 οἴκαδε νοστήσαντ', ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ θυμὸς ἄνωγε  
 ζῶειν οὐδ' ἀνδρεσσὶ μετέμμεναι, αἶ κε μὴ Ἔκτωρ  
 πρῶτος ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ τυπείς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσει,  
 Πατρόκλοιο δ' ἔλωρα Μενoitιάδεω ἀποτίσῃ.

Mas agora para que também a ti chegue a dor desmedida —  
 pelo filho morto, que nunca mais receberás de novo,  
 regressado para casa, visto que meu ânimo não me compele  
 a viver entre os homens e com eles coexistir, se primeiro  
*Heitor não perder a vida golpeado pela minha lança e*  
*pagar a espoliação de Pátroclo, filho de Menécio.*  
 (Homero, *Iliada*, Canto XVIII, vv. 88-93, grifo nosso).

Nesse momento, Aquiles desejou que Heitor sentisse a mesma dor que ele, não poupando nenhum troiano até ter tirado a vida do príncipe. Por isso, nos versos iniciais da *Iliada*, já nos é dito o resumo principal da narrativa que começa a atingir seu ápice no Canto XVIII.

Dentre os aqueus, como sabemos, o maior de todos era Aquiles (ἄριστον Ἀχαιῶν), a partir do qual a obra *Iliada* foi construída no intuito de celebrar seus feitos ensandecidos pela ira, deixando-se levar por paixões intensas e a pior dentre todas, a cólera e a obsessão por vingança devido à morte de seu amigo Pátroclo.

Em *Grande Sertão: Veredas*, a ira de Diadorim também foi intensa, seu desespero foi expresso a cada menção traiçoeira pela qual seu pai, Joca Ramiro, fora submetido. Uma diferença marcante entre os dois heróis é que o choro de Diadorim foi silencioso, afastado dos outros jagunços: “E aí o que vi foi Diadorim no chão, deitado de bruços. Soluçava e mordida o capim do campo. A doideira” (Rosa, 2003, p. 315), ou ainda:

E ele suspirava de ódio, como se fosse por amor; mas, no mais, não se alterava. De tão grande, o dele não podia ter aumento: parava sendo um ódio sossegado. Ódio com paciência; o senhor sabe? E aquilo forte que ele sentiu, ia se pegando em mim - mais não como ódio, mas em mim virando tristeza. [...] até que viesse a poder vingar o histórico de seu pai, ele tresvariar (Rosa, 2003, p. 46).

Assim como a dor da perda despedaçou Diadorim que, na mesma magnitude que amava, também odiava, de maneira similar a dor afligiu grandemente Aquiles. Nada o consolava e nem o fazia sair do propósito de infligir dor a quem matou seu ente querido; seu sofrimento só aumentava com os dias. Com isso, diante da dor, podemos observar que ambos pensavam fixamente apenas no ódio e na vingança: “εὔρε δὲ Πατρόκλῳ περικείμενον ὄν φίλον υἱὸν / κλαίοντα λιγέως· πολέες δ’ ἄμφ’ αὐτὸν ἑταῖροι / μύρονθ’· ἧ δ’ ἐν τοῖσι παρίστατο δῖα θεάων”; traduzido como: “Encontrou seu filho amado abraçado a Pátroclo, chorando em voz alta. À volta dele muitos camaradas choravam. No meio deles se posicionou a divina entre as deusas” (Homero, *Iliada*, Canto XIX, vv. 4-6).

O choro desconsolado de Aquiles refletiu, portanto, a maneira impetuosa que ele resolveu o conflito com os troianos. Por meio da descrição da cena, percebemos a forma frenética com que ele matava os troianos, um a um, até chegar a Heitor. Em contrapartida, a vingança de Diadorim foi demorada e desgastante. Assim como na *Iliada*, não é posta uma cronologia, mas no relato de Riobaldo fica claro que o tempo transcorrido foi longo, de tal forma que, em um dado momento, Riobaldo e Diadorim se questionam sobre manter ou não o propósito de vingança contra Hermógenes:

E o que Diadorim me disse principiou deste jeito assim: que perguntou, esconso, se eu queria aquela guerra completamente [...] Remeniquei: – “Uai, Diadorim, pois você mesmo não é que é o dono da empreita?!” [...] – “Riobaldo, hoje-em-dia eu nem sei o que sei, e, o que soubesse, deixei de saber o que sabia...” [...] E ele disse: – “Por vingar a morte de Joca Ramiro, vou, e vou e faço, consoante devo. Só, e Deus que me passe por esta, que indo vou não com meu coração que bate agora presente, mas com o coração do tempo passado... E digo...” (Rosa, 2003, p. 549).

Assim sendo, por um momento, Diadorim questionou sobre sua vingança, mas depois continuou com a certeza de que era seu dever como filho vingar a morte do pai. No entanto, algo o havia mudado em sua maneira de observar a vida e a si próprio, sendo tomado por uma ínfima dúvida se deveria ou não continuar com a mesma resolução.

Por certo, tornou-se uma sentença de morte para Aquiles voltar ao confronto, no intuito de vingar-se derramando o sangue dos troianos e de Heitor. Assim o presenciemos no discurso da mãe imortal: “Τὸν δ’ αὖτε προσέειπε Θέτις κατὰ δάκρυ χέουσα· / ὠκύμορος δὴ μοι τέκος ἔσσεαι, οἷ’ ἀγορεύεις / αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ’ Ἑκτορα πότμος ἐτοῖμος”; traduzido como:

“Respondendo-lhe assim falou Tétis, vertendo lágrimas: ‘Ai de mim, será rápido o teu destino, meu filho, pelo que dizes! Pois logo a seguir à de Heitor está a tua morte preparada’” (Homero, *Iliada*, Canto XVIII, vv. 94-6).

Do mesmo modo, em *Grande Sertão: Veredas*, a vida de Hermógenes teria um fim, e esse fim seria pelas mãos de Diadorim. Tal qual Aquiles, que conhecia o fato de que sua morte estava atrelada à de Heitor, assim também Diadorim e Hermógenes estavam fadados a confrontarem-se de um modo ou de outro. Entretanto, em *Grande Sertão: Veredas*, não havia nenhuma divindade imortal que previsse o destino certo do jagunço Diadorim.

Hermógenes, o filho do mercúrio infernal, ser bronco e misturado da matéria escura, que sobe a rua, e Diadorim, *dáimon* e luz divina, que a desce, até se engolfam no redemunho, nonada da ficção, e desapareceram para que da ausência surja a memória do narrador, Riobaldo (Hansen, 2013, p. 32).

Sob o mesmo ponto de vista, ambos os personagens foram consumidos por paixões desmedidas, irrefreáveis, numa potência de morte intensa. Por isso, foram guiados para uma prematura morte. Do mesmo modo, Diadorim foi privado de envelhecer ao lado de seu grande amor, Riobaldo, como também Aquiles não pode envelhecer ao lado de seu amigo Pátroclo. Desta maneira, Riobaldo teve que envelhecer com a dor da morte do seu inesquecível Diadorim. Logo, a deusa Tétis também teve que seguir com a dor da perda precoce do seu único filho. Portanto, heróis tão honrados como Aquiles e Diadorim, pessoas extraordinárias em suas façanhas, acabaram perdendo suas vidas no intuito de consumir suas vinganças.

### 3.2 Heitor x Hermógenes/Ricardão: O flagelo dos cadáveres

Na jornada dos homens só existe a certeza da brevidade de sua existência. Deste modo, encontramos os cadáveres de Heitor, na *Iliada*, e o de Ricardão/Hermógenes, em *Grande Sertão: Veredas*. Ao herói troiano Heitor foi dado o flagelo pelas mãos do semideus Aquiles, enquanto ao anti-herói Hermógenes foi dada a morte por meio de Diadorim, ao passo que Ricardão acabou sendo morto por Riobaldo.

No canto XXII da *Iliada*, deparamo-nos com o episódio o qual é descrita a morte de Heitor e os gritos de dor que vem da muralha de Tróia, pois seu velho pai, Príamo, grita ensandecido, enquanto a mãe, Hécuba, arranca os próprios cabelos no momento de desespero. Por certo, aos pés da vasta muralha de Tróia, Aquiles amarra os calcanhares do príncipe troiano e, por fim, o arrasta na frente de todos.

Aqui começa o suplicio em nome do cadáver de Heitor. Aquiles, no entanto, não se compadece em nenhum instante de seu adversário, levando-o, por fim, ao acampamento dos Mirmidões. Durante vários dias, ele arrastou o corpo de Heitor ao redor do túmulo de Pátroclo, sem descanso e sem piedade, na ânsia de dilacerar o cadáver e na esperança de minimizar sua dor e honrar o amigo muito querido.

Contudo, existe um único momento de compaixão do Pelida para com o inimigo, e esse momento é descrito com riqueza de detalhes nos mostrando o quanto até alguém desmedido pode se compadecer diante da dor do outro. Esse momento se apresenta no episódio em que o rei Príamo se ajoelha humildemente diante dos pés de Aquiles e o suplica pelo corpo de seu filho amado:

ὅς δέ μοι οἶος ἦν, εἴρυτο δὲ ἄστυ καὶ αὐτούς, τὸν  
 σὺ πρόην κτεῖνας ἀμυνόμενον περὶ πάτρης  
 Ἑκτορα: τοῦ νῦν εἵνεχ' ἰκάνω νῆας Ἀχαιῶν  
 λυσόμενος παρὰ σεῖο, φέρω δ' ἀπερείσι' ἄποινα.  
 ἀλλ' αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον  
 μνησάμενος σοῦ πατρός: ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ,  
 ἔτλην δ' ὅ' ἴ οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος,  
 ἀνδρὸς παιδοφόνου ποτὶ στόμα χεῖρ' ὀρέγεσθαι.

E o único que me restava, ele que sozinho defendia a cidade e o povo, esse tu mataste quando ele lutava para defender a pátria: Heitor. Por causa dele venho às naus dos Aqueus para te suplicar; e trago incontáveis riquezas. Respeita os deuses, ó Aquiles, e tem pena de mim, lembrando-te do teu pai. Eu sou mais desgraçado que ele, e aguentei o que nenhum outro terrestre mortal aguentou, pois levei à boca a mão do homem que matou o meu filho.  
 (Homero, *Iliada*, Canto XXIV, vv. 499-506, grifo nosso).

Neste momento, Aquiles se lembra de seu pai, Peleu, que era um homem de idade e teria que conviver também com a dor de perder seu único filho. Logo, Aquiles sabia, no momento de seu retorno e confronto com Heitor, que sua sentença de morte também estava decretada, que não seria sepultado em sua terra natal, nem alcançaria a imortalidade de sua mãe, tendo consciência também que não teria seu velho pai para coordenar os ritos fúnebres à altura de seus feitos enquanto melhor guerreiro entre os argivos.

Por certo, seu compadecimento pelo pai de Heitor deriva-se do fato de perceber a dor que seu próprio pai também sentiria quanto ele morresse em território estrangeiro. Assim, na atitude honrada do rei Príamo, Aquiles vê o próprio pai e também a si mesmo, pois em si também residia a dor de se despedir de seu maior amigo.

No entanto, essa atitude de Aquiles foi posterior, pois no ápice de seu sofrimento, ele cumpriu todas as promessas feitas diante do cadáver de Pátroclo. Por isso, deparamo-nos com

o fim dado por Aquiles aos doze guerreiros troianos que haviam sido trazidos do campo de batalha como um sacrifício em honra do cadáver. Sua decisão até então era que o corpo de Heitor fosse deixado para ser comido pelos cães, de maneira desonrosa e da mesma maneira que Heitor havia ameaçado fazer com Pátroclo:

‘χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι:  
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ παροιθεν ὑπέστην,  
δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθυμῶν υἱέας ἐσθλοὺς  
τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει: Ἔκτορα δ’ οὐ τι  
δώσω Πυραμίδα πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν.

“Saúdo-te, ó Pátroclo, também agora na mansão de Hades.  
Todas as coisas eu cumprio que antes te prometi: doze  
nobres filhos dos magnânimos Troianos, contigo a todos o  
fogo devorará. Porém não darei  
Heitor Pirâmide ao fogo para ser comido, mas sim aos cães.”  
(Homero, *Iliada*, Canto XXIII, vv. 179-183).

Desta maneira, Aquiles cumpriu sua vingança, pois além de matar o príncipe troiano, ele queria privar seu corpo dos ritos fúnebres (direito que era dado aos mortos na cultura grega). Era inconcebível, diante dos deuses e dos homens, que a um morto não fossem realizados os rituais funerários adequados, de modo a guiar sua alma até o submundo. Em outras palavras, na medida em que Aquiles se negava a garantir o direito dos troianos em sepultar o corpo de Heitor, ele cometia um ato abominável, ou seja, uma *hybris*.

De acordo com Donald Schüler, os guerreiros de Homero amavam a vida, por isso mesmo eram homens tão belicosos, pois com a proximidade da escuridão, a luz resplandecia em sua plenitude. Deste modo, eles combatiam durante o dia, mas mesmo à noite, eles brilhavam. No entanto, era deixado claro que o aspecto luminoso em si era atribuído aos imortais, não aos heróis. Por mais que lutassem, por mais corajosos que fossem, a eles o fim certo seria a escuridão do submundo:

Como se vê, o que importa para Homero é a matéria e a vida na matéria, a existência além do túmulo não merece o nome de vida. O poeta está longe de chamar de bem-aventurada essa precária existência. Essa ideia não surpreende se as relacionarmos com o que ensinam os filósofos jônicos. Os pensadores da Jônia não distinguem um princípio material e outro espiritual. Consideram a natureza (*physis*), um todo, este todo é material e vivo. Não lhes ocorre a existência da vida sem matéria. O material é vivo, é divino, é eterno. Nenhum destes atributos subsiste por si só, são todos aspectos da *physis*, a totalidade de tudo quanto é (Schüler, 2004, p. 34).

Aquiles, ao vingar-se de Heitor, massacrou inúmeros guerreiros pelo caminho, privando-os da luz, jogando-os na escuridão, colocando-os em um lugar com a ausência de luz. Assim, o guerreiro homérico, apesar de estar em um contexto atrelado à dor, à morte e à

destruição, preza pela vida e por suas pequenas importâncias, como a oportunidade de viver mais uma aurora, mesmo com tantas perdas de amigos queridos para os inimigos.

A crueldade da fúria de Aquiles se mostra no grande número de almas por ele enviadas ao Hades, privando os heróis da luz e da vida onde unicamente se pode ser feliz. O que resta deles e a parte mais importante (autos) é a presença de cães e de aves. O grande número de mortos impossibilita serem devidamente guardados todos em sepulturas. A crueza de Aquiles condena a vagarem sem abrigo, almas insepultas, depois de suportarem os pesados trabalhos da guerra (Schüler, 2004, p. 34).

Assim como Aquiles levou muitas almas ao submundo em sua necessidade de dizimar Heitor, também o fez Diadorim em sua sede de vingança. Tal como as antigas Erínias, Diadorim repetia: “Matar, matar, sangue manda sangue...” (Rosa, 2003, p. 46). Constatamos, desse modo, que quando Riobaldo pergunta se acaso houve muitos mortos na última batalha, a resposta é: – “Mortos, muitos?” – ‘Demais...’” (Rosa, 2003, p. 613).

Contudo, assim como aconteceu ao corpo de Heitor, que foi abandonado e deveria servir de alimento aos animais, se acaso os deuses não intervissem em proteger o cadáver e mantê-lo intacto de toda a violência praticada em arrastá-lo todos os dias pelo semideus, em *Grande Sertão: Veredas*, os corpos dos “judas” foram largados ensanguentados na terra de modo indigno e sem qualquer direito a um sepultamento. Quando é travada a primeira batalha decisiva, vemos a queda do primeiro “judas” pelo grupo de jagunços chefiados por Riobaldo:

Ele não deu resposta. Daí: – “Pau de fogo, minha gente!” – eu procedi. Pipocaram. Durante o que, a cafua começava nas últimas. Mas de dentro ninguém não ripostou; nem um tiro, nem. Ele estava morto? Não tinha munição? Esperei engolir em seco três vezes. Daí, gritei: – “Seu Ricardão, o senhor se saia!...” E ele, no esquisito, respondeu: – “Vou sair!” – com um grito natural. Enérgico, para o meu povo, eu ordenei muita paz. E o todo silêncio. Espiei (Rosa, 2003, p. 573).

Nesse momento, fica clara a desigualdade entre os envolvidos no conflito, pois Ricardão não estava armado, estava derrotado e se entregou, mas Riobaldo não mostrou misericórdia para com o inimigo, deixando claro que Ricardão não teria direito a um julgamento justo.

Como Joca Ramiro havia feito com Zé Bebelô, ele simplesmente o executa, sem demora, com único tiro: “Só fiz fim: num triste-guarete: atirei, só um tiro. O Ricardão arriou os braços e deu no meio do corpo, em bala varado. [...] Se deitou, conforme quase não estivesse sabendo que morria” (Rosa, 2003, p. 574). Logo, Riobaldo, com essa ação, mostra que tinha aprendido a lei de seus inimigos, ou seja, a matar sem piedade. Além do mais, ele também não quis que Diadorim entrasse em um confronto direto com o inimigo. Então, com um único tiro, Riobaldo concretizou uma parte da vingança prometida ao companheiro Diadorim, mas a vingança só foi

completa quando deixaram o morto exposto ao relento, sem direito a ter sequer o corpo recoberto pela terra: “– ‘Não enterrem este homem!’” (Rosa, 2003, p. 574).

Do mesmo modo que aconteceu em Troia, quando Aquiles deixou o corpo de Heitor para ser comido pelos animais, também ficou o corpo de Hermógenes, que foi deixado para as aves de rapina e para apodrecer no sol do sertão, sem direito a um enterro digno:

Como estavam indo abrir aquele quarto, trazendo do corredor a mulher do Hermógenes. Ela visse. – *A senhora chegue na janela, dona, espia para a rua...* – o que João Concliz falou. Aquela mulher não era maligna. – *A senhora conhece, dona, um homem demasiado, que foi: mas que já começou a feder, retalhado em virtude do ferro...* Aquela mulher ia sofrer? Mas ela disse que não, sacudindo só de leve a cabeça, com respeito de seriedade. – *Eu tinha ódio dele...* – ela disse; me estremecendo (Rosa, 2003, p. 613).

Hermógenes não recebeu nenhum ritual fúnebre quando chegou ao seu fim, de fato, só recebeu o desprezo da única pessoa que o tinha como família, sua esposa. Sua morte, na realidade, mostrou o quanto ele era odiado por todos, tendo ocorrido com requintes de selvageria, tal como um animal, já que em vida, ele se mostrara uma pessoa perversa e que se divertia em fazer os outros sofrerem:

[...] Hermógenes: desumano, dronho nos cabelos da barba... Diadorim foi nele... Negaceou, com uma quebra do corpo, bambeou... E eles sonharam e baralharam, terçaram. De supetão... e só... E eu estou vendo! Recheio, aquilo rodou, encarniçados, roldão de tal, dobravam para fora e para dentro, com braços e pernas andando, como quem corre, importações... [...] Cortavam toucinho debaixo de couro humano, esfaquearam carnes. [...] e vi as costas do homem remando, no caminho para o chão, como porco sapecado e raspado [...] – mire e vi – o claro claramente: aí Diadorim cravar sangue em Hermógenes... ah, cravou – no vão – e ressentir o alto esguicho de sangue: porfiou para bem matar! (Rosa, 2003, p. 610-611).

Ao final, parecia que Hermógenes perdera todos os traços de sua humanidade, sendo comparado a um porco, e sua morte foi descrita da mesma forma grotesca e bizarra que se executa esse animal. Assim foi feito com Hermógenes, que sangrou, sapecado, rapado, cortado o toucinho, tudo na faca, no ritual similar que é feito com um suíno no sertão, ou seja, acontece aqui uma espécie de transformação lenta e gradual durante a narrativa, pois em vários trechos Riobaldo compara Hermógenes a um animal com adjetivações: “deu barulho na goela, qual um rosno” (Rosa, 2003, p. 135), “o ser de uma irara, com seu cheiro fedorento” (Rosa, 2003, p. 134), “Ele estava caranguejando lá” (Rosa, 2003, p. 197), “aquele homem era danado de tigre” (Rosa, 2003, p. 225), “Cão, que ele” (Rosa, 2003, p. 227), “Aquele homem fazia frio, feito a caramujo de sombra” (Rosa, 2003, p. 229), “homem atilado, cachoral” (Rosa, 2003, p. 230), “e soltou um rinchado zurro” (Rosa, 2003, p. 231), “como cão que consome raivas” (Rosa, 2003,

p. 298). Percebemos, então, o processo de animalização do indivíduo, que no percurso da narrativa, se torna cada vez mais selvagem.

Em relação à *Iliada*, também encontramos inúmeros versos que comparam pessoas a animais, no entanto, as comparações têm mais o propósito de enaltecer, diferente do que acontece com Hermógenes, cujas comparações com os animais geralmente o diminuem enquanto ser humano. Por certo, podemos observar comparações zoomorfizadas na *Iliada*, sendo utilizadas, por exemplo, com Heitor: “ὥς δ' ὅτε νεβρὸν ὄρεσφι κύων ἐλάφοιο δίηται”; traduzido como: “Tal como quando nas montanhas o cão espanta um gamo de veado” (Homero, *Iliada*, Canto XXII, v. 189); “ὥς δ' ἐδράκων ἐπ' ἰχθὺν ἥρπτερος ἄνδρα μένησι”, traduzido como: “Tal como a serpente da montanha aguarda na toca um homem” (Homero, *Iliada*, Canto XXII, v. 93), “οἶμησεν δ' ἄλκιος ὥς τ' αἰετὸς ὑψιπετής”, traduzido como: “reunindo as suas forças, lançou-se como a águia de voo sublime (Homero, *Iliada*, Canto XXII, v. 308).

Outra diferença marcante entre Hermógenes e Heitor é o fato deste último ser nobre, amado e respeitado, tanto por seu povo, como por sua família. De fato, o príncipe era o homem mais valoroso de Troia, pois ele protegeu os que amava e era o maior protetor da muralha. O significado de seu nome já denota quem ele era, isto é, o guardião, o governante, e sua etimologia passou também para o nome de seu filho, Astíanax, nome este que representava mais um epíteto para o nome do próprio Heitor:

Astyanax não é nada mais que um epíteto de Heitor que tornou-se o nome de seu filho [...] Para os antigos, *Héktor* não é nada mais que uma variante de *eleitor*, “que sustenta, que possui, governa” [...] Safo emprega este nome como epíteto de Zeus, e é, pois, precisamente aí que Heitor “afirma ser o filho”. Heitor é o descendente de Zeus, do qual ele recebe um epíteto como nome próprio: tanto melhor se ele se chama mesmo assim enquanto “possuidor” da própria cidade de Tróia (Svenbro, 1988, p. 82-83).

Sendo o nome de Heitor da mais alta nobreza, de uma genealogia que remete aos deuses, a etimologia de Hermógenes também remete a uma origem divina, e ao contrário do que acontece com sua descendência, que não é citada na obra de Rosa, seu nome, no entanto, evoca o nome do deus Hermes, significando, portanto, “aquele nascido de Hermes”, segundo Ana Maria Machado: “Ele é só Hermógenes, gerado do ermo [...], filho da solidão, filho do comércio, da troca, do pacto” (Machado, 2013, p.73). De fato, uma das atribuições do deus Hermes era levar as almas ao submundo, assim como Hermógenes fez com inúmeras pessoas no sertão. Além disso, uma das particularidades desse deus era enganar, mentir, trapacear, do mesmo modo como o fazia Hermógenes. Outro fator pertinente é que Hermógenes não tinha uma genealogia clara, o seu nome completo só é dito uma única vez na obra. Ele também não era rico, não tinha nobreza e era desprovido de beleza.

Na Grécia antiga, contudo, era importante e relevante a beleza física do guerreiro. Por isso, Heitor era um *kalòs kai agathós*, isto é, um combatente belo e bom, assim como a grande maioria dos guerreiros descritos em Homero. Em contrapartida, Hermógenes, por ser de um aspecto assustador, causava asco nas pessoas próximas, além de, como já vimos, trazer em suas ações aspectos como a mentira e a enganação, pontos estes que o contrapõem à nobreza de Heitor:

Hermógenes: ele estava de costas, mas umas costas desconformes, a cacunda amontoava, com o chapéu raso em cima, mas chapéu redondo de couro, que se que uma cabaça na cabeça. Aquele homem se arrependia de não ter pescoço. As calças dele como que se enrugam demais da conta, se enfolipavam em dobrados. As pernas, muito abertas; mas, quando ele caminhou uns passos, se arrastava – me pareceu – que nem queria levantar os pés do chão (Rosa, 2003, p. 132-3).

Outro fator significativo, que evidencia a diferença entre Heitor e Hermógenes, é o fato de que Hermógenes era conhecido por ser violento, agir com frieza e crueldade com seus inimigos: “Mas o Hermógenes era fel dormido, flagelo com frieza” (Rosa, 2003, p. 186), ao passo que o príncipe Heitor era um homem justo, piedoso aos deuses, amava sua mulher e filho, e tinha nobreza até no caráter.

Como podemos ver, tanto Heitor quanto Hermógenes foram talhados nas batalhas que travaram, cresceram e se destacaram como líderes, eram seguidos por muitos. No entanto, enquanto Hermógenes foi se revelando desonroso durante a narrativa, com Heitor acontece o contrário, pois mesmo na morte ele permanece honrado e enaltecido por seus feitos. Assim sendo, ambos sofreram a vingança de dois heróis, Aquiles e Diadorim, que não se sentiram vingados enquanto não livraram o mundo de seus inimigos, porém suas jornadas podem ser analisadas sob um ponto de vista oposto, já que Heitor se constrói na narrativa como um herói, enquanto o outro se mostra como um elemento contrastante de ódio e repúdio.

### 3.3 Aquiles x Hermógenes: a vingança dos desonrados

Na *Iliada*, no Canto I, deparamo-nos com o grande desentendimento entre Aquiles e Agamêmnon, afinal a narrativa na qual o poema se centra pode ser dividida em três grandes partes, a saber: o rapto de Helena, esposa do rei Menelau, pelo príncipe troiano Páris, fato este que gerou a guerra; a desavença de Aquiles com Agamêmnon, que fez com que Aquiles se afastasse do conflito; e a última que seria o retorno de Aquiles de forma violenta para o campo de batalha. Entretanto, aqui iremos nos restringir ao conflito entre Aquiles e Agamêmnon.

Os dois brigam na assembleia de reis devido ao fato de o líder dos aqueus, usufruindo de seu privilégio como comandante dos outros *basiléus*, acaba por fazer uma grande desonra a Aquiles, tomando-lhe Briseida, que seria um espólio de guerra que havia ficado sob o poder de Aquiles. Vale salientar que a honradez do guerreiro antigo também é mostrada por meio da exaltação dos prêmios que ele recebe como espólio durante as batalhas, como um símbolo de sua coragem e bravura ao derrotar o inimigo. Assim, o semideus, como represália ao rei e também como uma forma de vingança, afasta-se da guerra, recusando-se a lutar enquanto não tivesse a honra restaurada pela afronta de Agamêmnon.

Em *Grande Sertão: Veredas*, por sua vez, os jagunços Hermógenes e Ricardão sentem-se irados e desonrados pelo maior chefe jagunço, Joca Ramiro, durante o julgamento do prisioneiro Zé Bebelo, pois para os dois líderes jagunços, a única punição que o prisioneiro poderia receber era a tortura e a morte. Por certo, Ricardão argumenta que Zé Bebelo veio de outra parte do país, com vários soldados, a mando do governo, e sem justificativa pessoal resolveu atacar os jagunços, gerando vários prejuízos financeiros aos bandos, além disso, os confrontos gerados por Zé Bebelo haviam prendido vários jagunços e inutilizado outros:

Agora, eu sirvo a razão de meu compadre Hermógenes: que este homem Zé Bebelo veio caçar a gente, no Norte sertão, como mandadeiro de políticos e do Governo, se diz até que a soldo... A que perdeu, perdeu, mas deu muita lida, prejuízos. Sérios perigos, em que estivemos; o senhor sabe bem, compadre Chefe. Dou a conta dos companheiros nossos que ele matou, que eles mataram. Isso se pode repor? E os que ficaram inutilizados feridos, tantos e tantos... Sangue e os sofrimentos desses clamam. Agora, que vencemos, chegou a hora dessa vingança de desforra. A ver, fosse ele que vencesse, e nós não, onde era que uma hora dessas a gente estava? Tristes mortos, todos, ou presos, mandados em ferros para o quartel da Diamantina, para muitas cadeias, para a capital do Estado. Nós todos, até o senhor mesmo, sei lá. Encareço, chefe. A gente não tem cadeia, tem outro despacho não, que dar a este; só um: é a misericórdia duma boa bala, de mete bucha, e a arte está acabada e acertada. Assim que veio, não sabia que o fim mais fácil é esse? Com os outros, não se fez? Lei de jagunço é o momento, o menos luxos (Rosa, 2003, p. 283-4).

Para Ricardão, o derramamento de sangue de seus companheiros jagunços não poderia ficar impune, além disso, se fosse Zé Bebelo a vencer, ele teria executado a maioria dos jagunços e os que restassem seriam enviados para uma prisão. No entanto, para Hermógenes, eles deveriam torturar, e somente depois executar Zé Bebelo:

— Cachorro que é, bom para a faca. O tanto que ninguém não provocou, não era inimigo nosso, não se buliu com ele. Assaz que veio, por si, para matar, para arrasar, com sobejidão de cacundeiros. Dele é este Norte? Veio a pagamento do Governo. Mais cachorro que os soldados mesmos... (Rosa, 2003, p. 279-281).

Ao colocar seus argumentos, Hermógenes deixa claro que se sentia desrespeitado por Zé Bebelo, sendo seu direito como jagunço matá-lo. Então, para trazê-lo de volta ao consenso

de haver julgamento para o prisioneiro, Joca Ramiro cita uma das leis dos jagunços: “— Mas ele não falou o nome-da-mãe, amigo...” (Rosa, 2003, p.281). Com isso em mente, percebe-se que embora Joca Ramiro coloque racionalmente argumentos que validam o julgamento de Zé Bebelo, Ricardão e Hermógenes continuam a discordar, ou seja, eles não se conformam com a decisão inesperada tomada por Joca Ramiro de libertar o prisioneiro, o que faz com que eles desejem se vingar do chefe jagunço, levando-os a traí-lo e executá-lo, iniciando, assim, outro grande confronto permeado de vingança e traição.

Enquanto isso, na *Iliada*, existe um código de honra entre os reis, no qual é estabelecido um contrato social e verbal que precisa ser respeitado por todos, já que todos pertencem à realeza e têm, portanto, direito de se expressar como iguais durante uma assembleia. Logo, ao se expressar na assembleia, o rei Agamêmnon diz aos outros reis presentes que ele não queria devolver a sua escrava Criseida ao sacerdote de Apolo porque seria um grande desrespeito e desonra à sua figura como líder grego e como guerreiro, entregar seu espólio de guerra, a escrava Criseida, que era seu prêmio de guerra, dado por outros gregos a ele por seus feitos em batalha.

É válido ressaltar que o código de honra oral estabelecido entre eles dava direito, após vencerem os inimigos, a cada um dos reis a se apropriarem e repartirem entre si a pilhagem dos bens adquiridos, isto é, dentre as apropriações dos bens do inimigo também haviam as mulheres que comumente tornavam-se escravas dos vencedores. Desse modo, o derrotado, para reaver a pessoa tomada como espólio, deveria pagar um valor que correspondesse ao bem que estaria sendo devolvido, assim o pai de Criseida ofereceu inúmeros tesouros ao rei Agamêmnon, embora ele tenha se recusado a devolvê-la aos braços de seu pai.

O aflituoso pai, como sacerdote do deus Apolo, clama, então, pela divindade para que interceda por ele e se vingue da afronta cometida pelos gregos. O deus então desce do Olimpo e começa a executar sem piedade os gregos com suas flechas. Por esse motivo, os aqueus sofrem um grande flagelo em suas naus, não morrendo de forma nobre nos combates, como era esperado, mas descendo ao Hades pelas mãos de uma divindade vingadora. Aquiles, por sua vez, tenta interceder para que Agamêmnon aja de forma coerente e que se compadeça das inúmeras mortes dos guerreiros gregos. No entanto, o rei Agamêmnon se recusa a entregar sua escrava e, assim, fica desonrado. De modo inesperado, ele toma então a decisão de confiscar para si o espólio de guerra de Aquiles, a escrava Briseida, fazendo com que o melhor guerreiro grego se sentisse desonrado e humilhado diante de todos os demais reis.

Conforme acontece na *Iliada*, em *Grande Sertão: Veredas*, Ricardão e Hermógenes apelam a Joca Ramiro para que entregue Zé Bebelo, afim de que eles possam executá-lo sem julgamento: “– Acusação, que a gente acha, é que se devia de amarrar este cujo, feito porco. O sangrante... Ou então botar atravessado no chão, a gente todos passamos a cavalo pela riba dele – a ver se vida sobrava, para não sobrar!” (Rosa, 2003, p. 279). Ademais, em uma cultura desprovida de leis governamentais como a dos jagunços, era comum a execução do inimigo após os confrontos.

Com essas palavras, Hermógenes espera que Zé Bebelo morra, já que ele havia procurado uma guerra desnecessária com os jagunços e ainda andava com o governo, submetendo-se às suas leis. No entanto, Zé Bebelo clama por um julgamento justo, no qual fossem apontadas as acusações que havia contra ele. Ao escutar o apelo, Joca Ramiro faz um julgamento imparcial, sem atrelamento de vingança. Então, no transcorrer dos discursos dos chefes jagunços são citadas as únicas leis orais estabelecidas entre eles, que são:

– “Crime?... Não vejo crime. É o que acho, por mim é o que declarou com a opinião dos outros não me assopro. Que crime? Veio guerrear, como nós também. Perdeu, pronto! A gente não é jagunços? A pois: jagunço com jagunço – aos peitos, papos. Isso é crime? Perdeu, rachou feito umbuzeiro que boi comeu por metade... Mas brigou valente, mereceu... *Crime, que sei, é fazer traição, ser ladrão de cavalos ou de gado... não cumprir a palavra...*” (Rosa, 2003, p. 282, grifo nosso).

Assim sendo, as leis soberanas dos jagunços eram não trair, não roubar e não cumprir o que se dizia, por isso é válido ressaltar que, diante de homens não letrados e que viviam à margem da sociedade, só havia o respeito estabelecido em poucas leis orais. No entanto, Hermógenes não se conforma nem com as próprias leis de seu povo, sentindo-se ofendido e também não aceitando um contexto de julgamento em que se dava a justiça não por meio da vingança, mas de maneira imparcial.

Na *Iliada*, Aquiles faz o percurso inverso, pois ele quer que o maior dos reis se submeta às leis orais estabelecidas por todos de maneira justa. Logo, percebemos que tanto Aquiles, quanto Hermógenes, sentiram-se desonrados e ofendidos por seus respectivos líderes, mas optaram por trilhar caminhos diferentes.

### 3.4 A vingança do herói e a ajuda divina

Na *Iliada*, era comum os deuses descerem ao plano terreno para interceder de modo direto na luta dos mortais. No poema arcaico, eles andavam livremente entre os homens, desciam do Olimpo e interferiam nas batalhas daqueles que viviam sob sua égide. Pensando

nisso, era comum vermos deuses machucados, como é o caso da deusa Afrodite, que se fere durante a guerra, chegando até mesmo a sangrar. Contudo, apesar de verterem sangue, eles ainda continuavam sendo imortais, fato esse que sempre os diferenciava dos mortais, cuja existência era efêmera. Logo, eles eram diferentes dos *basileis*, que estavam destinados ao Hades e poderiam morrer a qualquer momento.

Dessa forma, os deuses se diferenciavam pela eternidade, mas não em relação aos sentimentos que nutriam, pois nesse aspecto se assemelhavam aos mortais. Eles amavam, odiavam e se vingavam plenamente. Assim, por exemplo, a vingança que culminou tempos depois na guerra de Troia surgiu primeiramente no plano divino. Por certo, a vingança é narrada nos mitos gregos a partir da história em torno do chamado “pomo da discórdia”. Segundo o mito, foi durante o matrimônio de Peleu com a divindade marinha Tétis, pais de Aquiles, em que todas as divindades foram convidadas para o evento, exceto a deusa da Discórdia, Éris. Esta sentiu-se profundamente insultada por não ter sido convidada ao casamento, decidindo, então, jogar no meio do festejo e entre as deusas Hera, Atena e Afrodite, um pomo no qual estava escrito “para a mais bela”.

Assim, deu-se início a um atrito surgido entre as deusas. Zeus, o soberano, para não se indispor com elas, pediu a Hermes que encontrasse um mortal que pudesse resolver o dilema. Logo, para o humano Páris, filho de Príamo, foi dada a difícil missão de escolher entre as três deusas quem seria a mais bela. Dentre elas, Páris escolheu Afrodite, que lhe havia prometido conceder como prêmio a mulher mais bela entre as mortais, que era justamente a rainha espartana Helena, semideusa filha de Leda e Zeus, além de ser também esposa de Menelau. Desse fato, resultou-se o rapto de Helena por Páris, culminando na longa guerra de Troia e também no empenho de Hera e Atena em se vingarem dos troianos, procurando dar, neste conflito, a vitória aos gregos.

No mito acima, é possível perceber como era fácil aos deuses e divindades participarem da vida humana. Nos cantos da *Iliada*, em relação ao sentimento de vingar-se, também é notada a interferência divina. Dessa maneira, quando Aquiles decide vingar-se de Heitor, sua mãe intercede pedindo a construção de uma armadura digna de um semideus. A deusa sobe ao monte Olimpo e pede ao deus Hefesto uma armadura ainda melhor do que a anterior, que também havia sido dada como um presente dos deuses ao pai de Aquiles. Mais tarde, Heitor pega para si a armadura após matar Pátroclo. Então, para poder continuar a combater como um guerreiro nobre que era, foi-lhe feita outra armadura, mais deslumbrante, e que afugentasse o inimigo só de olhá-la diretamente no corpo de Aquiles.

Outro fator, dentre vários, que podemos ilustrar a influência dos deuses na vingança é quando Aquiles se encontra impedido de cruzar o rio pela divindade Escamandro. O massacre foi de tal proporção que em alguns momentos até o divino rio se irrita com o Pelida e tenta impedi-lo de seguir. Enquanto ele persegue e mata os troianos que fugiam tentando retornar para a segurança das muralhas de Troia, pois temiam o Pelida e sabiam que ele os mataria, foi deixando uma quantidade de cadáveres ao cruzar o rio, assim, Escamandro não conseguia desaguar suas águas no oceano: “στεινόμενος νεκύεσσι, σὺ δὲ κτείνεις ἄϊδήλως”; traduzido como: “pois está tudo entupido com corpos que tu mataste sem piedade” (Homero, *Iliada*, Canto XXI, v. 220). Tal evento trouxe a ira de Escamandro sobre o herói, que quase foi levado pelas águas, precisando inclusive da intervenção dos deuses para não morrer naquele momento.

Em relação ao *Grande Sertão: Veredas*, as divindades não se mostram com clareza, como no caso da *Iliada*, na qual era comum que os numes tomassem formas humanas ou de animais. No entanto, é possível ler no romance de Rosa, já na epígrafe da obra ou em algumas citações dentro da narrativa, a referência ao aspecto divino: “... o Diabo na rua, no meio do redemoinho...” (Rosa, 2003, p. 27). Nessa frase, é possível perceber, na perspectiva de Riobaldo, a existência da materialização do Diabo, que toma forma pelo meio tectônico do redemoinho, isto é, toda vez que um redemoinho se forma, ele vê a projeção e a concretude do mal. Mal esse que se eleva no meio terreno e depois retorna ao submundo, fazendo-o lembrar da presença constante da morte. Assim sendo, a epígrafe ecoa mais duas vezes, momentos antes de Diadorim e Hermógenes se esfaquearem, culminando justamente na morte de ambos.

Desta maneira, a invocação de Riobaldo, nas *Veredas Mortas*, parece ter se firmado um possível pacto fáustico que levaria à vitória da guerra contra os “judas”, porém, requerendo em troca a própria alma de Riobaldo: “E em troca eu cedia às arras, tudo meu, tudo o mais – alma e palma, e desalma...” (Rosa, 2003, p. 437). Portanto, no momento do pacto, aos olhos de Riobaldo, a vingança somente se concretizaria com a presença de uma divindade que o ajudasse em uma guerra que parecia não ter fim, do mesmo modo como os heróis da *Iliada* também acreditavam que a vitória só estaria presente com o consentimento e a ajuda dos deuses.

#### 4 A CORAGEM DO HERÓI

Nas sociedades humanas, sendo elas primitivas ou não, é comum ter medo, pois é esse sentimento que nos mantém em contextos conhecidos, seguros e protegidos. Também é o medo que nos mantém vivos, pois desperta o instinto de sobrevivência humana. Além disso, é ele que nos mantém afastados do que é tido como perigoso, de predadores e também do desconhecido, por esse motivo o medo aflige muitos homens.

Contudo, o homem muitas vezes necessita confrontar seus medos. Em algum momento, precisa sair de seu ambiente seguro e adentrar no que ele desconhece, ou seja, estes homens suprimem seus sentimentos de autopreservação e colocam-se, constantemente, em perigo ou ficam diante da morte. A esses homens são dados o atributo de corajosos, independente da cultura, pois são eles que conseguem o respeito e a admiração de todos, pois enfrentam suas próprias limitações.

Com isso, podemos refletir que ao contrário do medo, a coragem nos impulsiona a ir contra o que tememos, isto é, nos faz enfrentar tudo aquilo que o senso comum acredita que possa nos fazer algum mal, machucar-nos ou atentar contra nossas vidas. Assim, o instinto de sobrevivência nos faz ser temerários, a autopreservação nos induz a temer aquilo que não compreendemos. Entretanto, é admirável o homem destemido que enfrenta os perigos. Dessa forma, podemos ler Riobaldo admirando a criança que foi Diadorim, na travessia do rio São Francisco: “— Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem... [...] E não olhava para trás. Não, medo [...] de ninguém, ele não conhecia” (Rosa, 2003, p. 124-5).

Os perigos podem aparecer e atormentar o homem, sejam com animais predadores, como a busca de alimento ou de um lugar seguro como moradia, seja para proteger aqueles que ama, mesmo que o destemor o leve à perda de sua vida. Com os heróis não é diferente, pois segundo Feijó, eles tinham: “um desejo humano de superar seus limites, expresso na figura do herói” (Feijó, 1995, p. 56).

Diante disso, para o filósofo Platão, um homem, para ser virtuoso, deveria possuir três atributos importantes: a sabedoria, a coragem e a prudência. Já Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, no livro III, definiu cinco tipos de coragem. A primeira seria ter os princípios do caráter e da honra, a segunda seria ter o conhecimento, a terceira seria ter a paixão no ser, a quarta seria ter o otimismo e a última seria não considerar o perigo. Além disso, a coragem atuaria entre ter confiança e ter medo, situada entre ambos, pois o homem sempre teme alguma coisa, mas mesmo assim enfrenta seus medos.

Desta maneira, os heróis dos poemas homéricos são impulsionados a enfrentar seus medos e idealizam ter uma vida eterna por meio de seus feitos, alcançando a *kléos*. Para muitos heróis gregos, é a lembrança de seus feitos que será deixada para a posteridade, um legado único, repleto de orgulho de si mesmo e de seu povo. Podemos constatar a importância da glória imorredoura, por exemplo, no discurso de Heitor diante de sua comunidade e companheiros:

σῆμά τέ οἱ χεύουσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ. καί  
ποτέ τις εἶπῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων νηῖ  
πολυκλειδο πλέων ἐπὶ οἶνοπα πόντον: ἀνδρὸς μὲν  
τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, ὃν πότε  
ἀριστεύοντα κατέκτησε φαίδιμος Ἕκτωρ. ὥς ποτέ  
τις ἐρέει: τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.

Amontoar-lhe-ão um túmulo junto ao amplo Helesponto;  
e no futuro assim dirá um dos homens ainda por nascer,  
ao navegar com muitos remos no mar cor de vinho: de  
um homem há muito falecido o túmulo é este, a quem  
outrora em nobre gesta matou o glorioso Heitor. Assim  
alguém dirá; e a minha glória nunca mais perecerá.  
(Homero, *Iliada*, Canto VII, vv. 86-91).

Por certo, a glória imorredoura também está presente em *Grande Sertão: Veredas*, servindo para perpetuar o nome do guerreiro até o sertão dos gerais: “... Seja a fama de glória...” (Rosa, 2003, p. 292). Logo, o que os jagunços mais queriam era serem lembrados e enaltecidos por seus feitos, principalmente em relação à sua coragem, e que suas narrativas na jagunçagem fossem narradas continuamente pelo povo sertanejo. Dessa maneira, a glória faz com que o homem e seus feitos não sejam esquecidos. Na plenitude da guerra, a morte seria bem quista, como podemos perceber nos exemplos: “e o pico em pele, de belisco, para avisar do gosto de uma boa-morte” (Rosa, 2003, p. 176); e em “[...] mas sim porém sucinto pela boa morte” (Rosa, 2003, p. 342). A morte viria por meio honroso, nas mãos de outro guerreiro no campo de batalha, trazendo-lhe honra. Assim sendo, a excelência guerreira e suas consequências eram o que, de fato, eles queriam.

Entretanto, um ideal de superioridade guerreira, isto é, ter a excelência guerreira, era algo difícil de ser alcançado, até mesmo para o melhor dentre os melhores *basileis*, como é o caso de Aquiles. Esse é claramente destoante de todos os demais, pois suas qualidades guerreiras vão muito além da dos outros guerreiros gregos. Assim, é no campo de batalha que ele mostra porque é chamado de melhor, como podemos ver no modo como Nestor se refere a ele: “εἰ δὲ σὺ κατῆρός ἐσσι”; traduzido como: “Embora sejas tu o mais forte [...]” (Homero, *Iliada*, Canto I, v. 280). Aquiles é, portanto, o melhor, o mais forte e o mais temido entre os compatriotas e os inimigos.

Ademais, Aquiles tem a maior superioridade guerreira, sendo o melhor entre muitos excelentes guerreiros provenientes de uma elite bélica, composta por uma aristocracia, advinda em algum momento de sangue divino em sua árvore genealógica. Sendo assim, é nítida a superioridade dos heróis gregos, como é colocado nos epítetos que se referem a eles. Podemos utilizar como exemplo, o momento em que a semideusa Helena descreve os *basileis* ao rei Príamo, de Troia: “οὗτός γ’ Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, / ἀμφότερον βασιλεύς τ’ ἀγαθὸς κρατερός τ’ αἰχμητής”; traduzido como: “Este é o Atrida, Agamêmnon de vasto poder, que é um rei excelente e um forte lanceiro” (Homero, *Iliada*, Canto III, vv. 178-180). Na sequência, a rainha grega dirige atributos a cada um que se aproxima: “οὗτος δ’ αὖ Λαερτιάδης πολύμητις Ὀδυσσεύς”; traduzido como: “Este é o filho de Laertes, Ulisses de mil ardis” (Homero, *Iliada*, Canto III, v. 200). Logo após, ela descreve o próximo: “οὗτος δ’ Αἴας ἐστὶ πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν”; traduzido como: “Este é o enorme Ájax, baluarte dos Aqueus” (Homero, *Iliada*, Canto III, v. 229).

Helena continua a atribuir qualidades aos reis gregos ao ponto de o rei troiano mostrar-se maravilhado com tantos homens valentes. Assim, com a descrição da rainha de Esparta, pode-se perceber o quão diferente eram os heróis descritos na *Iliada*, homens de honradez, que buscavam se destacar individualmente como guerreiros no campo de batalha e em duelos. Era comum o exército sentar e observar o embate entre dois guerreiros:

καί ῥ’ ἐς μέσσον ἰὼν Τρώων ἀνέργε φάλαγγας,  
μέσσου δουρὸς ἐλών· οἳ δ’ ἰδρύνθησαν ἅπαντες.  
καὶ δ’ Ἀγαμέμνων εἶπεν ἑὺκνήμιδας Ἀχαιοῦς·

Foi para o meio e conteve as falanges dos Troianos, segurando  
pelo meio a lança: e todos acabaram por se sentar.  
Agamêmnon fez que se sentassem os Aqueus de belas cnêmides  
(Homero, *Iliada*, Canto VII, vv. 55-7).

Em *Grande Sertão: Veredas*, também temos a descrição dos jagunços, que em sua maioria são muito corajosos, e a eles são dadas as qualidades necessárias para sobreviver no sertão brasileiro. Não nos é descrita suas genealogias, nem divinas, nem humanas, no entanto, Guimarães Rosa nos revela homens de estimado valor aos olhos de seu narrador Riobaldo, pois não tinham medo: “... É coragem, e quepe-te! que o morto morrido e matado não agride mais... Aí cada um gritava para os outros com exclamações de euforia, para que o medo não houvesse” (Rosa, 2003, p. 360). Assim, encontramos a descrição detalhada dos corajosos jagunços do sertão, que mesmo sem nobreza, lutavam bravamente na jagunçagem:

Gente certa. E no entre esses, que eram, o senhor me ouça bem: *Zé Bebelo*, nosso chefe, indo à frente, e que não sediava folga nem cansaço; o *Reinaldo* - que era Diadorim: sabendo deste, o senhor sabe minha vida; o *Alaripe*, que era de ferro e de ouro, e de carne e osso, e de minha melhor estimação; *Marcelino Pampa*, segundo em chefe, cumpridor de tudo e senhor de muito respeito; *João Concliz*, que com o *Sezefredo* porfiavam, assobiando imitado de toda qualidade de pássaros, este nunca se esquecia de nada; o *Quipes*, sujeito ligeiro, capaz de abrir num dia suas quinze léguas, cavalos que haja; *Joaquim Beiju*, rastreador, de todos esses sertões dos Gerais sabonete [...] Mostro, para o senhor ver que eu me alembro. Afóra algum de que eu me esqueci – isto é: mais muitos... Todos juntos tranquilizavam os ares. A liberdade é assim, movimentação. E bastantes morreram, no final. Esse sertão, essa terra. A verdade é que com Diadorim eu ia, ambos e todos (Rosa, 2003, p. 334-5, grifos do autor).

Desse modo, é por Riobaldo que observamos as características de cada jagunço que guerreava ao lado de seus chefes, que mesmo não sendo reis, eram sem medo, sem temor pela própria vida, cumpriam ordens sem questionar e não demonstravam cansaço, ou seja, apenas guerreavam: “O contrato de coragem de guerreiros não se faz com vara de meirinho, não é com dares e tomares” (Rosa, 2003, p. 516), sendo que muitos somente encontraram suas próprias mortes: “Violentas que eram, e como foram se animando [...] Aí, se estava, se esbarrava, frente a frente com o liso. Rédeas às ordens. A gente se moveu. Sol em glória.” (Rosa, 2003, p. 523). Assim sendo, os guerreiros necessitavam da glória, mas para isso eles precisavam da excelência do herói como atributo que levava a isso.

Portanto, é a glória em permanecer vivo por meio de sua bravura e proeza nas batalhas que move os heróis a continuarem honrados e resolutos. Dessa maneira, a “bela morte”, citada por Jean-Pierre Vernant, é o guia dos heróis gregos. Mas também pode ser pensado como guia dos jagunços de Guimarães Rosa, o desejo de não ser esquecido, que seus feitos continuem a ser lembrados pelos anos vindouros.

#### **4.1 Aquiles/Diadorim: os heróis mais temidos x Heitor/Riobaldo: os heróis que sentiam medo**

Tanto na *Iliada*, como em *Grande Sertão: Veredas*, existe um longo período de guerra. Assim sendo, os guerreiros revezam-se em contextos de valentia. Na epopeia, existe o melhor dentre os melhores. Na *Iliada*, temos: “ὦ Ἀχιλῆῦ Πηληϊὸς υἱὲ μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν”; traduzido como: “Ó Aquiles, filho de Peleu, de longe o mais valente dos Aqueus” (Homero, *Iliada*, Canto XIX, v. 216).

Já em *Grande Sertão: Veredas*, existem vários guerreiros que buscam mostrar como são valentes. Riobaldo destaca sempre a supremacia bélica de Diadorim, que aos olhos do narrador

personagem é sempre maior que a de todos os outros. De fato, a perplexidade de Riobaldo nos leva a refletir sobre a grande coragem estabelecida nas ações de Diadorim, que na lembrança do velho narrador sempre aparece enaltecida: “Aí, Diadorim mesmo, que era o mais corajoso [...]” (Rosa, 2003, p. 382). Destemido, ele não se lamentava, mesmo diante da dor, e era muito temido, até por Riobaldo, que era seu grande companheiro, mas sabia como Diadorim poderia ser perigoso a um oponente:

Revi que era o Reinaldo, que guerreava delicado e terrível nas batalhas. Diadorim, semelha se maninel, mas dobrável sempre assim, como eu agora eu estava contente de ver. Como era: o único homem que a coragem dele nunca piscava; e que, por isso, foi o único cuja toda coragem às vezes eu invejei. Aquilo era de chumbo e ferro (Rosa, 2003, p. 444).

Por certo, Aquiles também é ávido na luta: “Ὡς οἱ μὲν παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν θωρήσσοντο / ἄμφι σὲ Πηλέος υἱὲ μάχης ἀκόρητον Ἀχαιοί”; traduzido como: “Deste modo junto das naus recurvas envergaram as armas à tua volta, ó filho de Peleu insaciável no combate, os Aqueus” (Homero, *Iliada*, Canto XX, vv. 1-2).

Aquiles e Diadorim eram guerreiros que confrontavam o inimigo sem temor da morte: “Esta ‘bela morte’, *kalòs thanatos*, para lhe dar o nome com que a designam as orações fúnebres atenienses à maneira de um revelador, na pessoa caída na batalha, a eminente qualidade de [...] homem valoroso, homem devotado” (Vernant, 1978, p. 31-2).

Quanto aos personagens de Heitor e Riobaldo, existe o medo presente em suas atitudes e em seus pensamentos. No entanto, é válido ressaltar que o ter medo, nesses personagens, não significa ausência de coragem. Por certo, a coragem neles fica evidente por eles enfrentarem seus temores, superando-os e olhando-os de frente. Por isso, presenciamos, por exemplo, o medo evidente em Heitor diante do enorme Ájax Telamônio:

τοῖος ἄρ' Αἴας ὥρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν  
μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασιν· νέρθε δὲ  
ποσσὶν ἦϊε μακρὰ βιβάς, κραδάων δολιχόσκιον  
ἔγχος. τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθεον  
εἰσορόωντες, Τρῶας δὲ τρόμος αἰνὸς ὑπὲρλυθε  
γυῖα ἕκαστον, Ἑκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι  
πάτασεν· ἀλλ' οὐ πῶς ἐτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ'  
ἀναδύναι ἄψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο  
χάρμη.

De tal modo avançou o enorme Ájax, baluarte dos Aqueus, sorrindo com expressão medonha. Com grandes passadas dos seus pés caminhou, brandindo a lança de longa sombra. Por seu lado ao verem-no exultaram os Argivos, mas aos Troianos desligou os membros o pávido tremor; e no peito do próprio Heitor martelava o coração. Mas de forma

alguma podia virar as costas ou refugiar-se entre a turba das hostes, pois ele é que desafiará em combate.  
(Homero, *Iliada*, Canto VII, vv. 211-8).

Do mesmo modo, Heitor é visto correndo ao redor das muralhas de Troia, perseguido incansavelmente por Aquiles, que não o alcança mesmo tendo como epíteto: “o de pés velozes”. Assim, a perseguição continua, enquanto Heitor reflete sobre adentrar nas muralhas e ser visto como covarde por seus compatriotas, ou ficar e lutar com Aquiles, que resplandecia ira e sede de vingança. Então, após ser ludibriado pelos deuses, Heitor luta sozinho por sua vida e combate o melhor dos argivos, mesmo sabendo que tem poucas chances de sobrevivência diante de um ser que era mais próximo a um imortal do que a um ser humano comum.

Por certo, Heitor, ao fugir desesperado de Aquiles, mostrou, acima de tudo, a condição do humano, com todos os motivos para se acovardar diante de um inimigo, um ser quase divino, como era o caso de Aquiles. Desta forma, ele, acima de todos os demais, reconhecia suas limitações. Contudo, mesmo com sua derrota sendo certa, ele se permitiu confrontar um semideus, enfrentando, assim, seus próprios medos diante de uma provável e inevitável morte. Logo, percebemos a superação dos limites de um ser humano que, mesmo diante do pavor absurdo, ousou superar todos os seus próprios limites e angústias diante da força e do ódio do maior guerreiro dos aqueus, demonstrando o valor que pode alcançar na representação da coragem e defesa de seu povo.

Heitor, diante de sua condição humana, simboliza o reconhecimento de seus próprios limites, por um lado, e, por outro, a superação de tais limites. Nesse sentido, mesmo sem ter sido glorificado como Aquiles, ao longo da epopeia, Heitor é, na *Iliada*, o fundamento para a formação da identidade humana no Ocidente, já que ele representa a força do espírito humano ante às forças irreconhecíveis da natureza, entendidas como míticas, a fim de não se entregar a elas sem dar luta (Coutinho, 2019, p. 12).

A batalha entre Aquiles e Heitor não é apresentada apenas para demonstrar quem venceu. O confronto foi além de sua finalidade real, o de batalhar até o fim. Ela representou não só a morte de um homem, mas os valores de um herói humano e de sua coragem, que mesmo não vencendo o combate, venceu seus próprios temores e não se deixou subjugar diante do grande confronto. Então, seu legado apresenta um esforço sobre-humano para defender os troianos e a sua suposta fraqueza apresentada serve para demonstrar que as muitas limitações humanas podem ser superadas.

Dessa maneira, em relação a Aquiles, podemos destacar que ele refletia o *thymós*, que é o ardor bélico personificado, já que tinha a compreensão exacerbada de uma vida breve, mas cheia de glória imorredoura. Por isso, o fardo de Aquiles era maior que o dos outros

companheiros que ainda tinham esperanças de retornar à Grécia após a guerra de Troia. Então, Aquiles se tornou o ser mais temido dentro e fora do exército dos aqueus:

Apesar do sangue divino que corre em suas veias, o herói é mortal e, como os outros homens, é submetido ao destino que rege a vida humana. Mas o herói mitológico é dotado de qualidades sobre-humanas: é mais valente na luta do que os outros homens, é mais inteligente e mais hábil. Ousa enfrentar os monstros e desafiar os oráculos (Gandon, 2000, p. 15).

Visto que Aquiles é submetido ao destino, mesmo sendo valente e inigualável guerreiro, a morte era um fardo que ele carregava, mesmo tendo sangue de uma imortal, ele morreria pelas mãos de um mortal e teria o mesmo fim que todos os outros mortais.

Em relação aos jagunços de Rosa, esses também eram homens de um comportamento diferenciado, pois viviam para as batalhas. Assim sendo, durante a narrativa, é em Diadorim que a coragem é estabelecida e personificada desde o momento em que Riobaldo o conhece na margem do rio São Francisco, quando ainda eram crianças. Diadorim, um garoto destemido, cruza um rio turvo, turbulento, com animais selvagens, e mesmo sem saber nadar, ele enfrenta o perigo iminente, entrando em uma canoa e ordenando com simplicidade: “atravessa!” (Rosa, 2003, p. 121).

Desde o início, Diadorim mostra a um surpreso Riobaldo que a vida só precisava de um sentimento reinante para poder enfrentá-la, e este é justamente a coragem, pois havia uma vida dura e difícil no sertão dos Gerais e que, para vivê-la: “Carece de ter coragem...” (Rosa, 2003, p. 122). Então, uma criança de aparência frágil, mas de atitudes duras, é que influencia o caminho de Riobaldo: “Tive medo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo! [...] Medo e vergonha [...] Não pensei em nada. Eu tinha medo imediato” (Rosa, 2003, p. 121). Entretanto, Diadorim não hesita em nenhum momento em sua coragem, causando admiração e respeito em Riobaldo: “Você nunca teve medo? – Foi o que me veio, de dizer. Ele respondeu: Costumo não” (Rosa, 2003, p. 122). Segundo Galvão:

A experiência da coragem, que é o fundamental no episódio, gera em Riobaldo um sentimento de submissão e dependência para com o menino. Vê-se como é, membro da plebe rural, pobre e sem pai, mal vestido, tirando esmola para pagar promessa, agregado dos outros (Galvão, 1972, p. 94).

É válido ressaltar que o olhar de Riobaldo para com Diadorim é um olhar de alguém apaixonado, o que pode deturpar a percepção e a maneira de ver o ser amado, colocando-o em uma posição de idealização. No entanto, mesmo que Riobaldo não consiga ser imparcial ao observar Diadorim, ainda assim Diadorim pode ser considerado um jagunço destemido. Dentro da narrativa existem vários exemplos da bravura da personagem: “Hê, mandacarú! Ôi, Diadorim

belo feroz! Ah, ele conhecia os caminhares. Em jagunço com jagunço, o poder seco da pessoa é que vale...” (Rosa, 2003, p. 97). Nesse exemplo, observamos o contexto da troca de chefia do bando de jagunços, pois com a morte do chefe, alguém teria que comandar o bando.

Nos momentos finais de Medeiros Vaz, ele direciona e sugestiona, por meio de gestos, passar a chefia para Riobaldo: “e Diadorim me disse, firme: — Riobaldo, tu comanda. Medeiro Vaz te assinalou com as derradeiras ordens...” (Rosa, 2003, p. 96). Nesse momento da narrativa, percebemos um Riobaldo que não tem confiança suficiente para liderar o bando, ficando inseguro, mostrando que liderar era uma responsabilidade maior do que ele se considerava capaz de assumir: “— Não posso... Não sirvo...” (Rosa, 2003, p. 96). E Riobaldo ainda reafirma seu temor em tomar para si a liderança: “— Não posso, não quero! Digo definitivo! Sou de ser e executar, não me ajusto de produzir ordens...” (Rosa, 2003, p. 97). No fraquejar de Riobaldo, quem faz menção de assumir a liderança é Diadorim, ressaltando o destemor da personagem e o temor evidente de Riobaldo:

— A pois, então, eu tomo a chefia. O melhor não sou, oxente, mas por fim no que quero é preso, conforme vocês todos também. A regra de Medeiro Vaz tem de prosseguir, com atenção! Mas, se algum achar que não acha, o justo, a gente isto decide a ponta d’armas... (Rosa, 2003, p. 97).

Contudo, Riobaldo nem assume a liderança, nem permite que Diadorim o faça, pois não aceita receber ordens da pessoa por quem ele nutre amor: “negócio de para sempre receber mando dele, doendo de Diadorim ser meu chefe, nhem, nhem? Nulo que eu ia estudar. Não, hem, clamei — que como um sino de badala: — Discordo” (Rosa, 2003, p. 98). Aqui, novamente, Riobaldo pensa no medo em discordar e como consequência ter que enfrentar seu amigo estimado: “Diadorim comigo — que antes como irmãos, até ali — a gente se estraçalhar nas facas? Torci vontade de matar alguém, para pacificar minha aflição; alguém, algum — Diadorim não — digo” (Rosa, 2003, p. 98).

Por vezes, também para um herói em construção como Riobaldo, que sentia medo constantemente, era diferente e fascinante um ser da mesma idade aproximada que ele não demonstrar nunca ter medo, como se ser destemido fosse parte de quem Diadorim realmente era e do ser que ele foi: “O Reinaldo. Diadorim, digo. Ele era um homem terrível. Suspa!” (Rosa, 2003, p. 174). Assim sendo, como Diadorim foi guiando Riobaldo em sua jornada, também foi observando Diadorim que Riobaldo acreditou em si mesmo como guerreiro, fato esse que se refletiu nos outros guerreiros conduzidos por Riobaldo: “usufruíram quinhão da minha andraja coragem” (Rosa, 2003, p. 523). Além disso, a coragem de Diadorim, no final,

reverberou na honra de Riobaldo, por certo este ato lembrava a conduta dos antigos guerreiros homéricos: “– Tua honra... Minha honra de homem valente” (ROSA, 2003, p. 610).

Deste modo, mesmo em um contexto em que existem inúmeros homens valentes, Aquiles se destaca, e Diadorim é destemido. Na *Iliada*, fica claro que Aquilo é “ὁ Ἀχιλλεὺς Πηλεὺς υἱὲ μέγα φέρτατ’ Ἀχαιῶν”; traduzido como: “Ó Aquiles, filho de Peleu, de longe o mais valente dos Aqueus” (Homero, *Iliada*, Canto XIX, v. 216).

Em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo destaca sempre a supremacia bélica de Diadorim, como é citado na passagem: “o senhor não viu o Reinaldo guerrear” (Rosa, 2003, p. 174). Por certo, Aquiles também é ávido na luta: “Ὡς οἱ μὲν παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν θωρήσσοντο / ἀμφὶ σὲ Πηλεὺς υἱὲ μάχης ἀκόρητον Ἀχαιοί”; traduzido como: “Deste modo junto das naus recurvas envergaram as armas à tua volta, ó filho de Peleu insaciável no combate, os Aqueus” (Homero, *Iliada*, Canto XX, vv. 1-2).

Sua postura de ávido em guerrear é citada também por seus companheiros, como na passagem de Ajax Telemônico, o segundo melhor após Aquiles. Ajax cita Aquiles no momento em que vai confrontar Heitor em um combate direto, homem a homem, sem a intervenção dos demais combatentes: “Ἑκτορ νῦν μὲν δὴ σάφα εἴσσει οἰόθεν οἷος / οἷοι καὶ Δαναοῖσιν ἀριστῆες μετέασι / καὶ μετ’ Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμολέοντα”; traduzido como: “Heitor, agora ficarás a saber em combate corpo a corpo como são os guerreiros que existem entre os Dânaos, além de Aquiles, desbaratador de varões, com ânimo de leão” (Homero, *Iliada*, Canto VII, vv. 226-8).

Aquiles e Diadorim eram guerreiros que se destacavam entre os demais. Dessa maneira, segundo Vernant, na Grécia antiga, os *anères* (*ándres*), eram os guerreiros e corajosos que se encontravam em sua plenitude viril:

[...] *anères* (*ándres*), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como o faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores, pelos quais, durante sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores entram em competição (Vernant, 1977, p. 31-2).

Porém Heitor, mesmo com o coração acelerado e a vontade de fugir diante de um oponente tão magnífico e valoroso, lutou com seu medo e enfrentou o homem que era conhecido por ser a muralha intransponível dos Gregos. Foi uma luta de grandes oponentes, na qual ambos os lados almejaram vencer. No entanto, no combate, ambos foram vitoriosos, pois se igualavam no mesmo patamar de guerreiro e fizeram justiça aos seus nomes e ao povo que representavam. É válido ressaltar que os heróis gregos eram medidos pelos níveis dos seus inimigos:

τοῖος ἄρ' Αἴας ὄρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν  
 μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασιν· νέρθε δὲ  
 ποσσὶν ἧε μακρὰ βιβάζ, κραδάων δολιχόσκιον  
 ἔγχος. τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθεον  
 εἰσορόωντες, Τρῶας δὲ τρόμος αἰνὸς ὑπήλυθε  
 γυῖα ἕκαστον, Ἑκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι  
 πάτασεν· ἀλλ' οὐ πῶς ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ'  
 ἀναδύναι ἅψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο  
 χάρμη.

De tal modo avançou o enorme Ájax, baluarte dos Aqueus, sorrindo com expressão medonha. Com grandes passadas dos seus pés caminhou, brandindo a lança de longa sombra. Por seu lado ao verem-no exultaram os Argivos, mas aos Troianos deslousou os membros o pálido tremor; e no peito do próprio Heitor martelava o coração. Mas de forma alguma podia virar as costas ou refugiar-se entre a turba das hostes, pois ele é que desafiara em combate (Homero, *Iliada*, Canto VII, vv. 211-8)

Ressaltaremos então que os guerreiros da *Iliada*, mesmo sendo extraordinários como combatentes, pois foram submetidos à mesma sina, o mesmo destino de todos os que possuem genealogia mortal, como também acontecia em *Grande Sertão: Veredas*, assim a morte era um fardo que todos carregavam, como todos os outros guerreiros ou como todos os jagunços. Mesmo com inúmeras habilidades guerreiras, eles desceriam em um dia certo, ou seja, ao submundo, o Hades, como aconteceu com Heitor em frente às muralhas troianas:

καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα, ἐν δ'  
 ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο, τὴν μὲν  
 Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος ἵπποδάμοιο, ἔλκε δὲ μέσσα  
 λαβών· ῥέπε δ' Ἑκτορος αἴσιμον ἦμαρ, ὄχρετο δ' εἰς  
 Αἴδαο, λίπεν δὲ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.

foi então que o Pai levantou a balança de ouro, e nela colocou os dois destinos da morte irreversível: o de Aquiles e o de Heitor domador de cavalos. Pegou na balança pelo meio: desceu o dia fadado de Heitor e partiu para o Hades. E Febo Apolo abandonou-o (Homero, *Iliada*, Canto XXII, vv. 209-213)

Portanto, apesar da morte certa e iminente no campo de batalha, destacamos homens corajosos e temidos, guerreiros que, mesmo apresentando medo em seus pensamentos e, às vezes, também no comportamento, ainda assim eram valentes. Por isso, ecoam as palavras de Heitor para sua esposa Andrômaca: “οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνὴρ Ἀἴδι προῖάψει / μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται”; traduzido como: “Nenhum homem além do destino me precipita no Hades; porém digo-te não existir homem algum que à morte tenha fugido, nem o covarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido” (Homero, *Iliada*, Canto VI, vv. 487-9). Logo, os heróis temerosos da

*Iliada* e de *Grande Sertão: Veredas*: *Veredas* não foram diminuídos e nem desmerecidos diante dos heróis sem medo, na verdade, os que temiam mostraram possuir as mesmas qualidades dos heróis sem temor.

#### 4.2 Heitor/Páris x Diadorim/Riobaldo: as armas dos heróis

Em contextos de guerra, uma das coisas que os guerreiros possuem para ajudá-los nos confrontos com os inimigos são as suas armas. Além disso, as armas poderiam exibir a notoriedade do guerreiro, como era o caso de Aquiles, que ganhou de sua mãe uma armadura divina, feita sob medida por um deus ferreiro. Além disso, as armas também poderiam denotar a necessidade do herói em não ter uma maior visibilidade social, diante dos demais companheiros, este era o caso de Diadorim, que não queria chamar atenção para si no convívio diário com os outros jagunços.

Na *Iliada* e em *Grande Sertão: Veredas* não é diferente, pois as descrições das armas são detalhadas e servem também para enaltecer a capacidade bélica de quem as empunha, mostrando a destreza no combate e o medo causado no inimigo. Dessa maneira, em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo utiliza prioritariamente rifles e revólveres, assim como Páris prestigia o arco, arma de longo alcance, pois o homem era tido também como um bom arqueiro, inclusive foi ele quem tirou a vida de Aquiles, embora em algumas versões do mito, tenha sido Apolo que conduziu a flecha.

Riobaldo, por sua vez, não errava a pontaria, logo, sua coragem era atrelada ao seu alvo e ao acerto. Por isso, ele ficou conhecido como Tatarana, que soa como o estampido de um tiro, e por sua pontaria ser certa, também significava “lagarta de fogo”. Sendo assim, Riobaldo utiliza armas de longo alcance, ao passo que Diadorim, apesar de em vários confrontos utilizar também armas de fogo, faz uso das facas. Além deles, existiam jagunços que não tinham preferência por nenhuma arma, mostrando uma enorme diferença entre os homens de feitos comuns e os extraordinários que apareceram na *Iliada*:

Ah, Zé Bebelo era o do duro — *sete punhais de sete aços*, trouxados numa bainha só! Atirava e tanto com qualquer quilate de arma, sempre certa a pontaria, laçava e campeava feito um todo vaqueiro, amansava animal de maior brabeza — burro grande ou cavalo; *duelava de faca*, nos espíritos solertes de onça acuada, sem parar de pôr; e medo, ou cada parente de medo, ele cuspiu em riba e desconhecia (Rosa, 2003, p. 146).

Outro fator relevante nos heróis de Rosa é que o uso de suas armas tinha como objetivo somente vencer a guerra, assim os espólios de guerra não eram vistos com tanta frequência,

como acontecia em Homero, e os heróis também não vislumbravam ostentar a arma do inimigo. Dessa maneira, na *Iliada*, a descrição da excelência dos heróis, da forma violenta, sangrenta e selvagem em que os exércitos se encontravam nas batalhas, fica evidente no discurso emitido nos seguintes versos:

Oἱ δ' ὅτε δὴ ῥ' ἐς χῶρον ἓνα ξυνιόντες ἵκοντο, σὺν  
 ῥ' ἔβαλον ῥινούς, σὺν δ' ἔγχεα καὶ μένε' ἀνδρῶν  
 χαλκεοθωρήκων· ἀτὰρ ἀσπίδες ὀμφαλόεσσαι  
 ἔπληντ' ἀλλήλησι, πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀρώρει.  
 ἔνθα δ' ἄμ' οἰμωγὴ τε καὶ εὐχολὴ πέλεν ἀνδρῶν  
 ὀλλύντων τε καὶ ὀλλυμένων, ῥέε δ' αἵματι γαῖα.

Quando chegaram ao mesmo local para se enfrentarem uns aos outros, brandiam todos juntos os escudos, as lanças e a fúria de homens de bronzear couraças; e os escudos cravados de adornos embateram uns contra os outros e surgiu um estrépito tremendo. Então se ouviu o gemido e o grito triunfal dos homens que matavam e eram mortos. A terra ficou alagada de sangue.  
 (Homero, *Iliada*, Canto IV, vv. 446-451).

Por isso, é comum, na *Iliada*, inúmeros versos descreverem as armas dos *basileis*, já que cada rei tinha destreza em algum tipo específico de arma, seja ela com finalidade ofensiva ou defensiva. Desse modo, a grande maioria dos adereços de guerra eram heranças de família, sendo passados de pai para filho. Daí a finalidade de eles serem descritos com minúcias, desde o momento em que o guerreiro se trajava para o combate, assim quando o beligerante era avistado pelo inimigo, este já sabia com quem iria lutar e qual a periculosidade advinda do oponente:

Como se infere da leitura da *Iliada*, várias são as informações que se podem colher em relação aos equipamentos bélicos utilizados pelos heróis homéricos na batalha. Observa-se que nem todas as armas eram iguais para todos os combatentes, isto é, havia certas particularidades que faziam com que uma determinada arma se destacasse em relação às outras. Assinale-se, por exemplo, o escudo de Aquiles, e Ajax Telamônio e Agamêmnon, a couraça de linho de Ajax, filho de Oileu, a lança de Heitor, o capacete de Odisseu e Diomedes, as armas de ouro de Glauco e o arco divino de Pândaro (Oliveira, 2006, p. 79).

Em vista disso, muitos equipamentos eram mais exaltados, como o escudo de Ajax Telamônio, que era célebre por seu enorme tamanho. Segundo Oliveira: “Os *santos* era um escudo de vime ou de madeira, forrado de uma pele de boi ou de uma placa de metal” (Oliveira, 2006, p. 73). Por certo, o escudo de Ajax foi além dos outros nesse tipo, pois era revestido por sete peles de boi e, além disso, também era revestido com bronze. Assim, o escudo era formidável na defesa e protegia vários guerreiros que se encontrassem atrás dele, e, quando Ajax se cansava, vários aqueus se revezavam para segurá-lo:

O escudo era uma peça defensiva da armadura que protegia o corpo do guerreiro, sendo a mais antiga das armas defensivas. Feito de madeira, de juncos trançados, de pele ou de metal, de forma circular, oval ou oblonga, era preso no pescoço do guerreiro ou levado em seu braço esquerdo para protegê-lo dos golpes do inimigo. Diversos tipos de escudo foram usados no curso da guerra grega, predominantemente pela infantaria (Pontin, 2009, p. 95).

Quanto ao uso da lança, a de Aquiles era célebre, pois só ele conseguia lutar com ela, nenhum outro guerreiro tinha forças para brandi-la devido ao seu peso, nem Pátroclo conseguiu levá-la no combate, quando lutou contra Heitor no lugar de Aquiles:

ἐκ δ' ἄρα σύριγγος πατρῶον ἐσπάσας ἔγχος βριθὺ  
μέγα στιβαρόν: τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν  
πάλλειν, ἀλλὰ μιν οἷος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς:  
ἰλιάδα μελίτην, τὴν πατρὶ φίλῳ πότε Χείρων Πηλίου  
ἐκ κορυφῆς φόνον ἔμμεναι ἠρώεσσιν:

Do estojo em forma de flauta tirou a lança paterna,  
pesada, imponente, enorme. Nenhum outro dos  
Aqueus a conseguia abranger; só Aquiles sabia como  
brandir a lança de freixo do Pelion, que a seu pai dera  
Quíron, do píncaro do Pelion, para a carnificina de  
heróis.  
(Homero, *Iliada*, Canto XIX, vv. 387-391).

Outro guerreiro que lutava com uma longa lança era o troiano Heitor. Tinha um “ἔγχος [...] ἑνδεκάπηχυν”, isto é, uma “lança de onze côvados” (Homero, *Iliada*, Canto VI, v. 319). Essa foi usada para matar Pátroclo, e além da lança, ele usava também a espada. Durante os versos da *Iliada*, era constante observar o confronto direto de Heitor e seus oponentes:

A busca pelo «duelo» com o guerreiro inimigo acaba por culminar no encontro onde, após formalmente insultado, é desferido um ataque com lança. Se esta (a lança) for incapaz de perfurar o escudo ou armadura inimiga, o herói homérico normalmente desembainha sua espada e avança à frente para terminar o combate no corpo-a-corpo (Chupel, 2018, p. 40).

Apesar do arco ser a preferência do deus Apolo e muitas vezes ser atrelado à sua figura divina, esta arma, no entanto, não era muito usual entre os guerreiros da *Iliada*, inclusive não era a preferência de Heitor, que preferia a honradez do duelo, enquanto seu irmão Páris usava o arco com frequência. Dessa maneira, Páris pouco se apresentava no confronto direto com os outros guerreiros, preferindo atirar com flechas. Por certo, ele teria sido morto no momento em que desafiou Menelau para um confronto direto:

αὐτὰρ ἔμ' ἐν μέσσω καὶ ἀρηϊφίλον Μενέλαον συμβάλετε  
ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι:  
ὁππότερος δέ κε νικήσῃ κρείσσων τε γένηται, κτήμα'  
έλων εὖ πάντα γυναικῆ τε οἴκαδ' ἀγέσθω:

coloca-me no meio, assim como a Menelau dileto de Ares,  
para combatermos por Helena e por tudo o que lhe  
pertence. E aquele dos dois que vencer e mostrar ser o  
melhor, que esse leve para casa todas as riquezas e a mulher  
(Homero, *Iliada*, Canto III, vv. 69-72).

Assim sendo, no momento em que houve o confronto entre Menelau e Páris por Helena, ocasião em que ficou clara a supremacia de Menelau em relação ao oponente troiano, esse que desapareceu do campo de batalha, pela deusa Afrodite e envergonhando o exército troiano. Por certo, o arco na *Iliada*, como já foi mencionado, não é colocado como a preferência dos heróis nas armas, apesar de existirem menções às falanges de guerreiros que usavam arcos, como os Mirmidões e os Lócrios.

Um grande arqueiro era Filoctetes, que era o responsável por comandar um grupo de arqueiros: “τῶν δὲ Φιλοκτῆτης ἦρχεν τόξων ἐν εἰδῶς / ἐπὶ τὰ νεῶν: ἐρέται δ’ ἐν ἐκάστη πεντήκοντα / ἐμβέβασαν τόξων εὖ εἰδότες ἱφί μάχεσθαι”; traduzido como: “destes comandava Filoctetes, o sapiente arqueiro, sete naus; em cada uma tinham embarcado cinquenta remadores, bons conhecedores do combate com arco e flecha” (Homero, *Iliada*, Canto II, vv. 718-720). Também os arcos e a utilização destes eram preferência do deus Apolo: “ὥς ῥα σῆ ὕϊε Φοῖβε πολὺν κάματον καὶ ἰζὺν / σύγχεας Ἀργείων, αὐτοῖσι δὲ φύζαν ἐνῶρσας”; traduzido como: “Foi assim que tu, ó Febo arqueiro, derrubaste o longo trabalho e o esforço dos Argivos, lançando contra eles a debandada” (Homero, *Iliada*, Canto XV, vv. 365-6).

Contudo, mesmo com o prestígio vindo de um deus e de grandes heróis que utilizaram o arco, existiram poucos arqueiros citados individualmente na *Iliada*, assim somente seis foram mencionados. Do lado troiano, tínhamos: Páris, Pândaro, Heleno e Cólon, enquanto do lado grego, foram colocados: Teucro e Filoctetes, sendo este último o herói que detinha o arco mítico de Hércules, e que foi citado posteriormente na tragédia *Filoctetes*, composta pelo tragediógrafo Sófocles. No entanto, algumas vezes, o guerreiro que usa o arco é desprestigiado diante dos outros guerreiros, pois seu uso é mantido a uma distância segura do inimigo, o que não traria glória ao guerreiro, pois não há o combate direto, corpo a corpo. Por certo, o que existe é um tiro dado à distância, podendo ser preciso ou não ao lançar a flecha. Podemos destacar que as principais armas usadas pelos jagunços eram as armas de fogo, como revólveres, mas também usavam facas, punhais, facões e até mesmo foices.

Vale salientar que em *Grande Sertão: Veredas*, ao contrário do que acontece na *Iliada*, as armas no sertão brasileiro não eram passadas de pai para filho, inclusive, em sua grande maioria, os jagunços nem sabiam sua própria ascendência, eles só conheciam suas mães, pois

eram órfãos de pais, gerados na pobreza e no abandono. Suas armas não eram imponentes como as narradas por Homero, não eram adereços importantes e valorosos para os combatentes, na verdade, as armas em muitos momentos apareciam sucateadas, ou seja, muitas vezes estavam em péssimo estado de conservação:

Tive de repente fê naqueles desgraçados, com suas desvalidas armas de toda antiguidade, e cabaças na bandola, e panelas de pólvora escura e fedor de fumaça ceguenta. Adivinhei a valia de maldade deles: soube que eles me respeitavam, entendiam em mim uma visão gloriã (Rosa, 2003, p. 460).

Outro fator importante para os guerreiros da *Iliada*, que destoam dos jagunços, era o frequente uso das armas tomadas dos inimigos, usadas com orgulho e ostentação após o ganho da luta; em *Grande Sertão: Veredas*, as armas eram apenas um mecanismo das lutas, serviam apenas para o aumento do poderio bélico. Além disso, as armas usadas pelos jagunços eram, em sua maioria, utensílios do lar utilizados em seus cotidianos, trazidas para a guerra no momento em que os sertanejos resolviam entrar na vida da jagunçagem: “Luís Pajeú e o Adílzio, então, do modo que vi? Pois, esses passaram com as facas-de-arrasto, mas porque iam ajudar a retalhar o porco, porção que se levava, dali, em carne e toucinhos” (Rosa, 2003, p. 258). Um fator relevante sobre as armas de fogo é que elas matam o inimigo facilmente, sem precisar de contato corporal, ao contrário do que acontece na *Iliada*, onde o confronto direto era mais frequente.

Apesar de as lutas entre guerreiros serem constantes, para o jagunço Riobaldo, contudo, era sua mira eficaz que o colocava em vantagem como guerreiro e também era o que os outros mais enalteciam nele. No entanto, com Diadorim era diferente, pois esse usava com orgulho a faca pequena e curta, cortando o inimigo em um confronto direto, o que causava a admiração por parte de todos os jagunços. Assim, no momento que Riobaldo o conhece, Diadorim está levando consigo a quicé, isto é, um caxirenguengue, que é uma “Faca gasta e inútil” (Houaiss, 2009, p. 145). É com a quicé que Diadorim mostra que mesmo com uma faca cega, sem cabo, mesmo com isso você pode esfaquear alguém: “— Quicé que corta...’ — foi só o que disse, a si dizendo. Tornou a pôr na bainha” (Rosa, 2003, p. 124).

Para Diadorim, o inimigo deveria ser morto em combate, no confronto direto, sem medo, sem fraquejar, mostrando a todos sua valentia, o que o eleva em vários momentos por causa do uso da faca. Da mesma maneira, a faca dava glória e respeito ao combatente: “Diadorim era assim: matar, se matava — era para ser um preparo. O judas algum? — *na faca! Tinha de ser nosso costume*” (Rosa, 2003, p. 53, grifo nosso). Segundo Leonel:

O ato de eliminar o inimigo, em *Grande Sertão: Veredas*, como vimos, adquire outra dimensão simbólica, reflexo de uma postura cultural: só a arma branca serve ao

combate decisivo, que exige a proximidade dos envolvidos e a coragem necessária para tanto (Leonel, 2000, p. 293).

Por certo, para Diadorim, não havia outro caminho além de sangrar Hermógenes, e a proximidade foi que propiciou a se cortarem, a se sangrarem até a morte de ambos, e o confronto só foi possível graças ao uso de uma arma branca pelos dois: “[...] Ao ferreiro, as facas, vermelhas, estavam embrulhados. A faca a faca, eles se cortaram até o suspensório” (Rosa, 2003, p. 610-1).

Em outros confrontos, a arma branca foi cogitada, como quando Ricardão foi morto pelas mãos de Riobaldo, que atirou nele para que Diadorim não o enfrentasse no combate corporal: “Diadorim, de ódio, ia pular nele, puxar faca” (Rosa, 2003, p. 574). Nessa passagem, é colocado novamente o fato que Diadorim resolvia os confrontos na ponta da faca.

Outro momento em que a faca aparece como objeto importante para o confronto, acontece quando Riobaldo está sob a chefia de Hermógenes, pois é cogitado o enfrentamento na faca: “se o Hermógenes sungasse raiva, se o Ele desse nele, por um vir? Que mandasse avançasse, a fino de faca, nós todos tínhamos de avançar? Então, eu estava ali era feito um escravo de morte, sem querer meu, no puto de homem, no danadório!” (Rosa, 2003, p. 229).

A faca também é colocada para duelar com o inimigo pelos jagunços, como podemos observar esse uso no momento em que Sô Candelário pede um duelo com Zé Bebelô, durante as considerações do julgamento de Zé Bebelô: “— Só quero pergunta: se ele convém em nós dois resolvermos isto à faca! Pergunto para briga de duelo... É o que acho! Carece mais de discussão não... Zé Bebelô e eu — nós dois, na faca!...” (Rosa, 2003, p. 281-2).

Riobaldo, durante sua narrativa, descreve vários confrontos com facas, sendo um deles a guerra contra os soldados do governo, em que os confrontos eram violentos. Em um desses momentos, Riobaldo deseja que se pusesse os rifles de lado e todos fossem para o uso da faca, na esperança de diminuir a quantidade de mortes:

E de companheiro em sôpas de sangue mais sujeira de suas tripas, lá dele, se abraçando com a gente, de mandado da dôr, para morrer só mesmo, seja que amaldiçoando, em lei, toda mãe e todo pai. E como quando, no refêrvo, combatendo no dano da mormaceira, a raiva de fúria de repente igualava todos, nos mesmos urros e urros, uns e uns, contras e contrários — chega se queria combinar de botar fora as armas-de-fogo, para o aproximaço de se avir em mãos às duras brancas, para se oferecer fim, oferecer faca. Isso é isto. Sobejidão. O senhor mais queria saber? Não. Eu sabia que não. Menos mortandades (Rosa, 2003, p. 246).

É válido lembrar que quando Riobaldo toma a chefia de Zé Bebelô, alguns homens pensaram em reagir, um deles até puxou uma faca, mas Riobaldo o executou prontamente no tiro, sem dar chance de defesa ao outro, pois ele queria mesmo era resolver o confronto:

E foi esse Rasga-em-Baixo, o principal deles, esse, pelo que era, pelo visto, oculto inimigo meu — que buliu em suas armas... Sanha aos crespos, luziu faca, no a-golpe... Meu revólver falou, bala justa, o Rasga-em-Baixo se fartou no chão, semeado, já sem ação e sem alma nenhuma dentro (Rosa, 2003, p. 452).

Em contrapartida, o tiro à distância na guerra de Troia tornou-se muitas vezes uma afronta à *kléos* do guerreiro, pois um grande nobre poderia vir a sucumbir pelas mãos de um guerreiro de linhagem inferior, trazendo desonra a um combatente de linhagem nobre. Um momento que fica claro o valor do guerreiro com sua *areté* e a busca por *kléos* acontece quando Aquiles, nas palavras dele, é quase morto pelo rio Xanto: “ὥς μ’ ὄφελ’ Ἑκτώρ κτεῖναι ὃς ἐνθάδε γ’ ἔτραφ’ ἄριστος”; traduzido como: “Oxalá tivesse sido Heitor a matar-me, o melhor dos homens de lá” (Homero, *Iliada*, Canto XXI, v. 279); “τὼ κ’ ἀγαθὸς μὲν ἔπεφν, ἀγαθὸν δέ κεν ἐξενάρϊξε”; traduzido como: “valor teria tido quem matara, valor teria tido quem fora morto” (Homero, *Iliada*, Canto XXI, v. 280).

Assim fica claro o valor do guerreiro e de sua morte. Aquiles sabe que o único troiano a rivalizar com ele seria Heitor e, tanto o grego, como o príncipe troiano, utilizam com maestria a lança e a espada. Dessa forma, para o combatente, o arco algumas vezes o deprecia, como acontece com Páris quando é humilhado por Diomedes:

τὸν δ’ οὐ ταρβήσας προσέφη κρατερὸς Διομήδης:  
τοξότα λωβητὴρ κέρα ἀγλαὰ παρθενοπίπα εἰ  
μὲν δὴ ἀντίβιον σὺν τεύχεσι πειρηθείης, οὐκ  
ἄν τοι χραίσμησι βιὸς καὶ ταρφέες ἰοί:  
νῦν δέ μ’ ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὐτῶς.  
οὐκ ἀλέγω, ὥς εἴ με γυνὴ βάλοι ἢ πάϊς ἄφρων:  
κωφὸν γάρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐ τιδανοῖο. ἦ  
τ’ ἄλλως ὕπ’ ἐμεῖο, καὶ εἴ κ’ ὀλίγον περ ἐπαύρη,  
ὅξυ βέλος πέλεται, καὶ ἀκήριον αἶψα τίθησι.

Sem tremor algum lhe respondeu o possante Diomedes:  
“Arqueiro, inquiridor! Vaidoso do teu penteado, sedutor de virgens!  
Prouvera que com armas me puseste à prova corpo a corpo!  
Então de pouco te serviriam o arco e as setas velozes.  
Ufanas-te em vão por teres me arranhado a planta do pé. Não dou  
qualquer importância: é como se contra mim tivesse atirado mulher  
ou tola criança. Pois foi um dardo embotado de um homem que  
não vale nada. Nem que seja só tocado por mim, diferente é o  
efeito do dardo afiado, pois logo derruba quem atinge.  
(Homero, *Iliada*, Canto XI, vv. 384-392).

Diomedes ultrajou Páris, pois o guerreiro não o confrontou no combate direto, então Diomedes o insulta justamente por isso, colocando sua honra no mesmo patamar das mulheres e das crianças, dizendo que ele não tem a excelência guerreira e que só serve para seduzir as mulheres com sua beleza. Por seu lado, Páris também insulta Diomedes ao debochar do

guerreiro ter corrido de suas flechas: “βέβληται οὐδ’ ἄλιον βέλος ἔκφυγεν: ὥς ὄφελόν τοι / νεΐατον ἐς κενεῶνα βαλὼν ἐκ θυμὸν ἐλέσθαι. / οὕτω κεν καὶ Τρῶες ἀνέπνευσαν κακότητος”; traduzido como: “Foste ferido! Não foi em vão que fugiu a minha seta. Prouvera que tivesse te acertado no baixo-ventre e te privado da vida! Assim os Troianos teriam alívio da desgraça” (Homero, *Iliada*, Canto XI, vv. 380-3).

Outro problema relativo ao uso do arco é que, às vezes, dependendo do arqueiro, o tiro pode ser ineficaz e fraco, transformando o atirador em um guerreiro pouco apreciado. No entanto, Odisseu é conhecido por ser um exímio arqueiro. Na *Odisseia*, ele matou os pretendentes de Penélope com seu arco mítico, o qual só ele podia empunhar, e que não errava o alvo.

Já a lança é a preferência da maior parte dos guerreiros juntamente com a espada. Isso denota armas gloriosas e prestigiadas, enaltecendo, assim, o guerreiro que as utiliza. Contudo, não havia armas mais cobiçadas que as de Aquiles. As primeiras que ele e Pátroclo usaram foram presentes dos deuses ao seu pai Peleu em suas núpcias com a divina Tétis. No entanto, Heitor tomou-as para si como espólio de guerra e como exaltação de si como guerreiro diante do povo troiano. A segunda armadura de Aquiles era tão gloriosa que levou 131 versos para ser descrita, sendo que só o escudo em si descreve uma narrativa em que somente Aquiles ou um dos deuses poderia olhar diretamente para as armaduras feitas por Hefesto.

Outro fator sobre a faca do jagunço é que ela servia tanto para afazeres do lar, como para matar alguém, o que também destoava das armas dos heróis de Homero, em que suas armas eram exclusivamente direcionadas para os combates com os inimigos, não havendo outro uso para elas. Logo, as armas em *Grande Sertão: Veredas* não tinham a mesma magnitude e grandiosidade das usadas pelos heróis épicos, o que revelava uma relação simples, de desapego, de simples utensílio que facilita a tomada e manutenção do poder entre os jagunços, às vezes, se colocava nome nas armas por mero apego emocional: “Punha nome em suas armas: o facão era torturúm, o revólver rouxinol, a clavina era berra-bode” (Rosa, 2003, p. 191).

Portanto, as armas, tanto na *Iliada* como em *Grande Sertão: Veredas*, mostram-se como peças fundamentais que colaboraram para o êxito em batalha e revelam aspectos importantes acerca da coragem desses guerreiros em combate. O que faz das armas um aspecto de imensa relevância em qualquer combate, batalha ou guerra, e se faz necessária uma discussão acerca das mesmas para um melhor conhecimento e compreensão do contexto de vida dos heróis tanto de Homero, como de Rosa.

### 4.3 O divino incitando coragem e medo

A maioria dos heróis na *Iliada* fazia parte de um grupo seletivo de homens de ardor combativo. Contudo, o furor do guerreiro e sua coragem eram originários dos deuses. Por certo, os homens tinham o que se atribuía por *thymós*. É válido ressaltar que o *thymós*, segundo Chantraine, “é o ardor, a coragem, a sede dos sentimentos. Também se apresenta em formas composta, como por exemplo, ἄθυμος, sem coragem” (Chantraine, 1968, p. 446). Assim, o coração ou a alma do guerreiro remete ao vigor, à força, à capacidade física do combatente grego. Para Jaeger, em sua obra *Paideia: a formação do homem grego*, o *thymós* era o coração propriamente dito do combatente, como se o vigor fosse impulsionado diretamente nesse órgão.

Na *Iliada*, o vigor no combate, em sua maioria, é impulsionado pelos deuses que incitam os guerreiros no campo de batalha, não os deixam desanimar e nem fraquejar diante do inimigo. Um exemplo disso é o herói Diomedes, que é incitado no campo de batalha pela deusa Palas Atena: “Ἐνθ’ αὖ Τυδεΐδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη / δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν’ ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν / Ἀργεῖοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο.”; traduzido como: “Foi então que a Diomedes, filho de Tideu, Palas Atena outorgou força e coragem, para que se tornasse preeminente entre todos os Argivos e obtivesse uma fama gloriosa” (Homero, *Iliada*, Canto V, vv. 1-3).

O furor divino tomou conta do coração do guerreiro e toda vez que ele cansava o corpo, a deusa voltava e o incitava novamente: “θαρσῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι.”; traduzido como: “Tem coragem, ó Diomedes, e luta contra os Troianos!” (Homero, *Iliada*, Canto V, v. 124). Por vezes, o ímpeto do guerreiro era tão intenso que nem os deuses eram poupados. Por certo, a deusa Afrodite se encontrava no campo de batalha, quando foi perseguida e ferida por Diomedes: “πρυμνὸν ὑπὲρ θέναρος: ῥέε δ’ ἄμβροτον αἶμα θεοῖο”; traduzido como: “acima da palma da mão. Jorrou o sangue imortal da deusa” (Homero, *Iliada*, Canto V, v. 339). Assim, o ímpeto de Diomedes foi tão intenso, que Afrodite citou que ele poderia combater até contra o poderoso Zeus: “ἀλλ’ ἴθι ταῦτα δ’ ὀπισθεν ἄρεσσόμεθ’ εἴ τι κακὸν νῦν”; traduzido como: “o Tidida, que neste momento até contra Zeus pai combateria!” (Homero, *Iliada*, Canto IV, v. 362). Entretanto, o furor não era uma dádiva dada somente a Diomedes, pois outros guerreiros também foram incitados pelo divino:

ὄρσε δὲ τοὺς μὲν Ἄρης, τοὺς δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη  
 Δεῖμός τ’ ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαῖα,  
 Ἄρεος ἀνδρόφονοιο κασιγνήτη ἐτάρη τε, ἥ τ’  
 ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα  
 οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει· ἥ σφιν

καὶ τότε νεῖκος ὁμοῖον ἔμβαλε μέσσω ἐρχομένη  
καθ' ὅμιλον ὀφέλλουσα στόντον ἀνδρῶν.

Aos Troianos incitava Ares; aos Aqueus, Atena de olhos esverdeados, assim como o Terror, o Medo e a Discórdia sempre furibunda, irmã e amiga de Ares matador de homens — ela que primeiro levanta um pouco a cabeça, mas depois fixa a cabeça no céu, enquanto caminha sobre a terra. Foi ela que atirou para o meio deles o conflito que chega a todos, ao percorrer toda a turba, assim aumentando os gemidos dos homens. (Homero, *Iliada*, Canto IV, vv. 439-445).

Ambos os lados receberam ajuda dos deuses, os guerreiros ficavam alucinados e ensandecidos pelos deuses mais desmedidos, como Ares, que tira a racionalidade e inflige a ira nos homens, dando uma coragem cega a eles. O deus Ares almeja a carnificina entre todos: “Ἄρες Ἄρες βροτολοιγὲ μαιφόνε τευχεσιπλῆτα”; traduzido como: “Ares, Ares flagelo dos mortais, sanguinário derrubador de muralhas!” (Homero, *Iliada*, Canto V, v. 31). Ademais, o Terror, o Medo e a Discórdia, que causavam o caos, a brutalidade selvagem, o derramamento de sangue sem piedade do inimigo, ou seja, o flagelo de todos os homens: “πολλοὶ γὰρ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν ἥματι κείνῳ / πρηνέες ἐν κονίησι παρ’ ἀλλήλοισι τέταντο.”; traduzido como: “Pois naquele dia jaziam muitos Troianos e Aqueus uns ao lado dos outros, com o rosto virado para o chão (Homero, *Iliada*, Canto IV, vv. 543-4).

Outro momento de grande valor para a glória dos heróis foi dado pelos deuses que outorgaram força plena aos guerreiros, como quando os troianos quebraram os portões gregos com Heitor no comando: “Ὡς ἔφατ’, οὐδὲ Διὸς πεῖθε φρένα ταῦτ’ ἀγορεύων / Ἑκτορι γάρ οἱ θυμὸς ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι.”; traduzido como: “Assim falou; mas dizendo tais coisas não convenceu a mente de Zeus, que estava decidido a outorgar glória a Heitor” (Homero, *Iliada*, Canto XII, vv. 173-4).

Nesse momento, o próprio Zeus outorgou aos troianos e ao seu filho Sarpédon, no intuito de conceder-lhe a glória diante de seu povo naquela batalha: “εἰ μὴ ἄρ’ υἱὸν ἐὼν Σαρπηδόνα μητίετα Ζεὺς / ὥρσεν ἐπ’ Ἀργείοισι λέονθ’ ὥς βουσὶν ἔλιξιν”; traduzido como: “se a Sarpédon, seu filho, Zeus o conselheiro não tivesse incitado contra os Argivos, como a um leão contra gado bovino (Homero, *Iliada*, Canto XII, vv. 292-3). O deus deu glória também a Heitor:

πρίν γ’ ὅτε δὴ Ζεὺς κῦδος ὑπέρτερον Ἑκτορι  
δῶκε Πριαμίδῃ, ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος  
Ἀχαιῶν. ἦϋσεν δὲ διαπρύσιο Τρώει γεγνῶς:  
‘ὄρνυσθ’ ὑπὸ δαμοὶ Τρῶες, ῥήγνυσθε δὲ τεῖχος

até que Zeus outorgou a glória a Heitor, o Pirâmide, que foi o primeiro a saltar para dentro da muralha dos Aqueus.

Com um grito penetrante, chamou pelos Troianos: “Levantai-vos, ó Troianos domadores de cavalos! Quebrai a muralha dos Aqueus e espalha entre as naus o fogo ardente!”  
(Homero, *Iliada*, Canto XII, vv. 437-440).

O furor de Heitor foi tão intenso que ele assustou os fiéis com seus gritos, com sua destreza e principalmente com sua força empreendida ao levantar uma pedra grande e que, sem o auxílio divino, ele não teria conseguido realizar esse feito apenas com sua natureza humana. Desta forma, demonstrou o furor concedido pelos deuses em diversos momentos:

Ἑκτωρ δ' ἀρπάξας λαῶν φέρειν, ὅς ῥα πυλῶν  
ἐστίκει πρόσθε πρυμνὸς παχύς, αὐτὰρ ὕπερθεν  
ὀξύς ἔην: τὸν δ' οὐ κε δυν' ἀνέρε δήμου ἀρίστω  
ῥῆϊδίως ἐπ' ἄμαξαν ἀπ' οὐδ' οὐδ' ὀχλίσσειαν, οἷοι  
νῦν βροτοὶ εἰς: ὁ δέ μιν ῥέα πάλλει καὶ οἶος. τὸν  
οἱ ἐλαφρὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω

Heitor segurou e levou uma pedra que estava à frente dos portões, grossa embaixo, mas afiada em cima. Dois homens, os mais fortes do exército, não a levantaram facilmente com uma alavanca: homens como os que vivem hoje. Mas com facilidade Heitor levantou a pedra sozinho. Pois leve a tornara para ele o filho de Crono de retorcidos conselhos.  
(Homero, *Iliada*, Canto XII, vv. 445-450).

Em *Grande Sertão: Veredas*, no entanto, Riobaldo acredita que de alguma forma o pacto demoníaco também serviu para ajudá-lo a alcançar seus objetivos, não somente no fato de derrotar os “judas”, mas também em conseguir a coragem suficiente para exercer o comando dos jagunços e, assim, tomar a chefia de Zé Bebelo, principalmente por ter acreditado que não poderia mais receber ordens de ninguém e por ter passado a não temer o embate com os inimigos. Logo após a noite passada nas Veredas Mortas, Riobaldo fica sem saber se o pacto havia se concretizado ou não.

A figura demoníaca atrela-se a uma ideia de potência criadora. Segundo a tradição portuguesa, o pacto com o maligno leva à realização dos desejos, despertando no pactuante: qualidades de negociante, de beleza física, artimanhas de sedução, dons artísticos [...] Em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo emerge do pacto com o diabo, ainda que não se possa comprovar com certeza sua validade, com o nome de Urutu Branco (cobra); torna-se o chefe do bando (Rebello, 2020, p. 81).

Com o pacto em mente e tendo o diabo como potência modificadora de tudo o que cresse em sua existência, Riobaldo fez suas súplicas, e um desses pedidos foi: “tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (Rosa, 2003, p. 436). Apesar de a expressão “ficar sendo” dar margem a inúmeras interpretações, ainda assim uma coisa pode ser apreendida, Riobaldo sentiu-se diferente daquele momento em diante:

O que eu agora queria! Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. *Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. Carecia.* “Deus ou o demo?” [...] Mas, como era que eu queria, de que jeito, que? Feito o arfo de meu ar, feito tudo: que eu então havia de achar melhor morrer duma vez, caso que aquilo agora para mim não fosse constituído. *E em troca eu cedia às arras, tudo meu* [...] — *“Acabar com o Hermógenes! Reduzir aquele homem!...”* [...] *Do Hermógenes, mesmo, existido, eu mero me lembrava — feito ele fosse para mim uma criancinha moliçosa e mijona, em seus despropósitos, a formiguinha passeando por diante da gente — entre o pé e o pisado.* Eu muxoxava. Espremia, p’r’ ali, amassava. [...] *da mais-força, de maior coragem. A que vem, tirada a mando, de setenta e setentas distâncias do profundo mesmo da gente* [...]. Foi. Ele não existe, e não apareceu nem respondeu — que é um falso imaginado. *Mas eu supri que ele tinha me ouvido. Me ouviu, a conforme a ciência da noite e o envir de espaços, que medeia. Como que adquirisse minhas palavras todas; fechou o arrocho do assunto.* [...] Vi as asas, *arquei o puxo do poder meu, naquele átimo.* Aí podia ser mais? [...] As coisas assim a gente mesmo não pega nem abarca. [...] Aragem do sagrado. Absolutas estrelas! (Rosa, 2003, p. 437-8).

Durante toda a noite, Riobaldo gritou por Lúcifer, entretanto, ele não ouviu resposta nenhuma, mas ainda assim o jagunço responde que para ele o Diabo ouviu seus pedidos e de alguma maneira ele acabaria com o Hermógenes. Com esse pedido em mente, com a ajuda do divino ou não, ele se sentia transformado, dotado de uma força e coragem até então não sentidos pelo jagunço dentro de si. Por certo, até os animais pareciam sentir a diferença nele:

O que é que cavalo sabe? Uns deles rinchavam de medo; cavalo sempre relincha exagerado. Ardido aquele nitrite riso fininho, e, como não podiam se escapulir para longe, que uns suavam, e já escutavam e tremiam, que com as orelhas apontam. Assim ficaram, mas murchando e obedecendo (Rosa, 2003, p. 445).

Os companheiros também perceberam que Riobaldo começou a se modificar, começou a se sentir diferente, irritava-se caso as pessoas não concordassem com sua opinião. Deste momento em diante, ele passou a questionar de modo mais incisivo as ordens da chefia, buscando ter suas próprias ideias de comando, até o ponto em que percebeu Zé Bebelo tendo uma posição inferior a dele: “porque eu naquela hora achava Zé Bebelo inferior” (Rosa, 2003, p. 442).

Ademais, Riobaldo foi ganhando coragem e autonomia dentro da narrativa, acreditando que o chefe jagunço que se tornou provinha de uma possível ajuda do divino, isto é, do demoníaco: “Daí, de repente, quem mandava em mim já eram os meus avessos. [...] Aquele homem merecia punições de morte, eu vislumbrei, adivinhado. Com o poder de quê: luz de Lúcifer?” (Rosa, 2003, p. 486). Assim sendo, a coragem de Riobaldo crescia em consonância com a crença de pactário, pois primeiro os animais passaram a respeitá-lo, depois foram os homens: “Notei que os companheiros repararam a estranheza daquilo, dos cavalos e as minhas maneiras” (Rosa, 2003, p. 446).

Por certo, os animais passaram a agir de forma estranha na presença de Riobaldo, assim ele ganhou de Seô Habão o seu cavalo Siruiz, cavalo enorme, merecido apenas pelos chefes: “ele se empinou: de dobrar os jarretes e o rabo no chão; o cabresto, solto da mão do dono, chicoteou alto no ar. [...] E o cavalo, lã, lã, pôs pernas para adiante e o corpo para trás, como onça fêmea no cio mor. Me obedecia” (Rosa, 2003, p. 446). Mesmo contrariado, Seô Habão deu o cavalo a Riobaldo e chamou de sorte o comportamento estranho de seu cavalo, que antes era arisco com todos: “Sorte é isto. Merecer e ter” (Rosa, 2003, p. 447). Depois de ganhar o cavalo de um chefe, faltava apenas o respeito de seus companheiros.

E não custou para sua coragem aumentar e ele desafiar os maiores chefes, Zé Bebelo e João Ganhá: “– Agora quem é o chefe?” (Rosa, 2003, p. 451). Riobaldo perguntou várias vezes e, a cada vez que repetia a pergunta, mais sua postura expressava coragem e arrogância, chegando até mesmo a se mostrar soberbo diante de todos. Enquanto sua mão era rápida no gatilho, sua cabeça repetia: “Tenho de chefear!” (Rosa, 2003, p. 452). Assim, ele matou um dos jagunços que estava perto e que tentou impedi-lo de confrontar os chefes. Logo depois, presenciou os dois maiores chefes se curvarem perante sua valentia: “A rente, Riobaldo! tu o chefe, chefe, é: tu o chefe fica sendo... ao que vale!...” (Rosa, 2003, p. 453). Após o confronto com os outros chefes, ele tornou-se o grande líder dos jagunços, formou seu próprio bando, cruzou o antes impossível e infernal Liso do Sussuarão.

Temos outra situação relacionada ao divino e à mudança estabelecida em Riobaldo, que foi a percepção de Diadorim em relação ao comportamento de seu amigo, apontada no diálogo entre ambos: “– ‘Repugno: que você está diferente de toda pessoa, Riobaldo... Você quer dançar e desordem [...] A bem é que falo, Riobaldo, não se aguenta mais... E o que está mudando, em você, é o cômputo da alma – não é razão de autoridade de chefias...’” (Rosa, 2003, p. 484).

Deste modo, vemos a preocupação com essa situação vivenciada pelo companheiro. Assim, Diadorim, mesmo sem mencionar em nenhum momento da narrativa a fé em algo divino, recorre a um viajante que leve uma mensagem até Otacília, que deveria rezar por Riobaldo, vendo que ele necessitava de rezas: “— Pedi a ela que rezasse por você, Riobaldo... Assim pela esperança de saudade que ela tivesse, que não esbarrasse em rezar, o todo tempo, por costume antigo...” (Rosa, 2003, p. 498). Entretanto, na velocidade que aumentava sua determinação e coragem, seu questionamento sobre a ação do Diabo em seu caminho também se evidenciava:

O demo, tive raiva dele? Pensei nele? Às vezes. O que era em mim valentia, não pensava; e o que pensava produzia era dúvidas de me-enleios. Repensava, no resfriado

do dia. Quando é o sol entrar, que então até é o dia mesmo, por seu remorso. Ou então, ainda melhor, no madrigal, logo no instante em que eu acordava e ainda não abria os olhos: eram só os minutos, e, ali durante, em minha rede, eu prelazia tudo claro e explicado. Assim: – Tu vigia, Riobaldo, não deixa o diabo te pôr sela... (Rosa, 2003, p. 507).

Percebemos, nessa situação, que Riobaldo, mesmo na dúvida de ter concretizado um pacto, tinha consciência de que algo mudara em sua personalidade, pois seus pensamentos eram confusos e sem coesão. Muitas vezes destinava-se a realizar algum mal e, sem querer, tinha mudado em si mesmo, assim ele não compreendia a situação nova que vivenciava, com tantas mudanças internas e externas. Logo, mesmo sem uma explicação lógica sobre o que acontecia em seus pensamentos e em sua vida, uma consciência ele tinha, a de que não controlava suas inquietudes e nem mesmo suas ações.

Para Riobaldo, os questionamentos giraram principalmente nas discussões da figura do maléfico que surgiu principalmente nas atitudes dos homens, e nos motivos que levaram o humano a ser perverso, cruel e mal. Tendo em mente que o sertão descrito por Guimarães Rosa era um ambiente onde era enraizada uma cultura oralizada e mítica, que repercutia nas superstições populares, temos como exemplo a ironia de Riobaldo, que chama de ignorante as pessoas que olhavam para um bezerro que nasceu com uma anomalia física, por isso o denominaram como o *demo*; Riobaldo debocha da superstição da população, dizendo: “Povo prascóvio” (Rosa, 2003, p. 23).

A ironia de Riobaldo continua a questionar as ações da população quando não sabem explicar a anomalia do animal por meio da razão, pois justificavam a deformidade do bezerro atribuindo como obra do Diabo. Partindo da deformação do animal, com sua feição que lembra o humano e o demônio: “Cara de gente, cara de cão: determinaram — era o *demo*” (Rosa, 2003, p. 23). Por meio de uma dualidade aparentemente simplista que aproxima o animal com o homem e o mal, fazendo com que o animal fosse executado por um medo desmedido da população.

As expressões em destaque “*cara de gente*” e “*cara de cão*” parecem se somar, resultando na terceira: “*demo*”. A imagem que se forma deixa clara a ideia de que o *demo* resulta de uma mistura, mas também identifica uma progressão, como a sugerir que o homem também se constitui desse imbróglio, de gente e de cão (Rebello, 2020, p. 83, grifo nosso).

Assim sendo, a dualidade deixa de existir e aparece a junção de gente, de cão, de *demo*, e transforma tudo em outra coisa, um ser misturado, assim como acontece com Riobaldo durante toda a narrativa: “E o *demo* — que é só assim o significado dum azougue maligno — tem ordem

de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo” (Rosa, 2003, p. 27).

No entanto, mesmo todas as coisas sendo misturadas, como diz Riobaldo: “Ao que, este mundo é muito misturado...” (Rosa, 2003, p. 237), segundo Francis Utéza, na sua obra *JGR: Metafísica do grande sertão*, a figura do diabo se complica ao se misturar com a visão moralizante do catolicismo acerca do mal: “Mas as coisas se complicam com a irrupção da figura do Diabo e sua relação cultural com o mal, síndrome perniciosa da versão brasileira do catolicismo moralizador que faz da humanidade o vetor da negatividade” (Utéza, 2016, p. 51). Ainda assim, ele continua a questionar se a maioria das ações más dos homens poderia ser instigada por um divino maléfico, e questiona também o porquê das ações más do homem, ou seja, se existia o mal sendo feito sem nenhum motivo aparente, isto é, o mal pelo mal, e em contrapartida, o bem em sua plenitude, resumindo o humano como um ser simplista e dicotômico, o qual era possível ser totalmente bom ou totalmente ruim.

Contudo, o próprio Riobaldo questiona o tempo todo a oposição de dois lados quando inclui no seu relato principal outras narrativas secundárias, ou seja, os “causos”, que podem ser citados em alguns exemplos: no primeiro caso, temos o caso de Aleixo, nesta narrativa, um pai mata, sem motivos, um velho, e continua sua vida impune, até que seus filhos ficam cegos por terem adquirido sarampo, depois disso, o pai se arrepende e vira um homem bom:

Cegos, sem remissão dum favinho de luz desta nossa! O senhor imagina: uma escadinha — três meninos e uma menina — todos cegados. Sem remediável. O Aleixo não perdeu o juízo; mas mudou: ah, mudou completo — agora vive da banda de Deus, suando para ser bom e caridoso em todas suas horas da noite e do dia (Rosa, 2003, p. 28).

Em seguida, lemos o caso de Pedro Pindó, que narra pais que castigam um filho que fazia crueldades com outras pessoas e animais, a criança fala para todos que gosta de matar, e os pais, para ensinar e corrigir a má índole do menino, punem-no sem misericórdia, e até mesmo quando a criança se redime, continua sendo punida, sem razões que justificassem as punições, mostrando, com o tempo, pais que acabam sentindo satisfação em punir:

Pois, o senhor vigie: o pai, Pedro Pindó, modo de corrigir isso, e a mãe, dão nele, de miséria e mastro — botam o menino sem comer, amarram em árvores no terreiro, ele nú nuelo, mesmo em junho frio, lavram o corpinho dele na peia e na taça, depois limpam a pele do sangue, com cuia de salmoura. A gente sabe, espia, fica estirado. O menino já rebaixou de magreza, os olhos entrando, carinha de ossos, encaveirada, e entisicar, o tempo todo, tosse, tonsura da que puxa secos peitos. Arre, que agora, visível, Pindó e a mulher se habituaram de nele bater, de pouquinho em pouquinho foram criando nisso um prazer feio de diversão — como regulam as sovas em horas certas confortáveis, até chamam gente para ver o exemplo bom (Rosa, 2003, p. 29).

Por fim, temos o exemplo mais detalhado, o caso de Maria Mutema, essa mulher que mata o marido colocando chumbo derretido em seu ouvido, depois tortura o padre do lugarejo dizendo nutrir amor por ele e que por isso assassinou o próprio marido, sendo que era uma mentira contada ao sacerdote com o intuito de fazê-lo sofrer, até que o padre definha e morre. Os crimes de Maria Mutema passariam impunes, mas um dia ela resolve confessar aos gritos e para todos na igreja. Depois, ela vai presa e passa a rezar dia e noite na cadeia, e as pessoas do lugar dizem que ela, de tanto buscar a redenção, estava se tornando uma santa:

Que tinha matado o marido, naquela noite, sem motivo nenhum, sem malfeito dele nenhum, causa nenhuma —; por que, nem sabia [...] E, depois, por enjoar do Padre Ponte, também sem ter queixa nem razão, amigável mentiu, no confessionário: disse, afirmou que tinha matado o marido por causa dele, Padre Ponte — porque ele gostava em fogo de amores, e queria ser concubina amásia... Tudo era mentira, ela não queria nem gostava [...] edificar o mal. E daí, até que o Padre Ponte de desgosto adoeceu, e morreu em desespero calado... Tudo crime, e ela tinha feito! E agora implorava o perdão de Deus, aos uivos, se esguedelhando, torcendo as mãos, depois as mãos no alto ela levantava [...] para perdoarem (Rosa, 2003, p. 238-243).

Após a leitura dos casos, podemos nos direcionar para *As Formas do Falso*, de Walnice Galvão, em seu capítulo intitulado “O certo no incerto: o pactário”; nesse capítulo, a escritora nos explica os casos de Guimarães Rosa, e afirma que estes são escritos como metáforas que representam narrativas deslocadas da história principal, ocupando várias páginas, sendo que cada um dos casos possuem significações que representam que uma coisa pode adentrar em outra em um círculo inesgotável, ou seja, elas entram no subconsciente sombrio e mal que existe em cada ser humano, até chegar nos inferos do submundo metafórico de cada personagem:

A coisa dentro da outra tanto pode tomar a forma de um bicho repulsivo como de um mal sentimento; ou então, a coisa pode estar contida por algo tão grande quanto a própria terra ou tão pequeno como o olho de um homem; o ouvido e o som podem ser traços relevantes ou podem desaparecer inteiramente. Ainda, a coisa que está dentro da outra pode se dar à percepção apenas por um sinal externo ou, ao contrário, é a menção dela que faz pressupor os efeitos que causa (Galvão, 1972, p. 121).

Os relatos inseridos na narrativa não estão lá de maneira aleatória, mas nos mostram que uma coisa dentro de outra nos remete ao mal existente em cada ser humano, e também é possível inferir sobre os pactos feitos, em que o personagem Riobaldo busca combater o mal com o mal, ou seja, somente um pactário consegue encontrar, combater e eliminar outro pactário. Visto que o personagem de Hermógenes acaba por assumir o arquétipo do mal, tanto em sua aparência bestializada, como com sua maneira de agir, que aos olhos de Riobaldo personifica a maldade incrustada no ser que não lembra mais o humano e sim o diabo. Além disso, para Riobaldo, o pacto resultou em mudança, que o levou à plenitude da vida de jagunço, que gerou a vontade

de dominar o mundo ao seu redor, resultando em maldição e na perda do ser que mais queria próximo de si, ou seja, ele exterminou os judas e viu Diadorim morrer:

Só por meio do pacto com o Diabo adquire a certeza de que é necessário acabar com o Hermógenes; e torna-se um só, ou seja, só chefe de jagunços. Para enfrentar um pactário é preciso outro pactário: o Diabo está com o Hermógenes, mas também está com Riobaldo. Na hora do combate final, o Diabo está na rua no meio do redemunho, mas também está ao lado de Riobaldo e dentro dele. Ao cabo, Riobaldo consegue cumprir sua missão de acabar com Hermógenes. Mas o Diabo cumpre o prometido de com as tramóias que a tradição lhe atribui, ou seja, da maneira mais dolorosa e mais inesperada para aquele que lhe vendeu a alma: Riobaldo acaba com o Hermógenes, mas no mesmo ato Diadorim morre [...]. Daí a culpa que menciona desde o início da narração: culpa de ter vendido a alma ao Diabo e assim ter levado o amigo à morte (Galvão, 1972, p. 132).

Benedito Nunes, em sua obra *O dorso do tigre*, também expressa uma ideia sobre Deus e o Diabo em *Grande Sertão: Veredas*; o autor discute o amor que Riobaldo sente por Diadorim. Em sua discussão, ele coloca que existe uma simbologia em Diadorim, atrelada a sua androginia conflituosa entre o masculino e o feminino, por este motivo, também, existe a dualidade entre o divino e o maléfico, o sagrado e o humano, ambos representando dois momentos da trajetória do humano que em si traz uma perspectiva primitiva transmutada de forças elementares, em que o homem busca uma proximidade tardia do humano para o divino:

O problema da existência de Deus e do Demônio e o das relações entre o Bem e o Mal, plano de fundo de *Grande Sertão: Veredas*, pode ser enquadrado nessa perspectiva que os foi possível traçar, arrimados a simbologia erótica e mística da obra de Guimarães Rosa. É a perspectiva alquímica da transubstanciação do humano em divino, uma vez libertado aquele centro imóvel da alma, participe da Unidade. Em abono dessa conclusão, nada melhor do que as últimas reflexões de Riobaldo, terminando o relato da epopeia do Sertão. “Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é o homem humano. Travessia.” Ao dizer que o que existe é o homem humano, Riobaldo não somente estaria dando ênfase ao seu pensamento, por essa feliz redundância poética, mas talvez lhe passasse no espírito a suspeita de que o humano contém só um dos lados da natureza do homem, e que a vida é uma tentativa de travessia – para o outro lado, divino (Nunes, 1976, p. 167).

Portanto, Riobaldo não consegue chegar às respostas de seus questionamentos sobre a existência humana, sobre Deus, o Diabo, sobre a efetivação do pacto ou não. Contudo, uma coisa ele percebeu: em sua trajetória, houve mudanças em sua mente, e, principalmente, em suas atitudes, levando-o a ter coragem para alcançar o poder necessário para ter vitória, esta, no entanto, só lhe trouxe dor, pois levou para sempre Diadorim, do mesmo modo que a coragem de Aquiles não trouxe Pátroclo de volta. Sendo assim, a coragem não foi suficiente para aplacar as feridas de guerreiros que não conheciam o medo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso propósito nesse trabalho foi comparar os heróis criados por João Guimarães Rosa e os heróis presentes na *Iliada* de Homero, pois acreditamos ser válida a percepção de que em alguns aspectos os heróis se aproximam, como: astúcia, destreza nos combates, virtude, honra, coragem, vingança e também nas inúmeras batalhas estabelecidas entre eles. Além disso, estabelecemos uma discussão sobre os deuses na era dos heróis arcaicos e a relação Deus/Diabo desenvolvida na contemporaneidade, e ainda estabelecemos um diálogo desses heróis com o divino, que poderia, em alguns momentos, influenciar suas ações. Também fizemos comparações acerca da vingança e da coragem do herói clássico e do herói moderno, apontando semelhanças e diferenças, além de trazer a discussão de como a vingança e a coragem poderiam ser intensificadas pelas crenças estabelecidas novamente pelo divino.

Diante de uma pesquisa tão complexa que nos propomos a realizar, é necessário considerar que nem todos os aspectos das discussões puderam ser desenvolvidos, devido ao tempo estabelecido e a temática proposta em autores como Rosa e Homero, por isso nos atemos a discutir apenas um pequeno recorte. No entanto, deixamos para estudos posteriores a possibilidade de estabelecer outras discussões acerca dos heróis de Homero e de Guimarães Rosa. Também consideramos aqui não existir respostas estagnadas e prontas a respeito das duas obras. Contudo, buscamos analisar perspectivas diversificadas, no intuito de permitir uma abordagem crítica a respeito das ações dos guerreiros gregos e dos jagunços do sertão.

Por isso, trouxemos as divagações sobre as possíveis respostas encontradas nas obras. O trecho no qual Riobaldo se questiona sobre os motivos que o levaram a cruzar com o menino que seria Diadorim, afirma que: “Mas, onde é bobice a qualquer resposta, é aí que a pergunta se pergunta” (Rosa, 2003, p. 126). Sendo assim, quando iniciamos nosso trabalho nos perguntando sobre a recepção dos heróis épicos em *Grande Sertão: Veredas*, por certo, nosso objetivo não foi somente introduzir mais um questionamento, mas colocar um início para outras reflexões.

É válido ressaltar que aqui trabalhamos, na maioria das vezes, na perspectiva de Diadorim como guerreiro, pois um estudo mais elaborado sobre a ambiguidade presente em Reinaldo/Diadorim/Maria Deodorina pode ser feito também em estudos posteriores.

Dessa forma, o estudo comparativo realizado acerca dos guerreiros que se destacaram na *Iliada* e em *Grande Sertão: Veredas* objetivou também ressaltar que seja em Troia ou no sertão, o homem tendo linhagem divina ou não, torna-se herói quando adquire atributos que

despertam inspiração de outros homens em suas sociedades específicas. Ele também se transforma em herói quando seus feitos são admirados, e quando eles adquirem reputação por suas ações. Logo, mesmo em uma sociedade contemporânea, onde os valores que enaltecem o caráter são, em geral, menosprezados e rebaixados, é pertinente lembrar que da época dos descendentes dos deuses até a nossa, dos homens considerados comuns, existe algo que nos faz desejar ser seres humanos melhores: a consciência da mortalidade, essa tão repleta de sombras e que atormentou inúmeros semideuses. Desse modo, retomamos as palavras de Riobaldo: “Existe é homem humano. Travessia” (Rosa, 2003, p. 624).

Assim sendo, um dos aprendizados desse trabalho é que a travessia impulsiona todos os mortais, não é o início, nem o fim que valem a pena, mas a jornada, o percurso cotidiano de nossa existência, com seus amores, suas dores, seus dissabores, suas pequenas alegrias na vivência com quem amamos. Seja na observação da pequenez e beleza de um pequeno pássaro como Manuezinho-da-crôa; seja no abraço de carinho de um pai como quando nós observamos o maior dentre os maiores troianos, Heitor abraçando o pequeno Astíanax; seja no desespero do último adeus como o último e único beijo de Riobaldo em seu amado Diadorim; seja na dor da última despedida do maior amigo como Aquiles e Pátroclo; seja na súplica de um pai que beijou de joelhos as mãos do homem que matou seu filho mais amado, como o rei Príamo fez com Aquiles. Afinal, é em meio à dor que os heróis, e nós também, podemos evoluir para seres dignos de admiração.

Então, o que nos move é o aprendizado na nossa jornada, seja acadêmica ou pessoal, cresce-se ao analisar personagens e faz-se um paralelo com a nossa vida. Principalmente em um período tão sombrio da humanidade, no qual um monstro invisível, que recebe o nome de vírus, espreita-nos e tenta nos matar, ao mesmo tempo em que vemos pessoas que amamos e inúmeros desconhecidos sendo ceifados sem ar, asfixiando na terra e sendo lançados no submundo. Diante disso, o que nos resta? Resto-nos o encantamento que vem de leituras para manter a sanidade, consola-nos ler e reler Rosa e Homero, sendo que a cada leitura o herói da epopeia e o moderno nos ensinam uma nova ação de luta contra um inimigo que, muitas vezes, é letal:

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e ainda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito — por coragem. Será? Era o que eu às vezes achava. Ao clarear do dia (Rosa, 2003, p. 334).

Portanto, aprendemos a resistir, a persistir e nunca desistir, mesmo diante do sofrimento, da dor da perda e até mesmo diante da morte. Logo, não buscamos aqui a glória imorredoura, mas buscamos enfim abrir perspectivas para novas investigações, contribuindo para novos estudos e a revisitação de duas obras prestigiadas na literatura, e que novas leituras sejam feitas e novos olhares sejam ressignificados.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, C. **A guerra que matou Aquiles**. Tradução: Márcio de Paula S. Hack. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilíngue. Tradução Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARRIGUCCI JR, Davi. **O mundo misturado**: romance e experiência em Guimarães Rosa. São Paulo: Novos estudos, CEBRAP, 1994.
- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *A philótes de Aquiles e Pátroclo na Iliada (um esboço)*. In: **VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos: philía / amicitia, a amizade na Antiguidade**, 2018, Belo Horizonte. Atas do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos: philía / amicitia, a amizade na Antiguidade. Recife: Even3, 2017. p. 1-20. Disponível em: <https://even3.blob.core.windows.net/anais/128221.pdf>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2025.
- BACON, Francis. **Ensaaios**. Tradução: Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaaios sobre a literatura e a história da cultura. Tradução: Sergio Paulo Rouanet, Prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987, 3ª edição.
- BÍBLIA, Português. **Bíblia de Referência Thompson**. Tradução: João Ferreira de Almeida. Edição ver. corr. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 2002.
- BLOCH, Pedro. Uma não-entrevista de Guimarães Rosa. **Revista Manchete**, Rio de Janeiro, n. 580, jun. 1963. (Arquivo IEBUSP: acervo João Guimarães Rosa). Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=004120&pagfis=50764>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2025. p. 68-71.
- BOLLE, Willi. **grandesertão.br**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004.
- BRANDÃO, Jacyinto Lins. **Antiga Musa**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia Grega, v. I, II, III**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. Esfinge. In: BRANDÃO, Junito de Sousa. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega I**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 384-388.

CALVINO, Italo. **Por que ler os Clássicos**. Tradução: Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CÂNDIDO, Antonio. O homem dos avessos. *In*: CANDIDO, Antonio. **Tese a antítese**: ensaios. 4. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 2002. p. 121-139.

CARPEAUX, Otto Maria. Introdução. *In*: GOETHE, Johann W. **Fausto**. Tradução e notas: Antônio Feliciano de Castilhos, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968. p. 15-26.

CARVALHAL, Tânia Franco. **Literatura comparada**. 4. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Ática, 2006. (Princípios, 58).

CAVALCANTE, Maria Neuma Barreto. Cadernetas de viagem: os caminhos da poesia. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 41, p. 235-247, 1996.

CAVALCANTE, Peregrina Fátima Capelo. **Matadores de gente**: como se faz um pistoleiro. 1. ed. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHUPEL, Andréa Szarnik. **O arco e o arqueiro na Grécia Pré-clássica**. 2018. Dissertação (Mestrado em História Militar) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018.

CORVISIER, Jean- Nicolas. **Les Grecs à L'époque Archaique**: milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C. Paris: Ellipses, 1996.

COSTA, Ana Luisa Martins. Rosa, leitor de Homero. **Revista USP**, São Paulo, v. 36, 1997-1998. Disponível em: <https://www.pragma.ifcs.ufjf.br/kleos/K5/K5AnaLuizaMartinsCosta.pdf>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2025. p 79-124.

COSTA, Ana Luisa Martins. (org.) **Guimarães Rosa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; INL, 1991. (Coleção Fortuna Crítica 6).

COUTINHO, Luciano. A figura de Heitor na *Ilíada* de Homero: um elogio à humanidade. **BEC- Boletim de Estudos Clássicos**, Coimbra, v. 64, p. 11-32, 2019.

DODDS, Eric Robertson. **Os gregos e o irracional**. Tradução: Leonor Santos B. de Carvalho. Portugal: Gradiva, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FANTINI, Marli. **Guimarães Rosa**: Fronteiras, Margens, Passagens. Cotia, SP: Ateliê Editorial; São Paulo: SENAC/SP, 2003.

FEIJÓ, Martin Cezar. **O que é herói**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

FRY, Stephen. **Mythos**: As melhores histórias de heróis, deuses e titãs. Tradução: Helena Londres. São Paulo: Planeta, 2018.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GANDON, Odile. **Deuses e heróis da mitologia grega e latina**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GRAVES, R. **Os mitos gregos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Tradução: Victor Jabouille. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

HANSEN, João Adolfo. Benedito Nunes, leitor de Guimarães Rosa. *In*: Benedito Nunes. **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães / Benedito Nunes**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução: Christian Werner. 3. ed. São Paulo: Hedras, 2013.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOUAIS. A., Villar, M.S., Franco, F.M. M. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009. (1ª reimpressão)

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JARDÉ, A. **A Grécia antiga e a vida grega**. São Paulo: EDUSP, 1977.

JUNG. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução: Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2002.

KNOX, Bernard. Introdução a Odisseia. *In*: HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KOTHE, Flávio. **O herói**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

KERÉNYI, Karl. A história dos heróis. *In*: KERÉNYI, Karl. **A mitologia dos gregos**. Tradução: Octavio Mendes Cajado. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 2, 2015.

LEONEL, Maria Célia de Moraes. Faca e armas brancas: um campo lexical em *Grande Sertão: Veredas*. **Alfa: Revista Linguística**. São Paulo, v. 44, p. 285-297, 2000. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4211/3806>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2022.

LESKY, A. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do Nome**: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

MAGNO, Albino Ferreira. **Mitologias**. Lisboa: J. Rodrigues, 2000.

MALTA, André. Base de um método para Homero. In: **Simpósio de Estudos Clássicos da USP**, 2006, São Paulo. Atas do 1o. Simpósio de Estudos Clássicos da USP. São Paulo: Humanitas, v. 1, p. 7-32. 2006.

MARQUES, Ramiro. A coragem em Aristóteles. In: **Bem-estar, educação e direitos da criança**. Portugal, 2021, v.1, p.61-68. Disponível em: [https://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/ISBN\\_978-989-53210-1-8\\_Bem-estarEducaoDireitosdaCrianca.pdf](https://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/ISBN_978-989-53210-1-8_Bem-estarEducaoDireitosdaCrianca.pdf). Acesso em: 13 de fev. 2022.

NUNES, Benedito. **A Rosa o que é de Rosa**: literatura e filosofia em Guimarães / Benedito Nunes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

NUNES, Benedito. O amor na obra de Guimarães Rosa. In: NUNES, B. **O dorso do tigre**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 143-171.

NUNES, Benedito. O mito em *Grande Sertão: Veredas*. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 33-40, 2º sem. 1998. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10216/pdf>. Acesso em: 13 de fev. 2022.

OLIVEIRA, Luciene de Lima. Os equipamentos bélicos dos heróis Homéricos. **PRINCIPIA**, Rio de Janeiro, v. XIV, p. 69-79, 2006. Disponível em: [http://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/admin\\_depext,+Principia+014+Artigo+007+Luciene+de+Lima+Oliveira+\(UFRJ\),+OS+EQUIPAMENTOS+B%3%89LICOS+D+OS+HER%3%93IS+HOM%3%89RICOS%20\(1\).pdf](http://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/admin_depext,+Principia+014+Artigo+007+Luciene+de+Lima+Oliveira+(UFRJ),+OS+EQUIPAMENTOS+B%3%89LICOS+D+OS+HER%3%93IS+HOM%3%89RICOS%20(1).pdf). Acesso em: 13 de fev. 2022.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papirus, 1998.

OST, François. Contar a Lei. In: OST, François. **As Fontes do Imaginário Jurídico**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

PASTORE, J. A. D. **O trágico**: Schopenhauer e Freud. 2012. 381 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2012. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/1855/1/Jassanan%20Amoroso%20Dias%20Pastore.pdf>. Acesso em: 13 de fev. 2021.

PINHEIRO, V. C. O páthos trágico de Aquiles. **Revista Archai**, Brasília, v. 7, 2011, p. 87-93. Disponível em: <http://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/admin,+10.pdf>. Acesso em: 13 de fev. 2021.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Edufpa, 1988.

PONTIN, Patrícia Boreggio do Valle. O estudo da simbologia do gorgoneion figurado nos escudos gregos através da cerâmica ática pintada. Séculos VI e V a.C. **Domínios da imagem**, Londrina, v. II, n. 4, maio. 2009, p. 93-106. Disponível em: <http://file:///C:/Users/Edinaura%20Linhares/Downloads/dominiosdaimagem,+Gerente+da+revista,+PONTIN,+Patr%C3%ADcia+Boreggio+do+Valle.+O+estudo+da+simbologia+do+gorgoneion+figurado+nos+escudos+gregos+atrav%C3%A9s+da+cer%C3%A2mica+%C3%A1t.pdf>. Acesso em: 13 de fev. 2021.

REBELLO, Ivana Ferrante. Uma demonologia do sertão: um estudo do romance Grande sertão: veredas. **Revista Todas as Musas**, São Paulo, v. 2, jan-jun 2020, p. 78-87. Disponível [https://www.todasasmusas.com.br/22Ivana\\_Ferrante.pdf](https://www.todasasmusas.com.br/22Ivana_Ferrante.pdf). Acesso em: 13 de fev. 2021.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliensis, 1996. Acesso em: 13 de fev. 2021.

RODRIGUES, Marcel Henrique. História Geral do Diabo: Da Antiguidade à Época Contemporânea. **Fragmentos de Cultura**, Goiás, maio. 2014, p. 171-173.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROSA, João Guimarães. **Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)**. Edição, org. e notas: Maria Aparecida Faria Marcondes. Tradução: José Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. Ficção, realidade e verdade na obra rosiana. *In*: ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. **Desenveredando Rosa: A obra de J. G. Rosa e outros ensaios rosianos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 107-117.

SCHÜLER, Donaldo. **A construção da Ilíada: uma análise de sua elaboração**. Porto Alegre: LPM, 2004.

SCHWARZ, Roberto. Grande-Sertão e Dr. Faustus. *In*: SCHWARTZ, Roberto. **A Sereia e o Desconfiado: ensaios críticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 28-36.

SCHWARZ, Roberto. Grande-Sertão: a fala. *In*: SCHWARTZ, Roberto. **A Sereia e o Desconfiado: ensaios críticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 37-51.

SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. **Os deuses gregos**. Tradução: Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. 3ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SVENBRO, Jesper. **Phrasikleia**: Antropologie de la lecture ancienne. Paris: La Deouverte, 1988.

TORRANO, Jaa. **Mito e imagens míticas**. São Paulo: Córrego, 2019.

UTÉZA, Francis. **JGR**: Metafísica do Grande Sertão. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: PULM (Presses Universitaires de la Méditerranée), 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Tradução: Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. **Discurso**, São Paulo, Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62. Disponível em: [https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D9/D09\\_A\\_bela\\_morte.pdf](https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D9/D09_A_bela_morte.pdf). Acesso em: 13 de fev. 2025.

VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos**: figuração do outro na Grécia antiga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: Editora Papirus, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre. **O mundo de Homero**. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WERNER, Christian. Futuro e passado da linhagem de ferro em trabalhos e dias: o caso da guerra justa. **Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 27, 2015, p. 37-54. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/91/270>. Acesso em: 13 de fev. 2025.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução: Lilyane Deroche-Gurcel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p. 232.