

Giuliana Ragusa

LIRA, MITO E EROTISMO

AFRODITE NA POESIA
MÉLICA GREGA ARCAICA



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

FERNANDO FERREIRA COSTA

Coordenador Geral da Universidade

EDGAR SALVADORI DE DECCA

EDITORIA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORÁ – ARLEY RAMOS MORENO

JOSÉ A. R. GONTIJO – JOSÉ ROBERTO ZAN

MARCELO KNOBEL – MARCO ANTONIO ZAGO

SEDI HIRANO – YARO BURIAN JUNIOR

EDITORIA UNICAMP

porém, quase nada restou deste, fato que constitui, devo reiterar, uma das razões para a relutância quanto à inscrição na *TIC*; mas vale lembrar, como bem faz Scafoglio (2005, p. 125), que “traços únicos” da obra de Estesícoro “se entreveem aqui e ali, com inesperada frequência, na poesia e na arte grega e latina”.

O Fr. 223 Dav.: crimes e castigo na casa de Tíndaro

O Fr. 223 Dav., de Estesícoro, era o mais longo de seu *corpus* até as descobertas papiráceas pós-1960. Nele, leem-se cinco versos restantes de um poema decerto muito mais extenso, preservados em citação num escólio à tragédia *Orestes* (v. 249), de Eurípides, quando do anúncio da chegada de Menelau e Helena⁶¹:

ΗΛ. ἦκει - τὸ πιστὸν τόδε λόγων ἐμῶν δέχου - 245
 Ἐλένην ἀγόμενος Τρωϊκῶν ἐκ τειχέων.

ΟΡ. εἰ μόνος ἐσώθη, μᾶλλον ἂν ζηλωτὸς ἦν·
 εἰ δ' ἄλοχον ἄγεται, κακὸν ἔχων ἦκει μέγα.

ΗΛ. ἐπίσημον ἔτεκε Τυνδάρεως εἰς τὸν φόγον
 γένος θυγατέρων δυσκλεές τ' ἂν Ἑλλάδα. 250

ΕΙ. Ele chega — aceita este penhor de minha fala —
 trazendo Helena das muralhas troianas! 245

ΟΡ. Se ele se salvasse sozinho, mais invejável seria;
 mas se traz a esposa, com ele vem um grande mal.

o livro II da *Eneida* — com o qual a *TIC* muito se afina —, ligado a um “filão mítico” do “mundo grego pré-clássico”.

⁶¹ Texto grego para a tragédia: West (1987). Traduções minhas.

ΕΙ. Notável como alvo de crítica é a raça de filhas que
 Tíndaro gerou, e inglória na Hélade. 250

Afirma o escólio anônimo bizantino — posterior ao século VI d.C.⁶²:

Estesícoro diz que Tíndaro, sacrificando aos deuses, esqueceu-se de Afrodite; por causa disso, estando irada, a deusa fez das filhas dele bigamas e trígamas e desertoras de marido. E tem um passo assim: [Fr. 223 Dav.]. E também Hesíodo: [Fr. 176 M-W]⁶³.

Eis o fragmento de Estesícoro:

οὔνεκα Τυνδάρεος

ῥέζων ποκὰ πᾶσι θεοῖς μόνας λάθει' ἠπιოდῶρου

Κύπριδος· κείνα δὲ Τυνδαρέου κόρας

ἄλωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους ἐτίθει

καὶ λιπεσάνορας. 5

..., porque Tíndaro,

um dia, sacrificando aos deuses todos, só da generosa Cípris

se esqueceu; mas ela, irada, as meninas de Tíndaro

fez bigamas e também trígamas

e desertoras de maridos. 5

⁶² Ver Dickey (2007, pp. 31-4), sobre os escólios a Eurípides.

⁶³ Tradução minha; edição Schwartz (1887, p. 123): Στησίχορος φησιν ὡς θύων τοῖς θεοῖς Τυνδάρεως Ἀφροδίτης ἐπελάθετο· διὸ ὀργισθεῖσαν τὴν θεὸν διγάμους τε καὶ τριγάμους καὶ λιψάνδρους αὐτοῦ τὰς θυγατέρας ποιῆσαι. ἔχει δὲ ἡ χρῆσις οὕτως· [223 Dav.] καὶ Ἡσίοδος δὲ [176 M-W].

E o de Hesíodo, pertencente ao *Catálogo das mulheres*⁶⁴:

[...] τῆσι δὲ φιλομειδῆς Ἀφροδίτη
 ἠγάσθη προσιδούσα, κακῆι δὲ σφ' ἔμβαλε φήμη.
 Τιμάνδρην μὲν ἔπειτ' Ἔχεμον προλιποῦς' ἔβεβήκει,
 ἵκετο δ' ἐς Φυλῆα φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν·
 ὧς δὲ Κλυταμνήστρην <προ>λιποῦς' Ἀγαμέμνονα δῖον 5
 Αἰγίσθῳ παρέλεκτο καὶ εἶλετο χεῖρον' ἀκοίτην·
 ὧς δ' Ἑλένη ἦις χυνε λέχος ξανθοῦ Μενελάου

[...] mas a amante dos sorrisos, Afrodite,
 após vê-las, com elas irou-se e lançou-lhes má fama.
 Então Timandra, tendo deixado Equemos, fugiu,
 e chegou a Fileu, caro aos venturosos deuses;
 e assim Clitemnestra, tendo deixado o divo⁶⁵ Agamêmnon, 5
 deitou-se com Egisto e tomou um sócio de leito pior;
 e assim Helena envergonhou o leito do loiro Menelau ...

Nos versos 249-50 da tragédia, a violenta fala de Electra sobre a prole de Tíndaro é motivada pela vinda de seus tios, Menelau e Helena — esta “um grande mal” (v. 248), diz Orestes. Electra finda seu discurso com uma dura frase de condenação a todas as Tindaridas, em termos contundentes (vv. 249-50): abrindo-a, *episēmon* é palavra-chave, pois destaca entre as demais a “raça” (*génos*, v. 250) de filhas de Tíndaro sobre a qual se aplicou uma “marca”, um “sinal” — diz o termo literalmente; tal marca, porém, é negativa, porque acarreta a essa estirpe “crítica, censura” (*psógos*); além disso, essa “raça de filhas”

64 Os fragmentos desse poema são sempre por mim traduzidos. Quanto ao 176 M-W, Most (2007, Fr. 247) o exclui do *Catálogo* e o insere em “Outros fragmentos”.

65 Vivante (1982, p. 129): epítetos como este (*dion*) marcam o parentesco entre deuses e heróis. Nos 5-6, a degradação é evidente entre Agamêmnon e Egisto, cuja vileza acentua o crime de Clitemnestra.

é *dyskleés* (v. 250), adjetivo ampliado na tragédia, porque seu sentido se espalha pela Grécia (*an' Helláda*), e grave, porque tal qualificativo, cujo cerne é o *kléos* (“glória do nome”, κλέος)⁶⁶, extirpa das Tindaridas a reputação, algo terrível numa sociedade que, como a grega antiga, se pauta pela “cultura da vergonha” — na expressão de que se vale Eric R. Dodds, em *Os gregos e o irracional* (1988, p. 26) — diante da exposição pública. Note-se que a fala de Electra ecoa na voz do próprio Tíndaro (vv. 540-1), adiante no texto de Eurípides: “Eu, em todas as coisas, sou um homem venturoso, / exceto quanto às filhas: nisso não sou feliz”⁶⁷.

No cenário da tragédia, não se menciona o nome de Leda, mulher de Tíndaro — também ausente nos fragmentos de Hesíodo e Estesícoro —, recaindo a ênfase genealógica das Tindaridas sobre o pai, certamente em virtude de dados hierárquicos e, talvez, de uma relação mais direta entre Tíndaro e a fixação da fama de suas filhas; daí a citação, no escólio à tragédia, dos versos estesícoreus e dos hesiódicos. Também está ausente Afrodite, cuja menção explícita seria, todavia, desnecessária, tão implicada está ela nas narrativas míticas da casa de Tíndaro. Diferentemente, a deusa está presente qual agente dos eventos que desgraçam as Tindaridas tanto no poeta magno-grego quanto no beócio, ambos a marcarem, como Eurípides, a ideia da má reputação que, nos dois primeiros, resulta da intervenção de uma irada Afrodite.

Não há no Fr. 176 M-W, que fala do crime de adultério das irmãs Timandra, Clitemnestra e Helena⁶⁸, referência ao assassinato de Agamêmnon pela segunda, nem ao rapto da terceira por Páris e à fuga de ambos para Troia — eventos conhecidos desde a épica-homérica, pelo menos (*Il.* III, 443-5; *Od.* I, 32-43). E a primeira Tindarida nele nomeada, ao contrário de suas irmãs, é uma figura obscura, que vemos noutro fragmento hesiódico do *Catálogo das mulheres*, este bastante emendado (23(a) M-W):

66 Tratarei mais detidamente do conceito de *kléos* ao estudar o Fr. S 151 Dav., de Íbico, adiante.

67 ἐγὼ δὲ τὰ ἅλλα μακάριος πέφυκ' ἀνὴρ, / πλὴν εἰς θυγατέρας· τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ.

68 Para as Tindaridas, ver Gantz (1996, pp. 180-3, 318-28, vol. 1; pp. 664-86, vol. 2).

ἦ μὲν [Τυνδαρέου θαλερὸν λέχο]ς εἰσαναβᾶσα
 Λήδη ἐ[υπλόκαμος ἰκέλη φαέσ]σι κελήνης
 γείνατ[ο Τιμάνδρην τε Κλυταιμήςτ]ρην τε βοῶπι[ν
 Φυλο]νόην θ' ἦ εἶδος ἐρήριςτ' ἄθαν]άτησι. 10

Ela, subindo [ao leit]o [vigoroso de Tíndaro] —
 Leda, de b[elas mechas, símil aos raio]s da lua —
 gero[u Timandra e Clitemnest]ra de olhos bovinos e
 Filo[noé que em beleza disputou com as imo]rtais. 10

Nesse passo do poema cujo “princípio organizacional é genealógico, em termos das mães dos heróis, que se uniram a pais divinos”⁶⁹, Tíndaro e Leda são os pais de Timandra, Clitemnestra e Filonoé, sendo omitido o nome de Helena, que, como na tradição épico-homérica, é a filha de Leda e Zeus criada, e não gerada, pelo rei de Esparta⁷⁰. Adiante, no mesmo fragmento, Hesíodo diz que Filonoé, ainda virgem, foi tornada imortal por Ártemis; Clitemnestra desposou Agamêmnon e gerou Ifímedes (Ifigênia, noutras tradições) — sacrificada a Ártemis pelos aqueus na partida para Troia e pela deusa imortalizada —, Electra e Orestes, que mata a mãe para vingar o assassinato de seu pai por ela perpetrado. Sobre Timandra, ele conta (vv. 31-5):

Τιμάνδρην δ' Ἐχέιμος θαλερήν ποιήσατ' ἄκιοιτιν,
 δε πάσης Τεγ[έης ἠδ' Ἀρκαδίας] πολυμήλου

69 Most (2006, p. 1).

70 Ver Gantz (1996, pp. 318-9, vol. 1), que recorda que num escólio a Píndaro (*Ode nemeica X S-M*) se afirma que Helena é, no *Catálogo*, filha de Zeus com uma Oceanida (Fr. 24 M-W); logo, Leda e Tíndaro seriam seus pais adotivos. Esse cenário “parece duvidoso, dado o princípio genealógico (deuses e mulheres mortais) em que o *Catálogo opera*”, nota Gantz; o escoliasta pode ter-se enganado e ter tido outro poema em mente, ou suas palavras podem ter sido adulteradas.

ἀφνειὸς ἦνας[σε, φίλος μακάρεσσ]ι θεο[ί]σιν·
 ἦ οἱ Λαόδοκον μ[εγαλήτορα ποιμέν]α λαῶν
 γείνα[θ] ὑποδμη[θεῖσα διὰ] χυρ[ε]ῖν Ἀφροδίτην 35

E Equemos fez de Timandra sua vigorosa esposa,
 ele que, sobre toda Te[geia e Arcádia] de muitas ovelhas,
 reinava, próspe[ro e caro aos venturosos d]eu[s]es;
 ela [g]ero[u] Laódoco, de g[rande coração, pasto]r de
 homens, subj[u]gada graças] à áurea Afrodite [...]. 35

Isso é tudo o que se sabe sobre Timandra, além do que nos diz o Fr. 176 M-W. Retomando seus dois primeiros versos (“[...] ἦνας a amante dos sorrisos, Afrodite,/ após vê-las, com elas **irou-se** e lançou-lhes má fama”), três detalhes devem ser observados. O primeiro é a contraposição semântica entre o epíteto *philommeidēs* (v. 1) da deusa e a forma verbal que indica seu estado emocional, *ēgásthē* (v. 2): a deidade, a quem são caros os sorrisos, surge tomada pela ira. O segundo é que a natureza do crime comum às três esposas, o adultério, bem se coaduna com o que normalmente indica o uso de *philommeidēs* para Afrodite: contextos eróticos⁷¹. O terceiro é a relação de anterioridade entre ver e **irar-se**, fixada no verso 2 pela forma verbal de particípio aoristo *prosidoúsa*, que nomeia o primeiro ato, combinada à de indicativo, que nomeia o segundo.

Uma pergunta ora se impõe: qual a causa da ira da deusa? O que viu nas Tindaridas que a encolerizou — na verdade, do ponto de vista do leque semântico de *ēgásthē* (v. 2), nela gerou um misto de ira, inveja e ciúme — e que a fará lançar sobre elas, como punição, “má fama” (v. 2)? O fragmento nada diz; **pode-se**, no entanto, pensar em três eixos de resposta: as moças são belíssimas e disso se orgulham em demasia — elas e/ou seus pais; superando as mortais em beleza, as moças rivalizam com Afrodite, incorrendo em *hýbris* que chama a punição divina (*tísis*); seus pais desdenham da deusa para enaltecer, além

71 Ver estudo do epíteto em Boedeker (1974, pp. 20, 24-5, 33-4) e Ragusa (2005, pp. 278-82).

da medida, a beleza das filhas e, com isso, cometem *hýbris* que será punida. Nos três eixos, articulam-se as ideias de beleza e jactância, inescapáveis aos olhos e ouvidos divinos — muito menos aos da mais bela deusa do Olimpo, Afrodite⁷²; o problema é que, até onde se pode afirmar, só uma Tindarida se destaca acima de todas as mortais por tal atributo, Helena, cujo estatuto semidivino — apropriado a quem desfila uma beleza tamanha que se torna terrível — se pressupõe em sua genealogia. Não há, portanto, como responder à indagação motivada pelo Fr. 176 M-W, de Hesíodo.

De todo modo, esta traz à tona um culto espartano de Afrodite digno de nota. Pirenne-Delforge (1994, pp. 199-204) aborda esse culto, de Afrodite *Morphó*, “Bela”⁷³, seguindo de Pausânias (III, XV, 10-1) a descrição de duas estátuas da deusa num “templo antigo” (ναὸς ἀρχαῖος) seu, numa pequena colina ainda não identificada:

Dos templos que conheço, só neste há também um outro andar construído, o santuário da Bela [*Morphó*]. “Bela” é um epíteto de Afrodite, e ela [sua imagem] está sentada, portando um véu e correntes em torno dos pés. Conta-se que Tindaro colocou as correntes, comparando-as às travas da fidelidade das mulheres a seus cônjuges. O outro relato, de que Tindaro se vingou da deusa com as correntes, pois de Afrodite veio o que levou suas filhas à desgraça, este nem por um momento admito; pois seria inteiramente tolo esperar castigar a deusa fazendo uma figurinha de cedro e nela colocando o nome “Afrodite”⁷⁴.

72 A ideia da jactância — fonte de terríveis castigos — pela beleza de mortais indevidamente comparadas a deusas faz lembrar relatos míticos como os de Medusa e Andrômeda — esta, vítima da imprudência das palavras de seus pais, Cefeu e Cassiope; aquela, de sua arrogância. Ver Gantz (1996, pp. 303-9, vol. 2).

73 Pirenne-Delforge (1994, p. 201) segue a etimologia mais segura para o termo, segundo Chantaine (verbete μορφή), que o entende como derivado de *morphé*, cujo significado é, sintetiza Pirenne-Delforge, “a forma no que ela tem de harmonioso, logo, a beleza”.

74 Tradução minha; em grego (Jones e Ormerod, 2000): ναῶν δὲ ὧν οἶδα μόνω τούτῳ καὶ ὑπερῶν ἄλλο ἐπικλοδοῦμαι Μορφῶς ἱερὸν. ἐπὶ κλησὶς μὲν δὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶν ἡ Μορφῶ, κάθηται δὲ καλύπτραν τε ἔχουσα καὶ πέδας περὶ τοῖς ποσὶ περιθεῖναι δὲ οἱ Τυνδάρεων τὰς πέδας φασὶν ἀφομοιοῦντα τοῖς δεσμοῖς τὸ ἐς τοὺς συνοικοῦντας τῶν γυναικῶν βέβαιον. τὸν γὰρ δὴ ἕτερον λόγον, ὡς τὴν θεὸν πέ-

Importa notar a dupla repetição do epíteto, frisando a beleza de Afrodite como o que a singulariza no culto; o “véu”, típico das noivas e signo da castidade⁷⁵; as correntes que prendem a deusa pelos pés e sua vinculação, de um lado, à fidelidade conjugal e, de outro, à vingança de Tindaro contra ela, pela vergonha que se abateu sobre as filhas. Cabe salientar, ainda, o fato de que a imagem de Afrodite *Morphó* é uma “figurinha de cedro” (*kédrou ... zóidion*), ou seja, um pequeno *xóanon* (ξόανον), simples estatueta de madeira indicativa da antiguidade do culto, conforme enfatizei no capítulo precedente, a qual se reforça no adjetivo do templo “antigo” (*arkhaios*) da deidade.

O santuário a Afrodite *Morphó* é, pois, antigo — arcaico, decerto, sublinha Pirenne-Delforge (1994, p. 199) — e guarda uma representação iconográfica única da deusa, explicada por duas tradições míticas opostas. De acordo com a primeira, deve ser entendida como símbolo da “fidelidade das mulheres a seus cônjuges”⁷⁶. Preferida por Pausânias, essa explicação é positiva: Tindaro cultua como “Bela” uma deusa fundamental ao casamento que só se consuma plenamente com a união sexual, mas, ao mesmo tempo, perigosa para sua estabilidade, pois o desejo pode levar as esposas ao adultério. Em sua imagem, ele marca algo necessário à atração masculina — a beleza das virgens (*parthénoi*), inclusive de sua prole — e algo que deve ser — mas não será para suas filhas — próprio do comportamento das esposas: a fidelidade conjugal. Para Helena, a beleza terrível de que seu nome é sinônimo será, justamente, a pólvora cujo rastro levará ao adultério. Logo, a beleza acorrentada de Afrodite na velha estatueta recorda a beleza acorrentada de Helena no casamento com

δαις ἐπιμωρεῖτο ὁ Τυνδάρεως, γενέσθαι ταῖς θυγατράσιν ἐξ Ἀφροδίτης ἡγούμενος τὰ ὄνειδη, τοῦτο οὐδὲ ἀρχὴν προσίεμαι ἦν γὰρ δὴ παντάπασιν εὐηθες κέδρου ποιησάμενον ζώδιον καὶ ὄνομα Ἀφροδίτην θέμενον ἐλπίζειν ἀμύνεσθαι τὴν θεόν.

75 Ver Segal (1971, p. 50), em análise ao “véu” (*krédemnon*, κρήδμενον) de Andrômaca (Il. XXII, 470), presente de Afrodite à noiva. Ver ainda Redfield (1982, pp. 157 e 196) e Ragusa (2006, pp. 51-2).

76 No texto grego (n. 79), a fidelidade tem por origem as mulheres, indica morfologicamente o genitivo (*tôn gynaikôn*), e como destinação os maridos (*es tous synoikountas*), diz a construção sintática em que a preposição *es* se associa a termos no caso acusativo.

Menelau. Mas para ambas provam-se inúteis as correntes — o culto de Tíndaro a Afrodite não será eficaz.

Já conforme a segunda explicação, desacreditada por Pausânias, as correntes simbolizam uma representação negativa de Afrodite: são tidas como um castigo a ela imposto pelo rei, uma vez que, a partir da deusa — diz o genitivo *ex Aphroditēs* —, se deu a desgraça de suas filhas, imagens da “vergonha” (*oneídē*).

Vistas as duas explicações, Pirenne-Delforge (1994, p. 201) lembra que um escólio ao poema de Licofronte (século IV a.C.), *Alexandra* (v. 449) — monólogo dramático centrado na guerra de Troia —, atribui a um legislador lacedemônio a realização do *xóanon* de Afrodite *Morphō* para simbolizar “a retidão das *parthénoi*” ou sua obediência à deusa⁷⁷. Considerando que sobretudo em Esparta “a puberdade das meninas era condição *sine qua non* da passagem ao estatuto de esposa, dada a estreita relação entre casamento e procriação”, Pirenne-Delforge (1994, p. 201) conclui que o relato de Pausânias

[...] poderia fazer referência a uma estrita regulamentação da sexualidade das meninas, destinadas ao papel de esposas e mães. O domínio matrimonial evocado pela estatueta seria confirmado pelo contraexemplo da adúltera Helena ao qual igualmente poderia remeter, no plano do *aition* [da causa, αἴτιον], a estatueta de *Morpho*.

Quanto ao “véu” (*kalýptran*) da estatueta de Afrodite, Pirenne-Delforge (1994, p. 202) anota que, “muito mais do que um motivo ctônico, seria igualmente uma referência à transição de *parthénos* a esposa”; de fato, “no casamento grego em geral”, diz ela, “o ‘retirar o véu’ — ἀνακάλυψις [*anakálypsis*] — da jovem casada fazia parte integral da cerimônia nupcial”⁷⁸. O véu, sugere (p. 203), “significaria talvez, portado por *Morpho*, a obscuridade e o desconhecimento dos noivos, característicos de seu encontro sexual”.

77 Sobre os escólios a Licofronte, ver Dickey (2007, p. 65).

78 Ver Carson (1990, pp. 160-4) para o véu e a cerimônia de sua retirada.

Por fim, no que concerne aos pés acorrentados de Afrodite *Morphō*, Pirenne-Delforge (1994, pp. 203-4) ressalta a dificuldade de entender as estátuas acorrentadas, motivo para o qual não há, “na história, nos ritos”, uma explicação “unívoca, tampouco simples”; “seu significado, desde a época clássica”, era alvo de “justificações moralizantes e sempre redutoras”, diz ela, lembrando nos mitos gregos casos de deuses acorrentados — os Titãs vencidos por Zeus (*Teogonia*, vv. 718-30); Afrodite e Ares presos em adultério a correntes feitas por Hefesto, marido traído (*Od.* VIII, 266-305) —, que, todavia, “não são de ajuda nenhuma quando se trata” das imagens em santuários.

Seja como for, a corrente nos dá a ideia da força, da imposição de alguém sobre algo ou outro alguém a ser contido. A beleza é um bem para as meninas, sobretudo às púberes, pois atrai os olhos de seus jovens futuros maridos, mas pode levá-las a desvios passíveis de punição, pois as torna capazes de suscitar o desejo em olhos outros que não os de seus maridos. Assim, o acorrentar da beleza, prerrogativa de Afrodite, na estatueta cultural da deusa *Morphō* — que não prima pela fidelidade, mostram os poetas desde a *Odisseia* —, é uma tentativa simbólica de Tíndaro, inserida no âmbito mítico-religioso, de controlar o que é um bem e um mal. E ninguém melhor do que a deusa e Helena, personagem das mais coladas à sua imagem, para corporificar essa visão ambígua da beleza feminina.

Vale lembrar que Helena, ela mesma deusa proeminente em Esparta⁷⁹, era lá retratada qual “esposa fiel de Menelau”, anota Carlo Brillante, em “Elena di Troia” (2002, p. 55), o que favoreceria a primeira explicação de Pausânias para a representação de Afrodite *Morphō*. Como no culto desta, Helena regia

79 Ver Cerri (1993, pp. 333-5) e Brillante (2002, p. 39), que nota que, desde a *Odisseia* (IV), Esparta é a cidade de origem de Helena, pois é lá que a vemos junto a Menelau (p. 43). Todavia, a heroína épica difere da espartana por ser esta uma deusa; Pausânias (III, XIV-XV) fala de um de seus santuários, lembra Brillante (2002, p. 43), que “se destinava às competições juvenis e às cerimônias de caráter iniciático, das quais participavam jovens de ambos os sexos”. Isso está marcado na *Lisístrata* (vv. 1.314-5), de Aristófanes, em que lidera o coro de meninas na dança: “A guia é a Filha de Leto, / casta condutora de coros, muito bela” (ἀγῆται δ’ ἅ Λήδας παῖς / ἀγνά χοραγὸς εὐπρεπής.). Tradução: Duarte (2005), com base na edição de Henderson (2002). Este diz, sobre o epíteto “casta”, que deve se remeter a seu papel de “deusa-virgem do culto espartano” (p. 218). Para os cultos de Helena na Grécia: Brillante (2002, pp. 43-58).

“a iniciação das meninas e a consagração de sua beleza nas bodas”, observa Christiane Bron, em “Hélène sur les vases attiques” (1996, p. 298), vinculando-se ao triângulo da existência das *parthénoi*.

Do ponto de vista mítico, a primeira explicação para o culto de Afrodite *Morphô* subentende que os crimes da prole de moças de Tíndaro pertencem ao futuro; a segunda, que já se concretizaram, o que justifica a tentativa de vingança do pai contra Afrodite. Há nessas explicações uma relação direta entre Tíndaro, o comportamento de suas filhas como esposas e Afrodite. Na primeira, tal relação não deve permitir a concretização dos crimes que as Tíndaridas potencialmente podem vir a cometer; pensando nisso, Tíndaro honra e cultua a deidade. Na segunda, tal relação já se firmou justamente pela realização dos crimes que lançaram na vergonha os nomes das filhas de Tíndaro.

No Fr. 176 M-W, de Hesíodo, os crimes resultam da ira de Afrodite provocada pela visão das filhas de Tíndaro — Timandra, Clitemnestra e Helena; no Fr. 223 Dav., de Estesícoro, de um crime do próprio Tíndaro contra Afrodite que irá puni-lo através de suas filhas. O triângulo pai-filhas-deusa, firmado para Afrodite *Morphô*, está amarrado.

O fragmento de Estesícoro

Não destoa o Fr. 223 Dav. dos esquemas métricos caros ao poeta; são quatro versos datílico-epítritos (ou datílico-líricos) e um (v. 3) trímetro trocaico catalético⁸⁰:

1	—UU—UU—
2	—UU—UU—UU—UU—
3	—U— —UU —U
4	UU—UU—U —UU—UU
5	—UU—UU

80 Ver Gerber (1970, p. 152).

Além desta, que é, na verdade, uma diferença de gêneros poéticos, outra grande distinção entre os fragmentos de Estesícoro e de Hesíodo citados no escólio ao *Orestes* consiste na figura de Tíndaro como gerador da prole de meninas, logo, de Helena — tal qual, aliás, na tragédia, mas não no fragmento hesiódico, que segue a genealogia épico-homérica⁸¹. Outra ainda igualmente relevante é a ausência dos nomes das filhas de Tíndaro no primeiro. Outra, enfim, é a alusão geral aos crimes das inominadas filhas de Tíndaro em Estesícoro, cujos maridos ou amantes não adentram a cena preservada.

Ambas essas distinções são notáveis. Talvez no corpo maior da canção de Estesícoro, os nomes das meninas, a designação de seus crimes, os nomes de seus maridos e amantes tenham sido explicitados; mas isso não seria necessário, dado que a familiaridade da audiência com o mito estava tipicamente pressuposta na composição oral. Mas o que provoca os crimes das moças? Eis um ponto de contato entre o Fr. 176 M-W, de Hesíodo, e o Fr. 223 Dav., de Estesícoro: em ambos, a ira de Afrodite é a mola propulsora das desgraças que recaem sobre as filhas de Tíndaro, cujos crimes são cometidos pelos designios da deusa e guardam as marcas fundamentais de sua esfera de atuação, assumindo um caráter punitivo. Mas há em Estesícoro uma causa definida para a cólera divina (vv. 1-3).

O fragmento mostra Tíndaro “sacrificando” (v. 2) em oferenda, como indica a forma verbal de *rhézō* (ρέζω), que, “frequente em Homero” — veja-se a cena ritual descrita na *Iliada* (II, 400) — e usada em sentido absoluto no verso estesicoreu, é “técnica no sentido sacrificial”, anotam Enzo Degani e

81 Ver *Il.* (III, 199, 418, 426) e *Od.* (IV, 184, 219; XXIII, 218). Gantz (1996, p. 318, vol. 1) nota: “Nem Leda, nem Tíndaro são mencionados na *Iliada*, embora Helena nos diga que uma mesma mãe pariu Cástor, Polídeuces e ela mesma [III, 236-8]”. Kirk (2004, pp. 299-300) observa: “O desenvolvimento da narrativa dos filhos de Leda e Tíndaro é complexo. Entre eles, os dois irmãos eram conhecidos como Dióscuros só a partir do século V a.C., ou pelo menos é isso que as evidências indicam. [...] A tradição homérica decerto sabia que a própria Helena tinha sangue divino [...]”. Saliento que, na *Odisseia* (XI, 298-300), Tíndaro surge como pai apenas dos gêmeos, muito diferentemente do que se passa no precário Fr. 23(a) M-W, de Hesíodo, já visto, em que ele é pai de Timandra, Clitemnestra e Filonoé, e mesmo do Fr. 223 Dav., de Estesícoro, em que é pai de uma prole de filhas.

Gabriele Burzacchini, em *Lirici greci* (1977, p. 301). Tal oferenda destina-se “aos deuses todos”, exceto Afrodite, a única deidade de quem Tíndaro “se esqueceu”. Eis o crime de impiedade — *asébeia* (ἀσέβεια)⁸² — pelo qual ele será indiretamente castigado, pois Afrodite, “enfurecida”, irá se voltar não contra o pai, mas contra suas filhas, vítimas mais frágeis, sobre as quais se abaterão os crimes de adultério e abandono dos lares⁸³.

A punição de Afrodite a um mortal irreverente através de vítimas inocentes a ele ligadas — e, por isso, usadas instrumentalmente — traz à memória a punição vingativa da deusa advinda na tragédia *Hipólito*, de Eurípidés. Nela, o criminoso, do ponto de vista de Afrodite, é o herói-título; o instrumento para sua punição, Fedra e sua devastadora paixão exatamente pelo jovem Hipólito, filho bastardo de Teseu, cônjuge da rainha — paixão esta lançada pela deusa. No prólogo (vv. 1-120), o terrível monólogo de Afrodite (vv. 1-57) deixa claros a triangulação e o uso que fará de Fedra; dele cito alguns trechos:

[...] μόνος πολιτῶν τῆςδε γῆς Τροζηνίας
λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι·
ἀναίνεται δὲ λέκτρα κού ψάυει γάμων,
Φοίβου δ' ἀδελφὴν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, 15
τιμᾶι, μεγίστην δαιμόνων ἡγούμενος,
χλωρὰν δ' ἀν' ὕλην παρθένωι ξυνῶν ἀεὶ
κυσὶν ταχείαις θῆρας ἐξαιρεῖ χθονός,
μείζω βροτείας προσπεσῶν ὀμιλίας.
τούτοις μὲν νυν οὐ φθονῶ· τί γάρ με δεῖ; 20
ἃ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι
Ἴππόλυτον ἐν τῆιδ' ἡμέραι [...]

82 Ver Burkert (1993, pp. 520-4) para essa ideia.

83 Nomeia esse crime no verso 5 o adjetivo *lipésánoras*, *hápax de leipsándrous* (λειψάνδρους, de *leipsandros*, λείψανδρος). Ver Lavagnini (1953, p. 198; 1ª ed.: 1937), Campbell (1998, p. 260; 1ª ed.: 1967).

[...] [Hipólito] é o único, entre os cidadãos desta Trezena,
a dizer que, dos Numes, eu sou o pior;
o leito ele recusa, evita o casamento.
A irmã de Febo, Ártemis, filha de Zeus, 15
ele venera, e conta entre os maiores Numes.
Unido à Virgem, sempre, na verde floresta,
com ágeis cães extermina os animais selvagens,
em convivência alta demais para um mortal.
Disso não tenho ciúme — por que teria? 20
mas pela falta contra mim vou me vingar
de Hipólito, ainda hoje. [...]

[...] ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῶι τοῖς ἔμοις βουλευμασιν.
καὶ πρὶν μὲν ἐλθεῖν τήνδε γῆν Τροζηνίαν,
πέτραν παρ' αὐτήν Παλλάδος, κατοπίον 30
γῆς τῆςδε, ναὸν Κύπριδος ἐγκαθείατο,
ἔρως' ἔρωτ' ἔκδημον, [...]

[...] Fedra, viu-o [Hipólito], e um violento amor
tomou-lhe o coração, segundo o meu desejo.
E, antes ainda de vir aqui, a Trezena,
junto ao próprio rochedo de Palas, visível 30
desta terra, um templo dedicou a Cípris,
ardendo pelo amor ausente; [...]

καὶ τὸν μὲν ἡμῖν πολέμιον νεανίαν
κτενεῖ πατὴρ ἀραΐσιν ἃς ὁ πόντιος
ἄναξ Ποσειδῶν ὥπασεν Ἐθσεῖ γέρας, 45

μηδὲν μάταιον εἰς τρίς εὐξασθαι θεῶσι·
 ἢ δ' εὐκλειῆς μὲν ἀλλ' ὅμως ἀπόλλυται
 Φαίφρα· τὸ γὰρ τῆς δ' οὐ προτιμήσω κακὸν
 τὸ μὴ οὐ παρασχεῖν τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοὶ
 δίκην τοσαύτην ὥστε μοι καλῶς ἔχειν. 50

E então, este rapaz que me declara guerra,
 a maldição paterna o matará: do rei
 dos mares, Poseidon, Teseu obteve a graça 45
 de três pedidos a que o deus atenderia.
 Haverá glória — e no entanto ela morre —
 para Fedra: não é pensando em seu mal
 que renuncio a aplicar ao inimigo
 uma justiça que me traria vantagens. 50

Esses excertos mostram como Afrodite percebe a relação homens–deuses, o erro de Hipólito, sua punição na qual Fedra, embora reverente à deusa, não será por ela poupada, já que é instrumento imprescindível. Note-se que a natureza da conduta deste, casto bastardo que renega, significativamente, a união sexual e tudo o que a ela se liga, incluindo Afrodite, define a natureza de sua punição resultante da paixão erótica de sua madrasta por ele (vv. 24-57) — paixão esta lançada pela deusa no peito de Fedra. E que o erro de Hipólito consiste não somente na rejeição à deusa e a seu universo, mas na recusa consciente a prestar-lhe a devida reverência, enquanto a Ártemis, antítese de Afrodite, esmera-se em ofertar honrarias. Ele erra ao praticar a abstinência radicalmente, afastando-se do que seria a conduta esperada de um jovem, e erra principalmente ao converter essa escolha em ataque à deusa que rege o enlace sexual. Isso se explicita no discurso de Afrodite (vv. 13-22) e nas atitudes do jovem que, demasiado orgulhoso de sua pureza, desdenha da imagem da deusa, devotando-lhe nada além de desprezo — imagem esta, diga-se, postada ao lado da de Ártemis, às portas do palácio de seu pai, Teseu (vv. 73-120).

Para entendermos a gravidade desse erro, há que atentarmos para o fato de que, esclarece Burkert (1993, pp. 421-2), o politeísmo significa que

[...] vários deuses são adorados não só no mesmo local e ao mesmo tempo, mas também pela mesma comunidade, pelo mesmo indivíduo. É o seu conjunto que constitui o mundo dos deuses. Por muito que um deus se preocupe com a sua “honra”, ele não disputa com nenhum dos outros a sua existência, pois eles são todos “seres eternos”. Não existe nenhum deus “ciumento” como na crença judaico-cristã. Fatal é apenas o caso em que um deles é ignorado.

Essa ideia, pode-se concluir, subjaz tanto ao *Hipólito* quanto ao Fr. 223 Dav., de Estesícoro, em que o crime de omissão ímpia de Tíndaro se mostra agravado no contraste que o poeta instaura (vv. 2-3) entre sua ação e o epíteto de “Cípris” — denominação equivalente a “Ciprogênia”, usada no aqui visto Fr. S 104 Dav., tão frequente quanto o nome “Afrodite”, desde a *Iliada* e no contexto mítico troiano: *ēpiodōrou*, de *ēpiodōros* (“generoso, afetuoso”, *ἠπιόδωρος*). Tal adjetivo, antes dessa ocorrência, aparece só uma vez, na *Iliada* (VI, 251), para uma figura inteiramente oposta a Afrodite: Hécuba, rainha de Troia, “mãe todo-amorosa” ou, mais literalmente, “generosa [...] mãe” (*ἠπιόδωρος* [...] *μήτηρ*), que vem ao encontro de seu filho Heitor, recém-saído da luta, para pedir-lhe que faça sacrifícios a Atena em prol dos troianos, para chamar de volta à guerra Páris e para rever sua esposa e seu bebê, Andrômaca e Astiánax. Nesse contexto, a qualificação da rainha pode ter sido escolhida “para fazer soar a nota condolente”⁸⁴ dos encontros de Heitor com seus familiares que só o terão novamente entre si já morto.

Considerando tal ocorrência de *ēpiodōros*, dificilmente parecerá aceitável uma avaliação como a de Aloni (1994, p. 99, n. 66), para quem o epíteto que “significa literalmente ‘que dá docemente, amavelmente’” não passa, em Estesícoro, de típico adorno “de todo independente do contexto — Afrodite é tudo menos amável e doce —, que exprime uma característica genérica ou

84 Kirk (2005, p. 194), em comentário ao verso da *Iliada*.

geral da deusa”. Essa visão é, no mínimo, equivocada. Mais do que adorno, o epíteto da deusa reforça no Fr. 223 Dav. o contraste entre a omissão de Tíndaro e a atitude de uma Afrodite que saberá retribuir a impiedade do pai com a punição das filhas, às quais dará, generosamente, mas não para benefício delas, mais de um marido, alimentando com abundância a má fama que lhes cabe. Repare-se como, ainda, a afetuosidade implícita em *ēpiodōrou* se choca com a ira de Cípris (vv. 2-5) e a falta de atenção de Tíndaro.

Um problema de leitura do Fr. 223 Dav. é a impossibilidade de saber o que precederia a frase explicativa aberta com *hoúneka* (“porque”, v. 1)⁸⁵; outro é que a não especificação dos crimes e dos referentes dos adjetivos dos versos 4-5 abre as portas para as tradições, não raro múltiplas, em torno das Tindaridas, especialmente de Helena.

Pensemos nas Tindaridas. Dadas a citação do Fr. 176 M-W, de Hesíodo, junto ao de Estesícoro, e a virgindade de Filoné ao morrer, as filhas de Tíndaro no Fr. 223 são Timandra, Clitemnestra e Helena. A primeira, na versão hesiódica, é bigama e desertora de seu lar; a suposição de sua presença em Estesícoro estaria, portanto, plenamente justificada, bem como as de suas duas irmãs, embora Clitemnestra não tenha deixado sua casa, mas nela assassinado o marido, em conspiração com o amante⁸⁶. Quanto a Helena — “mulher de muitos homens” (v. 62), diz o coro do *Agamêmnon*, de Ésquilo⁸⁷ —, servem-lhe, além de “desertora de marido”, os adjetivos bigama⁸⁸ e trígama, dependendo da tradição mítica em que seja contemplada; sua divina beleza dela “fez um grande prêmio”, mas “uma possessão incerta a qualquer homem

que a conquistasse”, diz Leonard Woodbury, em “Helen and the *Palinode*” (1967, p. 167).

Na *Iliada*, Helena deixou Menelau por Páris; seu crime de adultério configurado em bigamia bem firmada atrela-se ao luto e à desgraça da guerra cuja causa é justamente sua beleza, embora o poema de Homero enfatize, mais do que a culpa de Helena, a ofensa de Páris a seu anfitrião em Esparta, o Atrida Menelau, como bem observa Brillante (2002, p. 90). Já na *Odisseia*, Helena não é mais a estrangeira no palácio de Príamo, a esposa de Páris, mas a esposa legítima em seu lar. A fuga com Páris é inevitavelmente lembrada com frequência no poema, mas um outro episódio jamais claramente referido parece implícito a tais lembranças: as bodas de Helena, viúva de Páris, com o irmão deste, Deífobo, que sela sua trigamia (IV, 276; VIII, 517)⁸⁹.

Na *Pequena Iliada*, repete-se explicitamente essa tripla sucessão de maridos⁹⁰; noutra tradição, porém, a trigamia de Helena configura-se aos relatos segundo os quais, antes de desposar Menelau e fugir em adultério com Páris, ela é raptada pelo herói ateniense Teseu⁹¹. Isso é contado por Pausânias (II, XXII, 6-7), cujo relato afirma que dele Helena teria gerado Ifigênia, filha que deu à irmã Clitemnestra para que a criasse. Um pouco antes, também Plutarco, na *Vida de Teseu* (XXXI, 1), aborda o rapto de Helena ainda menina por Teseu, dando como versão mais segura do evento, entre as existentes, aquela em que os jovens amigos Teseu e Perítoos vão a Esparta e raptam a menina Helena, que dançava no templo de Ártemis Órtia. Em seguida, fogem com ela, sendo, por isso, logo caçados. Tendo Teseu e Perítoos decidido na sorte quem ficaria

85 Ver comentário de Degani e Burzacchini (1977, p. 301).

86 Numa outra e raramente lembrada tradição seguida na tragédia *Ifigênia em Aulis* (vv. 1.149-52), de Eurípides, Clitemnestra diria ter sido esposa de certo Tântalo antes de Agamêmnon; mas este o matou e os filhos que deste ela havia gerado, tomando-a por esposa à força. Ver Gantz (1996, pp. 549-50, vol. 2).

87 πολυάνωρος [...] γυναικός. Ver Fraenkel (1982b, p. 40). Traduções Torrano (2004a, 2004b, 2004c), com edição grega de J. D. Denniston e D. L. Page, *Aeschylus. Agamemnon* (Clarendon Press, 1957).

88 Bron (1996, p. 298) nota que, na iconografia arcaica, há duas únicas imagens de procissão nupcial em que a noiva é Helena, numa, de Menelau, noutra, de Páris. Tais imagens são “raramente mencionadas pelas fontes literárias [...]”, como talvez no Fr. 187 Dav., de Estesícoro; cito-o no capítulo 6.

89 O verso é suspeito de interpolação desde Aristarco, mas ver West (1990, p. 211) e Hainsworth (1990, p. 381) in Heubeck et al. (1990), e Milanezi in Bérard (2002a, p. 139, n. 42; 2002b, p. 41, n. 65).

90 Ver os fragmentos que trazem o resumo de Proclo em West (2003b).

91 Ver Smyth (1963, Fr. V, p. 264; 1ª ed: 1900), Colonna (1963, p. 212), Bowra (1963, pp. 251-2) e Degani e Burzacchini (1977, p. 302), que preferem essa tradição, lembrada também por Campbell (1991, p. 157, n. 1). Para Janni (1970, p. 133), Estesícoro é o primeiro a falar no rapto de Helena por Teseu. Segundo Bron (1996, p. 300, n. 12), tal rapto é “raramente representado nos vasos áticos [...]” — talvez porque, como diz Brillante (2002, p. 55), pertença às tradições locais espartanas, ao contrário do rapto de Helena por Páris, que “pertence ao mito panhelênico”; em Atenas, da qual Teseu é rei lendário, seu papel nos raptos de Helena é amenizado, nota Brillante (2002, p. 57).

com Helena — “virgem ainda imatura para as bodas”⁹² —, o primeiro, vencedor, leva-a para Áfidna, onde a guarda em absoluto segredo, com a ajuda da mãe e de um outro amigo. Mas, na ausência de Teseu, os Dióscuros resgatam sua irmã e destroem a cidade.

Por fim, há uma outra tradição em torno de Menelau–Helena–Páris, em cujas versões ou não há a fuga (in)voluntária da bela com o troiano e o abandono da família, ou tal fuga só os leva ao Egito, não sendo ela, mas seu *eidōlon* (εἰδῶλον) — “simulacro, fantasma” — quem vai para Troia. Fabricou-o o egípcio Proteu, ou fabricaram-no os deuses que a Troia o enviaram como punição a Páris; Helena ficou no Egito. Essas versões acham-se muito possivelmente em Hesíodo e Estesícoro, decerto em Heródoto (II, 112-20) e Eurípidas, sobretudo na tragédia *Helena*, cujo enredo, West observa, em *Immortal Helen* (1975b, p. 4), é “largamente invenção” do poeta, exceto pela versão segundo a qual “Helena foi para o Egito, em vez de Troia, e foi substituída por um *fac-simile* dela mesma”; ele crê que tal versão foi “contada muito antes por Estesícoro, para não falar no incerto testemunho [Fr. 358 M-W] de que a ideia do ‘fantasma’ remonte a Hesíodo”.

O Fr. 358 M-W é um escólio ao verso 822 da *Alexandra*, de Licofronte, que diz: “Hesíodo primeiro introduziu o simulacro [*eidōlon*] de Helena”⁹³. Sendo, porém, duvidosa essa evidência, Norman Austin, em *Helen of Troy and her shameless phantom* (1994, p. 110-1), prefere ver em Estesícoro o primeiro poeta a usar o tema do *eidōlon* de Helena, possivelmente originário de uma tradição espartana ou a ela ligado, que consiste num “artifício racionalista” para purgar o mito de “elementos ofensivos”⁹⁴.

Heródoto (II, 112-20) reconta o relato de sacerdotes egípcios, segundo o qual Helena esteve na terra deles, pois a nau de Páris para lá foi desviada por uma tempestade; o rei Proteu, ciente de que o troiano enganara seu anfitrião, expulsou-o sem o espólio subtraído a Menelau. Para Heródoto (116), “Homero conhecia esse relato”, mas não o usou por não ser “adequado à sua *epopeia*”⁹⁵. E ele diz: a despeito das juras dos troianos de não deterem Helena e os tesouros do marido, os gregos não lhes deram ouvidos até a queda de Troia, quando Menelau partiu ao Egito para o resgate da esposa. Heródoto (120) dá crédito a essa versão, mas ele não fala do *eidōlon*, talvez por sua pressuposição ou por ignorá-lo⁹⁶. De todo modo, crê West, sua narrativa racionaliza a de Estesícoro; e o motivo de Helena no Egito (*Od.* III, 299-312; IV, 81-9, 125-32, 351-86, 618-9) pertenceria a uma tradição sem “conexão orgânica” com a saga de Troia.

Quanto a Estesícoro, não há um texto preciso a ser pensado, mas o que tange a dois de seus poemas mais famosos e menos preservados: *Helena* e *Palinódia(s)*⁹⁷. No primeiro (Frs. 187-191 Dav.), há uma procissão nupcial (de Menelau e Helena?) (187); Tíndaro e o pacto dos pretendentes de Helena (190); ela como mãe de Ifigênia, gerada de Teseu e dada a Clitemnestra (191). Não se evidencia, pois, a luz negativa sobre Helena, cuja relação com Páris receberia do poeta um tratamento próximo ao da tradição épico-homérica predominante na mélica e na tragédia. Há que notar, porém, que o narrador do poema *Helena* divergiria do da *Iliada* e da *Odisseia*, em que, frisa Margaret Graver, em “Dog-Helen and Homeric insult” (1995, p. 41), ela sobretudo se difama⁹⁸.

to, pois a versão do *eidōlon* seria fruto de uma “fase posterior” racionalista”. Similarmente, Austin (1994, p. 96); contrariamente, Allan (2008, p. 20). Na edição do *POx* 2506 (fr. 26, col. i, século II d.C.), Page (1963, p. 36) critica a rejeição a essa fonte que coloca a Helena estesticoreia “com Proteu no Egito, enquanto seu fantasma foi para Troia”. Bowra (1963, p. 248), Gentili (1990a, pp. 126 e 274, n. 26) e Brillante (2002, p. 135) aceitam a presença de Proteu em Estesícoro. Ver ainda comentário geral de Podlecki (1971, pp. 318-21).

95 Textos gregos (Godley, 1999): 1ª) “Ὀμηρος τὸν λόγον τοῦτον πυθέσθαι; 2ª) ἐς τὴν ἐποποιήν εὐπρεπῆς. Traduções minhas. Ver How e Wells (1991, pp. 222-4) e Allan (2008, pp. 22-4).

96 Leone (1964-1968, p. 15) conclui pela primeira hipótese; Zagagi (1985, pp. 67-8), pela segunda.

97 Ver Bassi (1993, p. 59).

98 Graver (1995, p. 41) destaca dois termos pejorativos muito usados por Helena para si: *κῆδον*

92 Tradução minha. Texto grego: Perrin (1998): παρθένον οὐπω ὥραν ἔχουσαν.

93 πρῶτος Ἡσίοδος περὶ τῆς Ἑλένης τὸ εἰδῶλον παρήγαγε.

94 Também Fredricsmeyer (1996, p. 109, n. 49) é cético quanto à introdução do *eidōlon* por Hesíodo, a qual atribui a Estesícoro. Diferentemente, Bertini (1970, p. 82), Cataudella (1972, p. 89), Podlecki (1984a, p. 160), Gentili (1990a, pp. 126 e 274, n. 26; 1ª ed. orig.: 1985), Segal (1990a, p. 191) e Brillante (2002, p. 133), ainda que com ressalvas e crendo na retomada do motivo em Estesícoro; para Brillante, Eurípidas, na *Helena*, teria Hesíodo e Estesícoro como influências. Farina (1968, pp. 11 e 25-30) crê na ligação Estesícoro–Eurípidas, bastante provável para Davison (1968, p. 215). Já Momigliano (1932, p. 118) duvida que Estesícoro falasse de Proteu ou do Egi-

Já na(s) *Palinódia(s)* — mais provavelmente dois poemas⁹⁹ —, há, como indica o nome, a retratação pelo *Helena*, com a “total reelaboração do relato tradicional”, crê Pierre Voelke, em “Beauté d’Hélène et rituels féminins dans l’*Hélène* d’Euripide” (1996, p. 281); tal retratação, para os antigos, deve-se à tentativa de Estesícoro de reverter a cegueira da heroína advinda como punição

(“cadela”, κύων) e *kyñōpis* (“cara de cadela”, κυνώπις). Woodbury (1967, p. 166) nota que ela é, em Homero, a causa da guerra, mas, excetuados dois passos (*Il.* XIX, 325; *Od.* XIV, 68-9), só ela se condena, pois sua abdução é “obra dos deuses, especialmente de Afrodite” (*Il.* III, 399-420; *Od.* IV, 261-4; XIV, 235-6; XXIII, 218-22). Ver Zagagi (1985, pp. 63-4 e 70), Ebbott (1999, pp. 3-20) e Roisman (2006, pp. 1-36). Worman (1997, p. 157) frisa a duplicidade de Helena e de seus atos; e anota Groten (1968, p. 38): “No retrato homérico de Helena, não há um só ponto de vista consistente sobre suas ações”; ora ela é responsável por tudo, como pensa Eumeu (*Od.* XIV, 68-71), ora é vítima, como crê Príamo (*Il.* III, 162-6). Esse cenário ilustra o que Lesky (1995, pp. 92-3; 1ª ed.: 1957) define como o total entrelaçamento dos planos humano e divino na épica homérica, tão estreito “que toda a separação baseada em critérios lógicos destruiria a unidade desta imagem do mundo. [...] A ação divina e a vontade humana, que sempre estão intimamente associadas à essência das figuras, apresentam-se-nos como duas esferas que se completam mutuamente, mas que também podem chegar a contrapor-se. Em geral, é tal a maneira como ambas intervêm no desenvolvimento e no resultado final, que não é lícito isolar uma delas”. Ressalto, ainda, os dizeres de Groten (1968, p. 35), que nota que a Helena homérica é “dominada pela tristeza diante do curso tomado pelos eventos”, cheia de “sentimentos insuportáveis de vergonha em seu medo de ter perdido a estima e o respeito dos gregos e dos troianos”. Para West (1975b, p. 3), Homero é seu “verdadero apoiador e benfeitor”. Diferentemente, em Estesícoro (Fr. 201 Dav., *Saque de Troia*) e Íbico (Fr. 296 Dav.), parece que só a beleza de Helena impede sua punição pelos gregos, finda a guerra: ver Clement (1958, pp. 47-73), Hedreen (1996, pp. 152-86) e Worman (1997, p. 161).

99 No *POx* 2506 (ver n. 94, acima), fala-se em “duas palinódias” (διττὰ [...] πα-/λινωιδίαι), mas os antigos usam sempre no singular o título. A riqueza de detalhes do comentário papiráceo, todavia, obriga-nos a revisar a questão. Para Page (1963, p. 36), “parece mais razoável concluir que havia duas *Palinódias*, das quais uma era mais obviamente uma Abjuração da Difamação [...]”. Farina (1968, pp. 20-1) prefere pensar numa só *Palinódia* em duas partes ou livros; similarmemente, Sisti (1965, p. 301), Woodbury (1967, p. 157), Arrighetti (1994, p. 9, n. 2), Austin (1994, p. 96) e Luccioni (1997, p. 625). Bertini (1970, p. 86) toma a *Helena* e a *Palinódia* como títulos dum mesmo poema dividido em vituperação e abjuração; antes do papiro, Bowra (1961, p. 112) pensava assim, mas depois aceitou a existência de duas *Palinódias* (1963, p. 245), como Doria (1963, pp. 84-5), Podlecki (1971, pp. 321-7; 1984a, p. 160), Cataudella (1972, p. 91), Devereux (1973, p. 208), Rossi (1983, p. 25), Massimilla (1990, p. 370), Segal (1990a, p. 191), Davies (1991), Cerri (1993, p. 330), Graver (1995, p. 55) e Brillante (2002, p. 134). Para revisão crítica das fontes sobre a(s) *Palinódia(s)*: Davies (1982c, pp. 7-16) e Cingano (1982, pp. 21-33). Este, como Page, crê que a citação no singular revela o fato de que uma delas era “a *palinódia* por excelência” (p. 31), absolvendo “plenamente Estesícoro da acusação de impiedade”.

pela difamação¹⁰⁰: Helena, então, “teria permanecido no Egito, sob a proteção de Proteu, enquanto Páris seguiu viagem” com seu *eidōlon*. Na fonte do Fr. 193 Dav., o *POx* 2506 (fr. 26, col. i, século II d.C.), um escólio a Estesícoro afirma que numa das *Palinódias* ele “criticava Homero, porque pôs Helena, e não o seu simulacro [*eidōlon*], em Troia”; “noutra, censurava Hesíodo” — ignoramos o porquê¹⁰¹; e que, segundo Camaleão, ele “fez ir a Troia o simulacro [*eidōlon*], mas Helena ficou ao lado de Proteu”, no Egito¹⁰².

O outro fragmento da(s) *Palinódia(s)* é o 192 Dav., que já citei neste livro: “Não é verdade essa história:/ não andaste nas naus de belos bancos,/ nem chegaste à cidadela de Troia...”. Na primeira frase, “essa história” (*lógos hoútos*) pode referir o poema *Helena*¹⁰³, Hesíodo, ou a tradição épico-homérica mais difundida¹⁰⁴. Esta é a opção de Alexander J. Beecroft, em ““This is not a true story”” (2006, p. 51), considerando que “existe, numa espécie de realidade virtual invocada à audiência pelo poder da *dêixis*” com que o narrador “está firmando um elo com seus ouvintes pelo conhecimento compartilhado deste *logos*”, a tradição épico-homérica — “narrativa pan-helênica por excelência” (p. 55) — rejeitada na(s) *Palinódia(s)*, que traz(em) uma Helena isenta de responsabilidade pela guerra e pelo adultério; por isso, ela se teria apaziguado e Estesícoro, recuperado a visão perdida com o poema *Helena*¹⁰⁵.

100 Para a tradição controversa da cegueira: Bowra (1934b, pp. 116-9; 1961, pp. 110-2), Leone (1964-1968, pp. 24-8), Davison (1968, pp. 204-9), Podlecki (1971, pp. 313-8; 1984a, p. 160), West (1971a, pp. 303-4), Devereux (1973, p. 208), Gentili (1978, pp. 393-4; 1990a, pp. 126-7; 1ª ed. orig.: 1985), Skutsch (1987, p. 188), Sider (1989, pp. 424-30), Massimilla (1990, p. 371-2), Segal (1990a, p. 191), Cerri (1993, pp. 331-45) e Beecroft (2006, p. 47-69).

101 Traduções minhas da edição de Page (1963): 1ª) μέμ-/φεται τὸν Ὀμηροῦν, ὅτι τὴν Ἑ-/λέην ἐποίησεν ἐν Τίροισι/καὶ οὐτὸ εἰδῶλον αὐτῆς; 2ª) ἐν τε τῆϊ ἐτέρῃ τὸν Ἑ/λεῖδον [οἰ/μέμ[φεται]. Para Davison (1968, p. 224), o erro de Hesíodo seria fazer Helena subir na nau com Páris de Esparta ao Egito. Já para Leone (1964-1968, p. 17) seria o tratamento dado ao *eidōlon* da bela.

102 Tradução minha da edição de Page (1963): [...] τὸ μὲν εἰδῶλον ἐλθεῖν ἐκ/ Τροίαν τὴν Ἑ-/λέην π[αρά/ τῶι Πρωτεῖ καταμεῖναι. Ver West (1982, pp. 6-10).

103 Ver Farina (1968, p. 19). Para Bertini (1970, p. 87), sendo *Helena* e *Palinódia* um só poema, o pronome referiria a difamação na retratação; ver crítica de Gentili (1990a, p. 275, n. 26).

104 Ver Momigliano (1932, p. 118) e Segal (1990a, p. 191).

105 West (1975b, p. 7) sugere que, se essa solução é aceita por Helena, deusa em Esparta, a origem da versão trabalhada em Estesícoro seria espartana. Para Nagy (1994, pp. 419-23), seria siciliana. Para Cingano (1982, pp. 323), na primeira *Palinódia*, teria só refutado a ida de Helena a Troia,

Feitas as contas e de volta ao Fr. 223 Dav. do poeta, é seguro afirmar, primeiro, que seus versos se vinculam à tradição em que Helena abandona seu marido e comete adultério, como na épica homérica — na qual ela é bigama — e no poema *Helena*, de Estesícoro — em que ela comete adultério, mas não vai a Troia, e sim seu *eidōlon*. Embora o fragmento explique a causa da ira e da punição de Afrodite às Tindaridas, a impiedade de Tíndaro que leva aos crimes de suas filhas, não se sabe quais os gatilhos que desencadeiam os processos que os concretizam como definidos pela deusa. De todo modo, observa Netta Zagagi, em “Helen of Troy” (1985, p. 75), Estesícoro filia-se à “crença religiosa antiga” de que os filhos pagam os crimes dos pais.

Como foi dito no início deste estudo do Fr. 223 Dav., sua posição no *corpus* poético de Estesícoro é incerta; pensa-se, mais comumente, na pertinência ao *Helena*¹⁰⁶ e, menos usualmente, à(s) *Palinódia(s)*¹⁰⁷. Bowra (1961, p. 111) opta pela primeira alternativa, pois pensa que o poema narraria detalhadamente o mito da guerra troiana, “desde o início fatal, quando Tíndaro esqueceu de sacrificar a Afrodite [...], até a chegada de Helena a Troia” (p. 108). Justificando sua opção, Bowra destaca o fato de que o *Helena* e o fragmento emitem “julgamentos morais” não antes vistos em Homero, os quais tornam muito negativa a figura de Helena¹⁰⁸; no fragmento, especificamente, diz Bowra, há uma ima-

mantendo o adultério — ela teria ido ao Egito na nau de Páris que, depois, levou a Troia seu *eidōlon*; na segunda, teria sido eximida de qualquer crime. Nessa *Palinódia*, diz Bowra (1963, p. 250), como na tragédia homônima de Eurípides (vv. 44-6), ela teria sido transportada ao Egito por Hermes numa nuvem. Ver ainda Doria (1963, pp. 86-8), Sisti (1965, p. 308), Gentili (1990a, p. 274, n. 26) e Pratt (1996, pp. 132-6). Para Gentili, a *Palinódia* com a total abjuração e reabilitação seria a “palinódia por excelência”; daí a nomeação do poema no singular pelos antigos (ver acima, ns. 94 e 99). Fredricksmeyer (1996, pp. 113-5) questiona essa visão, pois pensa que a ira de Helena para com Estesícoro teria por razão a acusação de ser ela a causa primordial da guerra de Troia, e não de ser adúltera.

106 Ver Bergk (1914, Fr. 26; 1ª ed.: 1882), Smyth (1963, Fr. V, p. 38; 1ª ed.: 1900), Bowra (1934b, p. 116; 1961, pp. 108-11; 1963, p. 249), Lavagnini (1953, p. 198; 1ª ed.: 1937), Colonna (1963, p. 211; 1ª ed.: 1954), Campbell (1998, p. 260; 1ª ed.: 1967; e 1991, p. 157, n. 1), Farina (1968, p. 15), Davison (1968, pp. 198-9), Gerber (1970, p. 152), Cataudella (1972, p. 89), Lloyd-Jones (1980, p. 18), Podlecki (1984a, p. 160), Massimilla (1990, p. 375), Segal (1990a, p. 191), Cerri (1993, p. 334), Aloni (1994, p. 99, n. 65), Austin (1994, p. 94) e De Martino e Vox (1996a, p. 243).

107 Ver Campbell (1991, p. 157, n. 1), que aventa essa possibilidade, além da que favorece o *Helena*.

108 Esse aspecto negativo é também frisado por Cingano (1982, p. 32, n. 47) e Cavallini (1986, pp. 19-21).

gem dela que, no cenário espartano, constituiria “uma grande ofensa” — e que, afirma Gentili (1990a, p. 126), se aproxima da “tradição épica de uma Helena adúltera que abandona seu marido e sua família para seguir com Páris [...]”.

Similarmente, Umberto Mancuso, em *La lirica classica greca in Sicilia e nella Magna Grecia* (1912, p. 190), já percebia no fragmento uma visão negativa de Helena, que me parece nítida, observando que “os versos de Estesícoro podem ter mais um ar de desculpa do que de acusação” com relação à heroína. Devo dizer, porém, em crítica a essa observação, que embora a responsabilidade de Tíndaro no destino de suas filhas seja explicitada e Helena não seja nomeada, ela está evidentemente incluída entre as Tindaridas — a força de sua imagem não favorece o entendimento contrário a isso — e é de todo modo referida como bigama ou mesmo trígama e ainda desertora do lar.

Creio, pois, ser bem possível que a *Helena*, o canto de vitupério, pertença ao Fr. 223; e penso ser muito improvável que pertença à(s) *Palinódia(s)*, canto(s) de retratação. Detenho-me, porém, nesse ponto, uma vez que é impossível decidir, dadas as evidências remanescentes; ademais, como anotava Farina, em *Studi stesicorei* (1968, p. 14), Estesícoro pode ter criticado Helena também na *Oresteia*¹⁰⁹ e ainda no *Saque de Troia*¹¹⁰, pelo menos, o que abre caminho para que o Fr. 223 seja um pedaço sobrevivente de qualquer um desses dois outros poemas.

Nota final a Estesícoro e seus fragmentos

A seleção dos fragmentos de Estesícoro, nos quais se encontra Afrodite, resultou num pequeno *corpus* de três textos que têm em comum um ponto fundamental: todos trabalham a tradição mítica da guerra de Troia — dois no canto de sua destruição (Frs. S 104 e S 105 Dav., *Saque de Troia*); um (Fr. 223

109 Ver Colonna (1963, p. 211; 1ª ed.: 1954), Campbell (1998, p. 260; 1ª ed.: 1967; e 1991, p. 157, n. 1), Gerber (1970, p. 152) e Aloni (1994, p. 99, n. 65).

110 Ver Schneidewin (1838, Fr. 9), Detienne (1956, p. 139), Campbell (1998, p. 260; 1ª ed.: 1967), Gerber (1970, p. 152) e Aloni (1994, p. 99, n. 65).