

COIMBRA • 2016

61

BOLETIM DE

**ESTUDOS  
CLÁSSICOS**

ASSOCIAÇÃO  
PORTUGUESA  
DE ESTUDOS  
CLÁSSICOS

INSTITUTO  
DE ESTUDOS  
CLÁSSICOS

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

# AGAMÉMNON: O QUE É UM REI?

## AGAMEMNON: WHAT IS A KING?

NUNO SIMÕES RODRIGUES

CH – UNIVERSIDADE DE LISBOA

CECH – UNIVERSIDADE DE COIMBRA

nonnius@fl.ul.pt

**Resumo:** Este artigo tem como objectivo apresentar uma síntese da problemática da realeza no chamado período homérico, partindo da análise da figura de Agamémnon nos Poemas Homéricos.

**Palavras-chave:** Agamémnon; Poemas Homéricos; *Basileus/Basileia*; *Wanax/Anax*; Período Homérico.

13

**Abstract:** This article aims to present a synthesis of the problematic of kingship in the so-called Homeric period, based on the analysis of Agamemnon character in the Homeric Poems.

**Keywords:** Agamemnon; Homeric Poems; *Basileus/Basileia*; *Wanax/Anax*; Homeric Period.

Apesar de a cultura grega ser popularmente associada à ideia de democracia, o facto é que esse não foi o único regime político vigente nas antigas cidades helénicas. Longe disso. Efectivamente, a par da democracia, a Hélade Antiga conheceu também oligarquias e monarquias e até mesmo a diarquia<sup>1</sup>. A monarquia foi, inclusive, um regime que predominou em diversas cidades gregas, em variadas cronologias e por vezes ao longo de um tempo considerável. Nesse contexto,

---

1 Oliva 1983: 24-25.

a personagem homérica de Agamémnon configura em grande parte o sistema monárquico antigo, o da chamada «Idade Homérica», e respectiva prática política.

O estudo da realeza tal como aparece nos Poemas Homéricos não é uma novidade e muito menos um tema isento de polémica. Muitos têm sido os estudos dedicados à temática e as opiniões até agora expressas estão longe de alcançar o estatuto da unanimidade. Não é nosso propósito, por isso, propor em apenas algumas linhas uma resolução para esta problemática, mas tão-somente recuperar e sistematizar algumas reflexões, que se coadunem e justifiquem no âmbito do assunto em análise.

Em grande parte, a perenidade da polémica em torno da questão da realeza no que Finley designou como «Mundo de Ulisses» tem que ver com o facto de a ela estar subjacente a Questão Homérica. O problema da datação da *Ilíada* e da *Odisseia* é, por certo, fundamental para analisarmos a questão das ideias políticas presentes em ambos os poemas, bem como as representações de poder que neles se fazem. Por outro lado, e como salientou já Maria Helena da Rocha Pereira, há que ter o cuidado de não confundir os dados e ter bem presente que os Poemas Homéricos são sobretudo obras literárias, o que não evita a tentação e o risco de se procurar criar leis e relações de causa/efeito, aliadas à factualidade histórica, a partir das informações ali enunciadas<sup>2</sup>.

Seja como for, é igualmente inegável que nos dois textos, e em particular na *Ilíada*, existe uma representação clara da figura do rei, que não poderá ser totalmente derivada da imaginação poética, mas cujos pressupostos deverão assentar na vivência humana e na forma de organizar o real e as comunidades humanas. Mais difícil será, como assinalámos, tentar adjudicar sem quaisquer dúvidas ou incertezas a definição do monarca que Agamémnon representa a um período definido, seja ele o micénico ou o homérico, seja a Idade do Bronze ou a Idade do Ferro,

---

2 Rocha Pereira 2012: 64.

tal como preferirão os arqueólogos<sup>3</sup>. Estamos totalmente de acordo com a ideia de que existe o perigo de querer transformar em documento historicamente infalível aquela que é essencialmente uma obra de ficção e representação literárias, mas não excluimos igualmente a premissa de que essa mesma representação parte necessariamente de uma cosmovisão: a do seu autor ou autores. De outro modo a ausência de referencial provocaria um hiato de comunicação entre o poeta e seus interlocutores. Isso confirma, portanto, que, apesar das nossas dificuldades em a localizarmos ao certo no tempo histórico, a concepção de rei que dá corpo à personagem Agamémnon deverá assentar num referencial, que se constrói também com os dados assinalados. Saber ao certo qual deles terá sido, é tarefa para mais investigação e discurso, sem ignorar, porém, a advertência acima enunciada bem como a possibilidade de estarmos perante um problema sem solução.

Feitas estas considerações, que rei é esse que se representa nos Poemas Homéricos, em particular na *Ilíada*? Na verdade, de Príamo a Ulisses, ambas as epopeias estão repletas de reis. Mas se há uma figura que efectivamente parece dar forma ao «rei» homérico por antonomásia, e essa é Agamémnon, a quem significativamente o autor da *Ilíada* chama «Pastor do Povo» (todas as traduções citadas são de F. Lourenço), epíteto convencional por norma aplicado a soberanos (ver nota 11). E o que significa ser rei neste contexto?

Entre os Aqueus, a monarquia parece ser uma solução para um regime ideal e desejável. Diz Ulisses a um aqueu envolvido numa rixa:

Não penses que, aqui, nós Aqueus somos todos reis!  
 Não é bom serem todos a mandar. É um que manda (*koiranos*);  
 um é o rei (*basileus*), a quem deu o Crónida de retorcidos conselhos  
 o ceptro e o direito de legislar, para que decida por todos.<sup>4</sup>

3 Finley 1982: 45; Bennet 1997: 511-534; Morris 1997: 511-559; Rocha Pereira 2012: 65.

4 *Il.* 2.203-206.

*Koiranos*, «o que manda», é o termo usado pelo poeta, como que acentuando a exclusividade e rejeitando a possibilidade da partilha do poder, ainda que seja evidente que ele é também atribuído a outras figuras (*Il.* 7.234). A metodologia que seguimos para perceber a caracterização homérica da realeza consistiu na sistematização dos epítetos que o poeta atribui a Agamémnon. Como foi já salientado, o recurso a repetições e epítetos fixos faz parte do processo de composição oral épica de improviso. O seu uso, contudo, não parece ter sido de todo aleatório, como se lhe bastasse a necessidade métrica. A escolha de determinado epíteto a partir de um banco de frases previamente feitas para uma personagem específica terá obedecido à necessidade de caracterizar o herói em causa, bem como à de valorizar as suas características e qualidades, de acordo com a perspectiva de quem olha para a figura, como o rei, e dela pretende dar a sua percepção da mesma ou o que entende pelo conceito que a define ou identifica<sup>5</sup>. Assim, isolámos os epítetos que o poeta atribui a Agamémnon, de modo a descortinar a configuração da realeza, tal como entendida por quem narra estes versos épicos.

Ao longo da *Ilíada*, são treze os epítetos que o poeta atribui ao rei de Argos, além da designação «Atrida» que, naturalmente, lhe assegura uma ascendência aristocrática pela comunhão com o universo de heróis e deuses. Esses epítetos são: «rei» (*basileus*, *Il.* 1.9, 231, 277; 2.54, 445; 3.179; 9.69; 11.136)<sup>6</sup>, «nobre» (*aristos*, *Il.* 1.91; 2.82; 23.891)<sup>7</sup>,

---

5 Rocha Pereira 2012: 54. A descoberta desta técnica, que se deve a M. Parry, distingue epítetos genéricos e específicos, a qual deve ser tida em conta nesta nossa análise, claro.

6 Este é um epíteto aplicado ao «soberano» em geral. Ver e.g. *Il.* 1.80, 279; 2.205; 10.435 (em que Reso é também chamado de *basileus*); 18.556.

7 Epíteto igualmente abrangente e não exclusivo de Agamémnon ou sequer do rei. Ver e.g. *Il.* 1.69 (em que é aplicado a Calcas); 2.768 (atribuído a Aquiles); 5.103 (aplicado a Diomedes); 6.7 (aplicado a Acamante), 76 (aplicado a Heleno); 7.221 (aplicado a Tíquio); 9.54 (aplicado de novo a Diomedes); 12.243 (aplicado ao conceito de «portento»); 13.313 (aplicado a Teucro); 15.108 (aplicado a Zeus), 282 (aplicado a Toante); 16.271 (de novo aplicado a Aquiles); 17.164 (aplicado a Pátroclo); 19.258 e 23.43 (de novo aplicado a Zeus); 21.279 (aplicado a Heitor); 23.357 (mais uma vez aplicado a Diomedes), 669 (aplicado por Epeio a si próprio).

«poderoso» (*kreion*, *Il.* 1.102, 130, 285, 355, 411; 2.100, 369; 3.118, 178; 4.153, 188, 204, 283, 311, 356, 368; 7.107, 322, 405; 9.62, 368; 10.42; 11.107, 126, 153, 177, 238; 13.112; 14.41; 16.72, 273; 23.887; cf. *Od.* 3.248)<sup>8</sup>, «gloriosíssimo» (*kydistos*, *Il.* 1.122; 2.434; 9.96, 163, 677, 697; 10.103; 19.146, 199; cf. *Od.* 11.397)<sup>9</sup>, «soberano» (*anax*, *Il.* 1.7, 172, 442, 506; 2.284, 360, 402, 441, 434; 3.81, 267; 4.148, 255, 336; 5.38; 7.162, 314; 8.278; 9.33, 73, 96, 98, 114, 163, 672, 677, 697; 10.64, 86, 103, 119, 233; 11.99, 254; 14.64, 103, 134; 19.146, 172, 184, 199; 23.49, 161, 895; cf. *Od.* 8.77; 11.397)<sup>10</sup>, «condutor/organizador/ordenador» (*kosmetor*, *Il.* 1.375), «pastor» (*poimen*, *Il.* 2.85, 254; 4.413; 7.230; 10.3; 11.187, 202; 14.22; 19.251; cf. *Od.* 3.156; 4.533)<sup>11</sup>, «divino» (*dios*, *Il.* 2.221; 3.120; 4.223; 7.312; 11.251; 23.36)<sup>12</sup>, «herói» (*he-roos*, *Il.* 2.483; 7.120, 322; 13.112; 23.896)<sup>13</sup>, «aventureiro/feliz» (*makar*, *Il.* 3.182)<sup>14</sup>, «filho do destino» (*moiragenes*, *Il.* 3.182), «feliz» (*olbiodynamon*, *Il.* 3.182)<sup>15</sup> e «implacável» (*aaptos*, *Il.* 11.169)<sup>16</sup>. Estes distribuem-se, por variável de ocorrência, do seguinte modo:

---

8 Este epíteto, ainda que maioritariamente atribuído ao rei de Argos/Micenas, também não é exclusivo de Agamémnon, sendo na *Ilíada* aplicado e.g. a Helicáon (3.123), a Elefenor (4.463), a Posídon (8.208; 13.10, 215; 21.435), ao rio Aqueloo (21.194), a Eumelo (23.354).

9 Epíteto atribuído na *Ilíada* também a Zeus (2.412; 3.276, 298; 7.202; 24.308).

10 Este é um epíteto aplicado a vários soberanos e deuses nos poemas, como e.g. Nestor (2.77), Anquises (5.268), Eneias (5.311), o rei da Lícia (6.173), Augeu (11.700), Eufetes (15.532), Eumelo (23.288), Hermes (2.104), Apolo (7.23, 37; 16.804; 20.103; 21.461) e Hades (20.61), na *Ilíada*.

11 Epíteto também usado para classificar Driante (1.263), Biante (4.296), Hipíron (5.144), Glaucó (6.214), Nestor (9.81; 10.73), Heitor (10.406; 22.277), Bienor (11.92), Macáon (11.506, 597, 650), Fáusio (11.577), Eurípilo (11.841), Hípaso (13.411; 17.348), Ájax Telamónio (14.423), Aquiles (19.386) e Diomedes (23.389).

12 Este é um epíteto generalizado e aplicado a várias personagens humanas e divinas nos poemas.

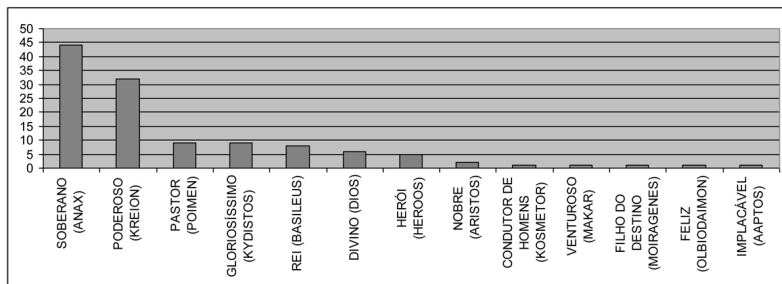
13 Tal como acontece com o epíteto anterior, também este é generalizado.

14 Este é um epíteto exclusivamente aplicado a Agamémnon.

15 O mesmo. Este é um epíteto exclusivamente aplicado a Agamémnon.

16 Este é epíteto é também usado para classificar Ájax (7.309), as mãos de Heitor (17.638) e as mãos de Aquiles (20.503).

**Gráfico 1: ocorrência dos epítetos de Agamémnon na *Ilíada*:**



A partir dos dados inventariados facilmente se percebe que o título *anax* (que traduzimos por «soberano», seguindo a proposta de F. Lourenço) é o mais frequentemente usado pelo poeta para definir o estatuto do rei, ultrapassando claramente o de *basileus*. Aquele é mesmo o primeiro título que, na *Ilíada*, é dado a Agamémnon (*Il.* 1.7). Esta comparação é particularmente significativa, uma vez que estas duas designações fazem parte dos instrumentos que têm sido usados para averiguar semelhanças e diferenças entre a sociedade micênica e o designado período homérico. Estabeleceu-se mesmo a ideia de que o *anax* corresponde a uma instituição superior à do *basileus*<sup>17</sup>. Assim, enquanto o *basileus* se teria afirmado no período seguinte, o *anax* teria conhecido uma tendência para a diluição, desvalorização ou até mesmo desaparecimento, reduzindo-se o seu uso a contextos poéticos, sendo aplicado essencialmente aos deuses<sup>18</sup>. Por outro lado, depois de usado para identificar quem detinha o poder em pequenas comunidades, o termo *basileus* acabou por instituir-se como um título de primeiro plano, denunciando assim a evolução histórica que se teria baseado numa fragmentação dos centros de poder e afirmação progressiva dos pequenos comandos e organizações comunitárias,

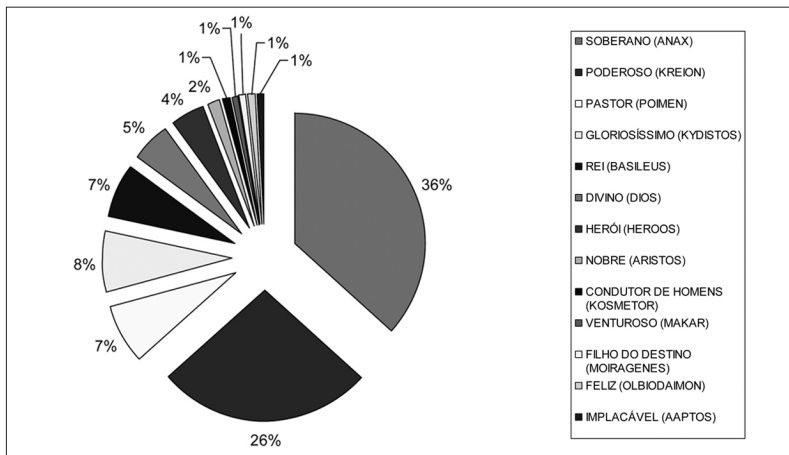
17 Sobre esta questão, ver Yamagata 1997: 1-14; Benveniste 1969: 9-95.

18 Gaudemet 2002: 57-60; Rocha Pereira 2012: 63.

durante o designado período homérico<sup>19</sup>. Mas, a julgar pelo que dizem as fontes, no «mundo de Ulisses», Agamémnon seria mais reconhecido como *anax* do que como *basileus*, o que parece relativizar a ideia de que o primeiro se teria desvalorizado nessa época ou, pelo contrário, acentuar a de que esta informação faz parte de um mundo mais recuado. Na verdade, parece-nos que estes dados não fazem mais do que acentuar a polémica em torno da questão.

Títulos como «poderoso» e «glorioso», que têm como função principal exaltar o poder e a dignidade do monarca, marcam igualmente uma presença significativa, tal como outros, relacionados com as funcionalidades régias: a militar (como «condutor/organizador de homens» e «implacável»), a religiosa (como «divino», «filho do destino», «herói», a cuja raça ele também pertence) ou a ética (como «nobre» e «venturoso»). Se tivermos em conta o conjunto das designações, é possível estabelecer uma perspectiva percentual dos seus usos:

**Gráfico 2: ocorrência percentual dos epítetos de Agamémnon na *Iliáda*:**



19 Rocha Pereira 2012: 63; Snodgrass 1974: 114-125; Geddes 1984: 17-36.



Os 36% respeitantes ao título *anax* não deixam margem para dúvidas. A escolha destes qualificativos, que traduzem o respeito pela figura régia, independentemente da sua posição no conflito, depende de uma percepção da monarquia. Esta, por sua vez, deriva certamente de um modelo político-social, que valoriza sobretudo o estatuto bélico-religioso e genealógico, estivesse ele já totalmente definido, em desagregação ou em construção. É ainda de referir que, entre os epítetos com que o monarca é contemplado na *Odisseia*, está igualmente presente o de *anax* (e.g. *Od.* 11.397).

É ainda pertinente referir que, nos Poemas encontramos poucos epítetos exclusivamente aplicados a Agamémnon. São eles *makar* e *ol-biodaimon*. Estes, porém, dificilmente permitem salientar uma idiosincrasia do rei e da realeza, pois não são propriamente epítetos de natureza política. Por outro lado, termos como *kreion* e *kydistos*, apesar de não exclusivamente aplicados a Agamémnon, são sobretudo usados para classificar o rei *primus* e neles podemos já detectar uma conotação política de maior intensidade.

Parece-nos também relevante a possibilidade de, além dos epítetos aplicados ao rei, o seu próprio nome poder ser uma pista que remeta para uma imagética cultural definidora do que é o rei neste contexto. Com efeito, no quadro das civilizações antigas, o nome é não um mero adorno ou elemento identificador. Ele é, por si e também, uma fórmula definidora daquele a quem se refere.

Assim, partindo destas premissas, cremos ser pertinente referir que o nome *Agamemnon* é formado pelo elemento *aga* e por *memnon*. Sobre *aga*, diz P. Chantraine que se trata de um prefixo de reforço, com o sentido de «o muito», mais tarde substituído por *mega*. Por associação semântica, *aga* pode também significar «digno de admiração», justificando-se por isso o facto de ser um prefixo relativamente comum na onomástica grega (e.g. *Agaklees*, *Agamede*, *Agasimenes*)<sup>20</sup>. Quanto a *memnon*, o mesmo

---

20 Chantraine 1999: 5.

helenista associa o vocábulo ao nome de uma ave, o *philomachus pugnax* (literalmente «o belicoso amigo do combate»), nome latino do vulgarmente conhecido como «combatente», ave pernalta também chamada «pavão-do-mar». Uma das características deste animal é a gola de plumagem que lhe enfeita a zona do pescoço, dando-lhe um ar de majestade, bem como o facto de frequentemente disputar com outros machos da sua espécie um lugar de preponderância e domínio. Como assinala Chantraine, a etimologia do termo é adequada a estas aves belicosas. Os Antigos, porém, como lemos em Pausânias, explicavam o seu nome pelo facto de estes animais voarem da Etiópia a Tróia, onde se entregavam a um combate mortal em torno do túmulo de Mémnon, herói referido na *Odisseia* (4.187-188; 11.522; cf. Paus. 10.31.6). Aparentemente, estes dados estão todos ligados: o nome da ave, as características do animal, a sua relação com Tróia, os nomes dos heróis gregos. Eventualmente, a dificuldade estará em saber qual dos dois é mais antigo: se o antropónimo, se o nome do pássaro<sup>21</sup>. Essa dúvida, contudo, parece não anular a percepção de que um terá decerto influenciado o outro. E a ideia de que o nome «Agamémnon» possa significar ou ser associado a algo como o «grande combatente» não só é demasiado atraente para o estudo da relação do nome do rei mitológico com as suas funções na epopeia e na sociedade em que se insere, como faz todo o sentido.

21

Além da definição proposta pelos epítetos e pelo seu próprio nome, a figura do rei Agamémnon pode ainda ser configurada através das situações em que o poeta coloca a personagem, bem como através da forma como esta reage aos desafios com que depara ou das soluções que propõe para os problemas que se atravessam no seu caminho. Por consequência, sendo a *Iliada* um poema bélico, independentemente da mensagem que possa estar na sua essência, Agamémnon é aí, acima de tudo, apresentado como um senhor da guerra, com poder de encetá-la ou de extingui-la:

---

21 Chantraine 1999: 685.

Amigo, fica em silêncio e obedece às minhas palavras:  
não considero vergonhoso que Agamémnon, pastor do povo,  
incite a combater os Aqueus de belas cnémides.  
Dele será a glória, na eventualidade de os Aqueus  
chacinarem os Troianos e tomarem a sacra Ílion;  
e sobre ele se abaterá o sofrimento, se forem os Aqueus chacinados.<sup>22</sup>

O rei é antes de mais um guerreiro que chefia guerreiros, um chefe militar cuja autoridade se impõe à de outros reis, mas cuja autoridade ele não deixa de reconhecer. Em determinado passo, Nestor diz a Agamémnon:

ó Atrida, sê tu a reger! Ninguém detém mais realeza (*basileutatos*)  
que tu.<sup>23</sup>

Num outro passo lemos:

22

Atrida, é às tuas palavras que a hoste dos Aqueus sobretudo  
obedece.<sup>24</sup>

E num outro ainda encontramos uma das melhores definições deste regime monárquico hierarquizado, que parece derivar de uma pluralidade político-geográfica, em que pequenos senhores comandam os seus territórios, mas em que todos eles reconhecem a superioridade de um dos seus:

Que [Aquiles] se domine  
e se submeta a mim [Agamémnon], pois sou detentor de mais  
realeza (*basileuteros*)...<sup>25</sup>

---

22 *Il.* 4.412-417; cf. 2.382-393; 3.82-83; 7.57; 14.134.

23 *Il.* 9.69; cf. 4.286, onde se lê: «A vós não dou ordens, pois tal não me ficaria bem.», e 10.32-33. Pode mesmo servir de árbitro de contendas, como lemos em *Il.* 23.486.

24 *Il.* 23.156-157.

25 *Il.* 9.158-160.

Numa situação de crise, como a que sugere a Guerra de Tróia, no sistema baseado numa federação de comunidades que teriam em comum a língua e os cultos, haveria um rei reconhecido por todos os outros como seu soberano. Foi com base nestas referências que se aplicou ao senhor de Argos a designação de *primus inter pares*, que representa o chefe que é escolhido entre chefes para coordenar tudo e todos os que o rodeiam, num sistema que prenuncia o da Távola Redonda, na Bretanha da Antiguidade Tardia. G. Glotz sugeriu mesmo que, em termos imagéticos, o rei supremo seria aquele cuja origem divina estivesse mais bem estabelecida e fosse mais bem conhecida por todos, i.e. carisma. Isso porque o rei seria a encarnação do poder do deus<sup>26</sup>.

A *Ilíada* não é parca em exemplos que confirmam a definição proposta pela Ciência Política. Mas o que confere o poder a Agamémnon? Qual é o elemento que lhe garante essa autoridade e o respeito dos seus pares? A resposta parece ser a riqueza. É o volume de bens materiais que Agamémnon possui que, em parte, justifica o seu estatuto de rei, e a importância daquele confirma-se com o acto de o enumerar lado a lado com os seus antepassados<sup>27</sup>. É a riqueza que lhe permite a manutenção de um número significativo de homens sob seu comando, que por sua vez lhe granjeia a possibilidade material de exercer e confirmar o poder carismático. E quantos mais homens obedecerem a Agamémnon, maior é o seu reconhecimento como rei e entre outros reis. São também esses bens que lhe permitem manter o exército que lhe garante a chefia de uma missão, em que o principal ofendido é um familiar seu. Isto, porque se trata de uma sociedade em que os laços familiares são centrais (*Il.* 1.281).

O rei angaria a riqueza de várias formas, sendo a mais representativa o saque, que representa carisma e prestígio para os que nele intervêm (*Il.* 1.124, 161, 368; 2.226; 8.286; 9.130, 328-333). Participar na divisão do

---

26 Glotz 1980: 34.

27 Glotz 1980: 30.

espólio é, aliás, seu apanágio, esteja ele presente ou não no acto em si. Aquiles é claro quando diz ao Atrida:

A maior porção da guerra impetuosa têm as minhas mãos  
de aguentar; mas quando chega o momento da distribuição,  
és tu que ficas com o prémio melhor...  
... pois não estou disposto  
a ficar aqui, desonrado, acumulando para ti tesouros.<sup>28</sup>

Ou ainda:

Destas cidades retirei numerosos e excelentes despojos,  
e carregando todas as coisas dava-as a Agamémnon,  
o Atrida, enquanto ele ficava para trás, nas suas naus velozes,  
para receber. Depois distribuía pouco e ficava com muito.  
Alguns despojos ele deu como prémios a nobre e reis,  
que ficaram com eles, incólumes; mas dentre os Aqueus  
só a mim tirou o prémio e ficou com a mulher que me agradava.<sup>29</sup>

24

O espólio do rei é inclusivamente referido num outro passo, quando o mal-afamado Tersites afirma:

As tuas tendas estão cheias de bronze e muitas mulheres  
escolhidas estão nas tuas tendas, essas que nós Aqueus  
te demos em primeiro lugar, quando saqueávamos uma cidade.  
ou será ouro que tu queres? Ouro que te traga um dos Troianos  
domadores de cavalos de Ílion, como resgate pelo filho,  
que eu ou outro dos Aqueus capturei e trouxe para aqui?<sup>30</sup>

---

28 *Il.* 1.165-167, 171.

29 *Il.* 9.330-336.

30 *Il.* 2.226-231.

E os bens que se permite oferecer a Aquiles mostram igualmente as capacidades do monarca:

sete trípodes sem marca de fogo, dez talentos de ouro,  
vinte caldeirões resplandecentes, doze poderosos cavalos  
premiados, que ganharam prémios pela velocidade...  
... sete mulheres peritas em trabalhos irrepreensíveis...<sup>31</sup>

Outros passos sugerem que o rei angaria também riqueza através do controlo do território que está sob o seu domínio, com a cobrança do que parecem ser taxas, camufladas sob a forma de presentes de prestígio, os *geraa* (*Il.* 7.470; 9.72-73, 154; 23.295-298, 740-747). Efectivamente, são prerrogativas do rei a protecção do seu povo, mas também a obediência que lhe é devida, a riqueza e usufruto de bens, bem como a participação nos lucros de todas as empresas em que a comunidade se envolve (*Il.* 4.262; 8.162; 10.93-95, 133).

Mas é também o facto de ser um par de outros monarcas que faz com que o rei não se livre da crítica e da censura, por parte dos seus pares. Esse factor indicia mesmo a contestação do poder e a possibilidade de outros exercerem o mesmo, caso os apoios necessários assim se revelem. Porque se o poder é um desígnio de Zeus, parece também não haver dúvida de que este é uma construção teórico-ideológica feita *a posteriori*, que se sucede ao pragmatismo dos apoios humanos que permitem o exercício daquele. Falhem tais apoios e talvez Zeus deixe de conceder o «seu beneplácito régio». Veja-se o caso de Telémaco, na *Odisseia*, que vivencia precisamente essa situação. No caso de Agamémnon, essas críticas concretizam-se nas censuras que lhe são feitas por outros reis. O carácter instável e não vitalício do poder, apesar da sua aparente hereditariedade, é assim igualmente perceptível na *Ilíada*:

---

<sup>31</sup> *Il.* 9.122-128, 264-266, 270; 19.243-249; ver ainda 23.295-298, 525, onde se lê acerca dos cavalos de Agamémnon.

Que doravante a outro repugne  
declarar-se meu igual e comparar-se comigo na minha presença!<sup>32</sup>

O facto de o rei pôr à consideração de um conselho, a que preside com poder deliberativo, as decisões acerca da guerra, mostra também que o seu poder tem limites, designadamente os apoios que o sustentam no seu lugar, bem como a constante sombra que lhe fazem os outros chefes (*Il.* 9.9, 17-28, 392).

Ser rei neste ambiente implica a assunção não apenas do comando militar e das operações a ele ligadas, mas também das responsabilidades religiosas. É sabido que, entre os Gregos, o chefe de uma família era normalmente convocado a desempenhar tais funções. Neste caso, a chefia não se limita a uma família mas a toda uma comunidade entendida como tal. Na *Ilíada*, são vários os exemplos em que o rei Agamémnon assume o papel de sacerdote. Eis um deles:

26

Porém, Agamémnon senhor dos homens sacrificou um gordo  
boi de cinco anos de idade ao Crónida de supremo poder...  
Posicionaram-se em torno do boi e tomaram os grãos de cevada.  
Entre eles rezou assim o poderoso Agamémnon...<sup>33</sup>

As orações de Agamémnon constituem passos particularmente importantes, pelos conteúdos que transmitem, relativamente à prática religiosa deste «tempo homérico»<sup>34</sup>. Mas é também através delas que o rei se concretiza como principal mediador entre os homens da sua comunidade e a divindade.

Estas duas funções, a de guerreiro e a de sacerdote, fazem parte do que G. Dumézil estabeleceu para definir as esferas de organização

---

32 *Il.* 1.186-187; ver ainda *Il.* 1.150-151, 293-303; 2.225-242; 10.88-90.

33 *Il.* 2.402-403, 410-411. Ver ainda 3.271, 276-291; 7.314-316; 9.534; 19.252-255.

34 *Il.* 2.412-418; 3.276-291; 10.15-16. O arconte-basileus ateniense encontrará aqui as suas raízes. Ver Oakley 2006: 46.

das estruturas indo-europeias<sup>35</sup>. A terceira função liga-se à terra e à produção agrária. Mas, de certo modo, também essa está presente na definição da figura do rei homérico, quando o poeta lhe atribui o epíteto de «Pastor do Povo» (*Il.* 2.85, 254; 4.413; 7.230; 10.3; 11.187, 202; 14.22; 19.251; cf. *Od.* 4.532), de que Aristóteles fará eco na *Ética a Nicómaco* e que vale a pena reproduzir:

Na relação do monarca com seus súbditos há uma forma de superioridade na natureza do benefício que confere. Na verdade, o monarca faz bem aos seus súbditos, na medida em que, sendo bom, olha por que eles vivam bem, tal como o faz o pastor com os seus rebanhos de cabras. Daí também que Homero chame a Agamémnon «pastor de povos»... Na verdade, o monarca é o fundamento responsável pela existência do seu povo.<sup>36</sup>

Apesar de ter sido já salientada a comparação simples que este epíteto representa, cremos que ela implica também uma concepção de poder que reflecte a ideologia da trifuncionalidade indo-europeia<sup>37</sup>. Esta ideia confirma-se na descrição do escudo de Aquiles, no canto XVIII, ao apresentar-se o rei não num contexto bélico, mas num quadro agrário:

O rei em silêncio no meio deles  
Assistia à ceifa em pé, de ceptro na mão, jucundo no coração.<sup>38</sup>

---

35 Cf. Dumézil 1974.

36 Arist. *EN* 1161a10-1161a17, trad. A. C. Caeiro. Seria igualmente interessante estudar a forma como Aristóteles se apropria da figura de Agamémnon, ou de eventualmente de outros reis dos tempos heróicos, para as suas reflexões no domínio da teorização política e da problemática dos regimes de Estado. Mas essa é uma questão que ultrapassa a presente análise.

37 Rocha Pereira 2012: 74.

38 *Il.* 18.556-557.



Neste sentido, Agamémnon contribui também para a inclusão da cultura grega nos pressupostos do que entendemos ser o indo-europeísmo<sup>39</sup>. Significa isso que a realeza homérica, ou pelo menos aquela que Agamémnon representa, se afasta totalmente dos outros figurinos conhecidos para a Europa da Antiguidade, ou para o mundo mediterrâneo, que constitui o caso mais bem conhecido? Cremos que será precipitado tirarmos essa conclusão, para não dizer mesmo imaturo. Se, quando comparada com a monarquia faraónica a realeza homérica se impõe pela diferença, pelo facto de o rei grego não ser entendido como um deus, tal como acontece no Egipto<sup>40</sup>, quando a comparamos com a realeza mesopotâmica ou a siro-palestinense, somos forçados a reorganizar as nossas anotações. Foi já referido que o rei homérico se localiza algures entre o universo humano e o domínio do divino. De facto, ele é um representante dos deuses entre os homens e o sacerdote ou mediador dos homens junto dos deuses<sup>41</sup>. Esta definição tem inegavelmente afinidades babilónicas, pois está próxima da que encontramos nessa cosmovisão, em que o rei é primeiro do que tudo um vigário do deus. Assim, se o modelo indo-europeu definido pela realeza homérica rompe com a concepção camítica de rei, ela parece estar em perfeita sintonia com o que conhecemos para o sistema semítico. E esta conclusão é igualmente válida para o referencial hebraico, em que se verificam especificidades na definição do político, pois deus e rei distinguem-se perfeitamente, apesar de este depender daquele e de aquele se manifestar aos homens através deste. Ora, assim acontece com Agamémnon, cuja linhagem é constantemente evocada, vinculando-o aos deuses<sup>42</sup>. É aqui que devemos enquadrar a ideia de que o poder

---

39 Uma síntese da problemática pode ser lida em Haudry [s.d.].

40 Isto apesar do epíteto «divino», que aliás Maria Helena da Rocha Pereira considera geral e aplicável aos heróis em geral, pelas suas qualidades éticas que pressupõe.

41 Oakley 2006: 41.

42 Glotz 1980: 30.

é uma concessão de Zeus e que perpassa o poema, em passos como o que afirma que Agamémnon é «criado por Zeus» (*Il.* 9.106), ou:

Atrida gloriosíssimo, Agamémnon soberano dos homens!  
Começo e acabo por me dirigir a ti, porque és rei  
de muitas hostes e foi Zeus que te concedeu  
o ceptro e a justiça, para que deliberes pelo povo.<sup>43</sup>,

ou ainda:

não é honra qualquer a de um rei detentor de ceptro,  
a quem Zeus concedeu a glória.<sup>44</sup>

Estamos assim perante uma ideia de poder que, apesar de emanar das capacidades materiais, sente necessidade de se justificar religiosamente, atingindo desse modo o nível da teorização política. É assim que os versos de Homero sugerem que o rei detém o poder executivo, bem como o deliberativo (*Il.* 9.100-102). Associado a estes está igualmente o domínio da vida e da morte, que não deve ser olvidado, ainda que estejamos distantes de uma concepção de poder absoluto (*Il.* 2.391).

Em termos de imagética, todas as formas do poder se materializam no ceptro:

Com dualidade te presenteou o Crónida de retorcidos conselhos:  
Por um lado com um ceptro te concedeu seres honrado acima  
de todos...<sup>45</sup>

O ceptro, «imperecível para sempre» (*Il.* 2.46), é um objecto que, acima de tudo, representa a realeza. O rei nunca se separa dele, de

---

43 *Il.* 9.96-99; e *Il.* 175.279 e 209, onde se refere igualmente Hera.

44 *Il.* 1.278-279.

45 *Il.* 9.37-38. Sobre o ceptro, ver ainda 2.45-47.

modo a manter viva a memória dos seus súbditos, quanto a quem exerce a soberania e a quem detém a dignidade régia. Além disso, o ceptro mantém inviolável o seu detentor, garantindo-lhe uma espécie de imunidade e protecção divina (*Il.* 2.50, 97, 279; 23.567). Este é o conjunto de razões que leva o poeta inclusivamente a oferecer a genealogia do ceptro de Agamémnon, como se de um herói tal qual outros se tratasse, confirmando a importância do mesmo:

Levantou-se o poderoso Agamémnon,  
segurando o ceptro que com seu esforço fabricara Hefesto.  
Hefesto deu-o depois a Zeus Crónida soberano,  
e por sua vez o deu Zeus ao forte Matador de Argos,  
Hermes soberano, que o deu a Pélops, condutor de cavalos;  
por sua vez de novo o deu Pélops a Atreu, pastor do povo;  
e Atreu ao morrer deixou-o a Tiestes de muitos rebanhos;  
por sua vez o deixou Tiestes a Agamémnon para que o detivesse,  
assim regendo muitas ilhas e toda a região de Argos.  
Apoiado contra o ceptro, assim falou ele aos Argivos...<sup>46</sup>

30

Radicaria aqui a justificação pela qual, segundo Pausânias, o objecto acabou mesmo por ser venerado em Queroneia, confirmando a sacralização do próprio rei (Paus. 10.40.11).

Na Antiguidade, as sociedades tinham a natureza como uma realidade viva, que se exprimia em rituais cíclicos e em catástrofes ocasionais, ligando-a, por isso, a uma concepção de divino. O Homem fazia igualmente parte dessa estrutura. Manter o equilíbrio da ordem cósmica, porém, excedia os poderes de um simples indivíduo. Isso fazia-se através de um complexo sistema de rituais e tabus, cujo objectivo era precisamente o de evitar alterações que provocassem o desequilíbrio e o de manter a regeneração sazonal do mundo. Na maioria das

---

46 *Il.* 2.100-109.

sociedades, essa função cabia precisamente ao rei. Daí que a religião fosse um dos pilares da comunidade, que transformava a sociedade política numa analogia da ordem cósmica e dos ritmos cíclicos da natureza<sup>47</sup>. Daí também a indistinção entre religião e Estado. Esta era a concepção predominante no Próximo Oriente Antigo, bem como a que, aparentemente, consagrou a forma da monarquia na Grécia do período anterior ao das cidades-estados arcaicas<sup>48</sup>. Note-se, porém, que esta não deve ser entendida como uma concepção necessariamente primitiva, dado que estas sociedades dispunham de um conjunto complexo de instituições legais, administrativas, burocráticas, militares e religiosas, que reflectem uma delegação de poderes e funções que, no Próximo Oriente, evoluíram para o funcionalismo subordinado à instituição régia e, na Grécia, se mantiveram primeiro no rei e se diluíram posteriormente nas instituições oligárquicas e democráticas<sup>49</sup>.

É também por isso que a investidura, por parte de Zeus, confere carácter sagrado à realeza de Agamémnon. Isso não a torna, porém, isenta de crítica ou de censura por parte dos seus pares, como quando lhe chamam «o mais ganancioso de todos os homens» (apesar de essa censura se articular a seguir ao título «gloriosíssimo», *Il.* 1.122), «grande desavergonhado» (*Il.* 1.158; 9.372), «cara de cão» (*Il.* 1.159, 225; 9.373), «pesado de vinho» (*Il.* 1.225), «áspero» (*Il.* 1.340), «espírito mal intencionado» (*Il.* 1.342) e se insinua inclusivamente a sua cobardia, ainda que o comportamento do rei noutros episódios do poema a contradiga (*Il.* 1.226-228; 9.39; cf. *Il.* 4.223-231; 11.92-112, 155-178). Estes poderão ser ainda sintomas do início da dessacralização da monarquia grega antiga, que, contudo, virá a ser recuperada no período helenístico, em parte, precisamente, por influência oriental. O próprio Zeus é, aliás, um rei não isento dos ataques dos seus pares, como recorda a conspiração urdida por Hera (*Il.* 15.16-33).

---

47 Oakley 2006: 15.

48 Oakley 2006: 15-17, 38; ver ainda Frankfort 1993.

49 Oakley 2006: 39.

Cabe ainda referir que, se o rei representa sobretudo a ordem, a guerra é uma espécie de alegoria ou metáfora do caos e da *ataxia*, em que o monarca é o referencial do reordenamento no seu seio. É ele quem organiza as tropas e os exércitos e os comanda. Ele é cosmos e por isso a ele se recorre. Neste contexto, a guerra é quase um caos necessário, ou pelo menos controlado, de modo a fazer valer a funcionalidade e a demonstrar a importância do rei sagrado. Quando ele não consegue garantir essa ordem, o seu estatuto fica ameaçado e, portanto, urge a sua substituição por quem assegure o não regresso à desordem. Talvez seja essa a situação com que Telémaco depara na *Odisseia*. Aliás, neste mesmo poema, pela boca de Ulisses, mostra-se a importância de um rei para a manutenção da boa ordem do mundo:

... à semelhança do rei irrepreensível que, temente aos deuses, reina sobre muitos homens valentes e promulga decisões que são justas: a terra escura dá trigo e cevada, as árvores ficam carregadas de fruta e os rebanhos estão sempre a parir crias; o mar proporciona muitos peixes em consequência do bom governo. Sob a sua alçada o povo prospera.<sup>50</sup>

Ecos desta concepção chegarão, no século v a. C., à tragédia de Sófocles, que, em contrapartida mas de acordo com esta mesma concepção, retrata Édipo, o anatematizado rei de Tebas, como a causa das desgraças que assolam a cidade (S. *OT* 23-30). São ainda reis como Agamémnon e Ulisses, Teseu e Hércules, que derrotam os representantes da desordem, como as Amazonas e os Centauros, ou como Zeus, quando neutraliza os Titãs.

O rei define-se ainda pelo protocolo que regulamenta a vida em comunidade. Já referimos o ceptro e a importância que o objecto tem enquanto insígnia representativa do poder e da dignidade régia, que

---

50 *Od.* 19.109-114.

faz com que o monarca, ou outro qualquer orador perante uma audiência, dele não prescindia, de modo a identificar-se com a autoridade. Outra forma de aplicar o protocolo é através da hospitalidade. Sabemos já a importância que esta tinha no Mundo Antigo, em geral, e no grego em particular. É, pois, também a hospitalidade que contribui para a definição do rei homérico. É um facto que a casa do senhor, o palácio que materializa o cosmos ordenado, não o acompanha na sua deslocação à guerra. Mas é a tenda que nesse contexto substitui aquela estrutura e onde se permite exibir a hospitalidade régia, que consolida a posição de soberania. O rei oferece banquetes e providencia animais para os sacrifícios que se impõem nos mais variados contextos (*Il.* 2.65, 362, 553; 9.69-70, 72-73, 89-90; 16.129, 155, 171). Na verdade, tudo faz parte da representação do poder, essencial ao seu funcionamento eficaz. Estamos no gérmen de uma retórica do mesmo, do seu exercício e da sua configuração, nos pródromos de uma noção de Estado que tem necessidade de se manifestar e representar. Esta é outra das formas de afirmação da sua existência e vitalidade.

Também por isso, o poeta não desperdiça a oportunidade de revelar como os reis das suas epopeias se apresentam perante a comunidade de aliados e de inimigos. O caso de Agamémnon não constitui excepção, referindo-se pormenores como «a bela túnica macia de recente urdidura», a capa, as «belas sandálias», o elmo de dois chifres – sinal de poder –, a «fúlvida pele de um leão» que lhe chegava aos pés, o bronze reluzente, as belas cnémides, a couraça, o escudo «ricamente trabalhado», a espada cravejada de prata e de adereços dourados e até as lanças ou, inclusivamente, descrevendo-se a sua compleição física (*Il.* 2.42-45; 3.193-194; 7.176; 10.23; 11.16-44). Tudo o que sirva para a glorificação é útil para dignificar a imagem do rei. Recorde-mos aqui a eventual relação com o «pavão-do-mar» ou «combatente» assinalada acima.

O que é, pois, um rei nos tempos homéricos? É acima de tudo alguém com capacidades superiores, com posses materiais e qualidades morais

que valorizam e confirmam a legitimidade do exercício do poder<sup>51</sup>, como as que são apontadas a Agamémnon:

Atrida, na verdade nós sabemos como superas todos os outros  
e como na capacidade e no arremesso dos dardos és o melhor.<sup>52</sup>

O rei é o senhor de uma casa, como é um senhor da guerra, nos recuados tempos das origens da Grécia. É também uma memória registrada na epopeia, mas não esquecida, como prova o pensamento político de Platão e Aristóteles ou a tragédia de Ésquilo que, já em tempos de democracia, tinha ainda Agamémnon como um modelo da antiga realeza, como o paradigma de uma proposta política que se esvaía mas que em breve viria a ser recuperada por todo o mundo helenístico. Em Ésquilo percebe-se ainda, aliás, uma deferência por aquela instituição antiga, do tempo dos antepassados que comungavam com os deuses (e.g. A. Ag. 40-45, 530, 784-787).

34

Seja como for, enquanto modelo político, e pelo menos para alguns dos Gregos do tempo de Homero, a proposta tinha pertinência. De outro modo, Telémaco não diria:

Não há mal nenhum em ser rei, pois logo se nos enriquece  
a casa e dos outros recebemos mais honra e consideração<sup>53</sup>.

Estas palavras, porém, encontram-se na *Odisseia*.

---

51 Conclusões já desenvolvidas por Finley 1982. Neste sentido, Agamémnon será o senhor de uma casa, de um *oikos*, menos bem conhecido nas fontes analisadas, a menos que transfirmos os desígnios de Ulisses em Ítaca para a figura de Agamémnon.

52 *Il.* 23.890-891.

53 *Od.* 1.392-393.

## BIBLIOGRAFIA

- Bennet, J. (1997), "Homer and the Bronze Age" in I. Morris, B. Powell eds., *A New Companion to Homer*. Leiden, 511-534.
- Benveniste, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, Droit, Religion*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Paris, Klincksieck.
- Dumézil, G. (1974), *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot.
- Finley, M. I. (1982), *O Mundo de Ulisses*. Lisboa, Editorial Presença.
- Frankfort, H. (1993), *Reyes y Dioses. Estudio de la religion del Oriente Proximo en la Antigüedad*. Madrid, Alianza Editorial.
- Gaudemet, J. (2002?), *Les institutions de l'Antiquité*. Paris, Éditions Montchrétien.
- Geddes, A. G. (1984), "Who is Who in Homeric Society?", *CQ* 34, 17-36.
- Glötz, G. (1980), *A cidade grega*. Rio de Janeiro, Difel.
- Haudry, J. [s.d.], *Os Indo-europeus*. Porto, Rés Editora.
- Morris, I. (1997), "Homer and the Iron Age" in I. Morris, B. Powell eds., *A New Companion to Homer*. Leiden, 535-559.
- Oakley, F. (2006), *Kingship: The Politics of Enchantment*. Oxford, Wiley-Blackwell.
- Oliva, P. (1983), *Esparta y sus problemas sociales*., Madrid, Akal.
- Rocha Pereira, M. H. (2012<sup>11</sup>), *Estudos de História da Cultura Clássica, I – Cultura Grega*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Snodgrass, A. M. (1974), "An Historical Homeric Society", *JHS* 94, 114-125.
- Yamagata, N. (1997), "Anax and basileus in Homer", *CQ* 47, 1-14.