

Poética da reciprocidade: sobre o encontro entre Diomedes e Glauco (*Ilíada* VI, 119-236)¹

Delcides Marques²

Resumo: A partir de uma reflexão sobre o encontro entre Diomedes e Glauco (*Il.* VI, 119-236), é possível abordar de que modo, no contexto de um combate de guerra, um diálogo entre inimigos permite desdobrar uma reflexão sobre a reciprocidade. Diante do interesse na constituição de um vocabulário sobre essa noção na *Ilíada* de Homero, é importante recuperar certos elementos relevantes no selecionado excerto do poema épico. A fim de avançar na investigação, é preciso também analisar ocorrências, comparar traduções e descrever o contexto de uso das unidades linguísticas. Os principais vocábulos discutidos estão atrelados aos aspectos mútuos da hospitalidade e da troca.

Palavras-chave: Reciprocidade. *Ilíada*. Homero. Hospitalidade. Guerra.

Abstract: Starting from a reflection on the encounter between Diomedes and Glaucus (*Il.* VI, 119–236), it becomes possible to examine how, within the context of warfare, a dialogue between enemies unfolds into a meditation on reciprocity. Given the interest in tracing the formation of a vocabulary of this notion in Homer’s *Iliad*, it is important to recover certain relevant elements found in the selected passage of the epic poem. In order to advance the inquiry, it is also necessary to analyze occurrences, compare translations, and describe the contextual usage of the linguistic units involved. The main terms discussed are connected to the mutual aspects of hospitality and exchange.

Keywords: Reciprocity. *Iliad*. Homer. Hospitality. War.

¹ Artigo produzido no âmbito de um pós-doutoramento no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (CECH-UC), sob a supervisão do Prof. Dr. Frederico Lourenço. A investigação foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a quem agradeço pela bolsa concedida para Pós-Doutorado no Exterior.

² Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Colegiado de Ciências Sociais na Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), onde também compõe o quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Política, Cultura e Ambiente (PoCAm) e atua como pesquisador do Krisis – Laboratório de Antropologia Crítica.

Introdução

Proponho analisar brevemente um dos intrigantes episódios da guerra entre Aqueus e Troianos. Como estratégia para esse empreendimento, o argumento está construído nos moldes de uma narrativa comentada, com destaque para uma porção de vocábulos, sem qualquer pretensão à exaustão. Assim, o recorte textual mais amplo é o painel de encontro, diálogo e amizade entre Diomedes e Glauco no sexto canto da *Iliáda* (119-236). Haverá um empenho mais detido num desenho específico: o tema da reciprocidade mobilizado na exposição final de Diomedes e no pacto de amizade entre os guerreiros (*Il.* VI, 212-236). No rastro das formulações de Marcel Mauss (1921; e 2003 [1925]) sobre a dádiva, este texto pretende ajudar a construir um vocabulário homérico sobre a reciprocidade, conceito entendido nos termos de um sistema de trocas que permite a circulação tanto de peças úteis economicamente como de coisas que sobrepujam de várias formas a dimensão do mercado. Será considerado, na medida do possível, como a reciprocidade é ritualizada, quais as circunstâncias de sua realização, o que é passível de troca, o que essa transação produz entre os envolvidos e quais as regras implicadas. A narrativa comentada pretende avançar justamente nessas direções.

Mesmo que num cenário militar as ocasiões de reciprocidade em forma de hospitalidade e troca sejam surpreendentes, elas são igualmente emblemáticas e produtivas, porquanto inesperadas. Por isso mesmo, entre a ancestralidade e o pacto de amizade, há uma guerra em curso. Relacionado a isso, Kirk trata o encontro desses guerreiros como uma “transição emocional” entre as descrições de combate e os encontros de Heitor na cidade sitiada (Kirk, 1990, p. 155). Uma espécie de “episódio intrusivo” (Kirk, 1990, p. 171), tratado como inorgânico, pois cria um lapso entre *Il.* VI, 118 e 237 (entre a saída de Heitor da batalha e a sua chegada a Troia), e poderia ser facilmente ajustado em outro local, devido ao seu caráter independente. Ainda assim, a interrupção de uma narrativa por meio de um episódio intrusivo não é incomum na composição da *Iliáda*, tal como se vê no Catálogo das Naus (*Il.* II, 484-877), que interrompe a ação iniciada por Agamêmnon após o sonho enganoso de Zeus e poderia ser deslocado ou omitido sem afetar a progressão dramática. No limite, esse caráter particular permite isolar e justificar analiticamente o próprio fragmento.

No meio da batalha, o encontro

O extrato anteposto se dá em pleno campo de batalha, próximo ao fim de um longo dia de combates, cujo registro de confrontos mortais ocupa grande parte dos cantos IV e V da *Ilíada*. O momento inicial do embate entre dois guerreiros inimigos parece sinalizar que mais uma vítima será anexada à lista dos mortos, uma vez que o trecho trata do encontro entre oponentes anelantes pelo confronto (μεμαῶτε μάχεσθαι, “desejosos de combater”, *Il.* VI, 120; salvo sinalização diferente, a tradução de referência será a proposta por Frederico Lourenço). O cenário de duelo está montado narrativamente: “Encontraram-se no meio [μέσον] das duas hostes”, *Il.* VI, 120. A ideia de “meio” é fundamental também em outras situações descritas na *Ilíada*: jogos fúnebres, divisão do espólio e assembleia guerreira, por exemplo. O meio é o lugar onde ocorrem esses acontecimentos capitais (cf. Detienne, 2013 [1967], p. 97ss).

No meio, lugar do encontro para o combate, “quando já estavam perto, avançando um contra o outro” (*Il.* VI, 121), o guerreiro argivo, Diomedes, incita uma inusitada conversa sobre a identidade de seu oponente. O primeiro a falar, Diomedes, possui um epíteto instigante: βοὴν ἀγαθός (*Il.* VI, 122) – que parece destacar o som que é emitido: “de voz retumbante” (Carlos Alberto Nunes), “voz altíssima” (Haroldo de Campos), “de grito retumbante” (Leonardo Antunes), “brado ecoante” (Trajano Vieira) e “bom-no-grito” (Christian Werner); ou pode destacar o efeito desse som na batalha, “excelente em auxílio” (Frederico Lourenço). Em outros momentos, Frederico Lourenço traduziu βοή como “clamor” e “grita”: “surgiu um clamor inextinguível” (*Il.* XI, 500; XIII, 169; e XVI, 267); e “Uma grita inextinguível surgiu ao encontro da Aurora” (*Il.* XI, 50). Aqui, um parêntese se faz necessário: é produtivo perceber as variações de um mesmo termo em contextos distintos de uso, considerando o mesmo tradutor, ou também perceber as escolhas que cada tradutor faz em relação às alternativas arbitradas por outro(s) tradutor(es). Mesmo que não seja o interesse deste texto explorar minuciosamente uma comparação de traduções, ela será mobilizada em momentos que forem convenientemente elucidativos para a compreensão do texto grego traduzido.

Voltando. Diversos termos gregos são usados na *Ilíada* para se referir à emissão desses sons ou vozes, cada um deles com suas particularidades e semelhanças. Em certas circunstâncias, os gritos podem priorizar o sentido de desespero, choro, lamento e súplica (p.e., *Il.* XVIII, 35 – Aquiles ante a morte de

Pátroclo: “Medonhos foram os gritos [ῥῆμαξεν, de οἰμώζω] de Aquiles. Ouvia-o a excelsa mãe”). Mas é também possível falar gritando: com o seu grupo (*Il.* III, 81 – Agamêmnon aos Aqueus: “Mas entre eles gritou alto [μακρὸν ἄυσεν, de αὔω] Agamêmnon, senhor dos homens”) ou com algum companheiro de luta (*Il.* XI, 603 – Aquiles chamando Pátroclo: “gritando [φθεγγόμενος, de φθέγγομαι] de junto da nau. Ele ouviu e saiu da tenda”); e/ou com o oponente individual (*Il.* X, 369 – Diomedes a Dólon: “Brandindo a lança lhe gritou [προσέφη, de πρόσφημι] então o possante Diomedes:”) ou coletivo (*Il.* XIX, 344 – Heitor indo em direção a Diomedes e Ulisses: “contra eles, gritando [κεκλήγων, de κλάζω]; com ele seguiam as falanges dos Troianos.”). Os gritos, urros, choros, bramidos, brados, barulhos, berros e alaridos são constantes naquela guerra.

Ao que nos cabe em relação ao excerto do poema homérico, os gritos ocupam um espaço estratégico nos momentos de batalha, pois funcionam como recursos fundamentais para produzir medo nos inimigos, e ao mesmo tempo autoconfiança nos pares. Na linguagem do poeta, os gritos de guerra chegavam a produzir um estrondo impactante, inextinguível. Os guerreiros que tomavam a dianteira na batalha e gritavam para o combate eram muito admirados pela valentia e poder. E os gritos de Diomedes se sobressaíam na refrega, assim como o grito de outros proeminentes guerreiros. Por isso mesmo, o distintivo βοὴν ἄγαθός é usado ainda na *Ilíada* para se referir a outros combatentes: além das 21 ocorrências dirigidas ao próprio Diomedes, há outras 16 aludidas a Menelau, duas a Ájax, duas a Heitor e uma para Polites. Nesse sentido, “excelente em auxílio” é também um modo de destacar que uma das assistências de Diomedes no combate era seu grito valente, um brado excelente. Além de lutador exímio e arrojado (κρατερός, “possante”, *Il.* VII, 163), ele seria hábil também em levantar grito de guerra.

Precaução de Diomedes e sentidos da guerra

A pergunta do guerreiro de grito potente, Diomedes, trata da identificação do oponente: “Quem és tu, valentão [φέριστε, de φέρτατος], dentre os homens mortais?” (*Il.* VI, 123). O superlativo traduzido como “valentão” está relacionado à constatação de que o inimigo desconhecido tomou a dianteira no campo de batalha. Há um realce dessa atitude nas traduções: “mais poderoso” (Leonardo Antunes); “distinto” (Christian Werner);

“herói” (Trajano Vieira); “bravíssimo” (Haroldo de Campos e Odorico Mendes); e “de grande valor” (Carlos Alberto Nunes).

Ademais, o epíteto genérico para a humanidade (καταθνητῶν ἀνθρώπων, “homens mortais”, *Il.* VI, 123), ocorre apenas aqui, no caso da *Ilíada*. Os versos 440-441 do quinto canto corroboram a ideia de finitude humana (“homens mortais”) explorada nessa passagem, onde se discute o adjetivo καταθνητός e sua relação com os humanos. De todo modo, os termos καταθνητῶν e θνητῶν contrastam, em termos de mortalidade, os humanos e os deuses, imortais. A preocupação de Diomedes retoma o recente enfrentamento às divindades, particularmente Afrodite e Ares, tal como narrado no canto V. Diomedes prossegue afirmando que nunca havia visto seu oponente no campo da peleja, e agora esse desconhecido aparece justamente à frente dos outros. E Diomedes ainda diz: “Filhos de infelizes são os que se opõem à minha força. / Mas se és um dos imortais [ἀθανάτων] que desceu do céu, / não seria eu a combater contra os deuses celestiais!” (*Il.* VI, 127-129).

Ele pretendia prudentemente evitar um combate com os deuses imortais, tal como lhe aconselhara Atena (*Il.* V, 130: “não combatas de modo algum contra os outros deuses”; a exceção seria Afrodite ou Ares, defensores dos troianos; *Il.* V, 819-831). O verbo para combate é μάχεσθαι, o mesmo que aparece no relato inicial do encontro entre Diomedes e seu inimigo: μεμαῶτε μάχεσθαι (“desejosos de combater”, *Il.* VI, 120). Esse verbo participa de um rico vocabulário usado por Homero para o contexto de guerra, cujos termos não são necessariamente sinônimos (cf. Arango, 2020).

Uma vez que a *Ilíada* é certamente “o poema da guerra” (Vidal-Naquet, 2002, p. 51), outro episódio pode ainda ilustrar parte da diversidade de termos para guerra, luta, combate, discórdia, conflito etc. É significativa a resposta de Zeus a Ares, após Diomedes tê-lo atacado. Ares se apresenta ao Supremo do Olimpo para reclamar da investida do insolente mortal. O Crônida contesta o prazer e o gosto de Ares pela guerra com profícuas palavras: αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε (“Sempre te são gratos os conflitos, as guerras e as lutas”, *Il.* V, 891). Nessa direção, e considerando as traduções que diferem os três vocábulos, percebe-se uma variedade de escolhas cujos critérios não são os mesmos e nem óbvios, fica aparentando que são livremente intercambiáveis: “os conflitos, as guerras e as lutas” (Frederico Lourenço); “combates, contendias e lutas” (Carlos Alberto Nunes); “as disputas, as guerras e as contendias” (Leonardo Antunes); “brigam guerras e combates” (Christian Werner); e

“discórdias, guerras e polêmicas” (Trajano Vieira). Ainda que o tríptico terminológico aparente sinonímia, ἔρις, πόλεμοι e μάχαι pedem uma necessária distinção (cf. Arango, 2020).

Além da citada advertência de Atena a Diomedes para não combater com os deuses, também lhe orientara Apolo (*Il.* V, 440-442): “Pensa, ó Tidida, e cede! Não queiras pensar coisas iguais / às que pensam os deuses, pois não é a mesma a raça / dos deuses imortais e a dos homens que caminham sobre a terra”. Por isso mesmo, a pergunta inicial de Diomedes ao seu inimigo estava relacionada a essas orientações. Sua preocupação era saber se o adversário no campo de guerra seria uma divindade ou um humano, devido justamente à constante presença e intervenção dos deuses nos combates, mesmo sob a forma ou aparência humana. Por isso mesmo, e ainda que o cenário de confronto entre os guerreiros esteja montado narrativamente, Diomedes precisa confirmar a humanidade de seu adversário.

Há um estilo retórico em toda a formulação inicial de Diomedes: que humano é você? (*Il.* VI, 123); os mortais que me enfrentam, perecem (*Il.* VI, 127); mas se você é um deus (*Il.* VI, 128); eu não lutaria contra os deuses (*Il.* VI, 129); e Licurgo não viveu muito depois que lutou contra os deuses (*Il.* VI, 130-131). O exemplo de Licurgo é desenvolvido entre os versos 132 a 140 para que venha o arremate: “Não seria eu a combater [μάχεσθαι] contra os deuses bem-aventurados!”, *Il.* VI, 141). Esse verso reverte para *Ilíada* VI, 129: “não seria eu a combater [μαχοίμην] contra os deuses celestiais!”.

Para Diomedes, uma vez confirmada a humanidade do oponente, a vítima estaria definida, pois ele seria implacável no uso das armas. Em tese, a humanidade do inimigo tenderia a selar a sua morte. Atestar sua humanidade seria disparar as condições imediatas de sua mortalidade: “Mas se pertences aos homens, que comem o fruto da terra lavrada, / aproxima-te, para que chegues mais rápido às amarras da morte.” (*Il.* VI, 142-143). O verso 143 é o clímax da extravagância de Diomedes enfatizada pela rima ἄσσον (“aproxima-te”, “chegue mais perto”) / θᾶσσον (“chegue mais rápido”). Ademais, o impressionante ὀλέθρου πείραθ’ fornece uma conclusão adequadamente portentosa. No limite, “tentar a sorte com a sua morte”.

Sobre folhas e gerações, a linhagem de Glauco

Diomedes teria afirmado que desconhecia seu oponente, por isso mesmo, a interrogação inicial do guerreiro se dirige à identidade do inimigo. Nesse caso, caberia ao misterioso combatente deslindar sua linhagem diante de Diomedes, que não lhe era estranho, como indica o patronímico acionado na abertura da resposta (*Il.* VI, 145: “Tidida magnânimo, por que queres saber da minha linhagem?”). Diomedes se sobressaía entre os guerreiros, realmente o filho de Tideu era famoso no campo de batalha, e chega a ser descrito como “o melhor dos aqueus” (*Il.* V, 103), confrontando homens, deuses e deusas. Seria então preciso que ambos se conhecessem para que houvesse reconhecimento (cf. Duarte, 2007).

No verso 144, o poeta se vale de um epíteto que coloca o desconhecido adversário de Diomedes em pé de igualdade com ele, ao chamá-lo de “o glorioso filho de Hipóloto”. O seu nome não é dito a Diomedes, mas seu epíteto é acionado pelo poeta em termos de linhagem e é desdobrado por ele mesmo. Seu nome havia sido arrolado junto aos comandantes listados no segundo canto, no Catálogo das Naus (Γλαῦκος ἀμύμων, “o irrepreensível Glauco”, junto a Sarpédon, comandava os Lídios, aliados dos Troianos, *Il.* II, 876). Por isso, parece estranho que Diomedes não o conheça: pode-se supor que o desconhecimento mobilizado seja falso ou insultuoso. De todo modo, a partir da credencial apresentada pelo poeta, Glauco desenvolve sua resposta trazendo uma imagem comparativa entre a natureza e as gerações humanas. O contragolpe de Glauco à provocação do oponente é espirituoso e inteligente: a vida é transitória e uma geração sucede a outra. A similitude usada por ele como preâmbulo à sua apresentação é de uma enorme beleza poética, pois compara as sucessivas gerações humanas e as recorrências sazonais. Ele indica que as folhas mortas que o vento sopra e as folhas novas que florescem na primavera sugerem o anonimato, impessoalidade, previsibilidade e uniformidade da vida e das gerações humanas.

Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens.
Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço
faz nascer outras, quando sobrevém a estação da primavera:
assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir
(*Il.* VI, 146-149).

Ainda que seja como as folhas, Glauco recupera sua ascendência. A apresentação de sua identidade, a partir de uma breve genealogia, permite que Glauco seja colocado devidamente no combate como humano. Assim, do seu ponto de vista, atestar sua linhagem permite situá-lo diante do inimigo. Glauco fala de seis gerações de antepassados: de Eólo, pai de Sísifo, passando por seu bisavô, Glauco, pai de Belerofonte, o irrepreensível, que será pai Hipóloco, pai de Glauco (uma acurada reflexão sobre o diálogo, com destaque para Belerofonte acha-se em Teodoro Rennó Assunção, 1997). Essa linhagem paterna é delineada para atestar sua origem guerreira.

A reação de Diomedes, uma questão de reciprocidade: ξείνος

Após o longo relato de Glauco, ocorre uma inesperada alegria em Diomedes (*Il.* VI, 212-4). O enfático γήθησεν está destinado a mostrar isso: “regozijou-se”. Ao invés de empunhar com mais força sua lança, pois agora estava atestada a humanidade de seu rival, Diomedes a enfia no chão: um estranho sinal de paz naquele momento. A fim de esclarecer o gesto intempestivo, há uma resposta de Diomedes (*Il.* VI, 215-231) ao elaborado discurso de Glauco: direta na construção e com frases inteiras ou progressivamente encadeadas, seu argumento é lógico – ainda que se possa falar numa dimensão sentimental que o acompanha (Kirk, 1990, p. 187).

Assim inicia Diomedes (*Il.* VI, 215): ἢ ῥά νύ μοι ξείνος πατρώϊός ἐσσι παλαιός, “Na verdade, és antigo amigo da casa de meu pai!”. As demais traduções para o verso ficaram igualmente interessantes: “Hóspede és meu desde o tempo de nossos avós, vejo-o agora”. (Carlos Alberto Nunes); “Certo hóspede paterno me és antigo” (Odorico Mendes); “Pois és então meu hóspede paterno antigo!” (Trajano Vieira); “De fato considero que és - e desde muito” (Haroldo de Campos); “Então tu és meu hóspede paterno / por velhos laços de hospitalidade!” (Leonardo Antunes); e “Deveras és meu amigo-hóspede ancestral, antigo” (Christian Werner). Numa leitura comparada destas versões pode-se apreender a potência da expressão ξείνος πατρώϊός.

Esse início de resposta evidencia que Diomedes absorve as informações de Glauco de um modo completamente improvável, cuja fórmula de abertura evidencia essa posição (Marques, 2024). A relevância do passado para o presente, tendo em vista a questão da identidade, estabelece um aspecto

singular para a narrativa. Diomedes enxerga com perspicácia o passado no presente e o presente a partir do passado. Ele se regozija ao ouvir o relato de Glauco e lhe dirige doces palavras. Eles eram ξείνος hereditários, pois o seu antepassado Eneu, ξείνισ' ἐνὶ μεγάροισιν, “hospedou em seu palácio” (Christian Werner), Belerofonte, por vinte dias. E ambos haviam trocado presentes, ξεινήϊα καλά, “belos dons hospitaleiros” (*Il.* VI, 218). Eneu deu um cinturão brilhante vermelho, enquanto Belerofonte, uma taça dourada de dupla alça. Quem era hospedado recebia proteção, alimentação, alojamento e presentes de despedida, e como se percebe, os versos 218-9 demonstram que houve reciprocidade nessa permuta de dons. Não se troca coisas com qualquer pessoa, pois antes das relações de dons há uma relação de poder e prestígio. Assim, é preciso dar, receber e retribuir, mas apenas com um certo tipo de pessoas se estabelece um certo tipo de relação (Villela, 2001, p. 208). A reciprocidade abrangente e balanceada se dá por meio de trocas diretas e comumente simultâneas de bens equivalentes, tal como ocorre em pactos de amizade e acordos de paz: são prestações recíprocas tradicionais (Finley, 1982 [1954], p. 95ss; e Florenzano, 2004, p. 48).

Tendo em vista uma articulação entre a teoria da dádiva formulada por Marcel Mauss (2003 [1925]) e o vocabulário homérico sobre a reciprocidade, é preciso um esclarecimento conceitual: o sistema de trocas que permite a circulação de bens e riquezas, coisas de valor econômico, pode extrapolar para “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras” (Mauss, 2003 [1925], p. 191). Esse “sistema das prestações totais” coloca em jogo não apenas e “exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente”. Ademais, o conjunto de prestações e contraprestações que parecem ocorrer de forma livre e voluntária, carrega uma dimensão obrigatória fundamental.

Ainda que pareçam ser fenômenos puramente individuais, as trocas primordiais abarcam coletividades (famílias, grupos, tribos etc.). Portanto, as pessoas envolvidas nesses contratos de “prestações totais” são pessoas morais (Mauss, 2003 [1925], p. 190-191 e 294). Assim, nas chamadas sociedades arcaicas, os contratos seriam coletivos e ocorreriam por meio da troca de presentes. No lugar de reduzir as trocas a meros escambos, Mauss mostra que tais transações carregam uma dimensão moral que faz com que elas não sejam meras relações de presentes, mas um sistema de prestações e contraprestações que torna possível estabelecer e reforçar alianças: “Por conseguinte, sou teu

amigo e anfitrião em Argos; / tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo” (*Il.* VI, 224-225). A adição de φίλος concede um efeito ainda mais emblemático a ξείνος: “amigo e anfitrião”; “amizade... hóspede” (Carlos Alberto Nunes); “hóspede” (Odorico Mendes); “hóspede querido” (Leonardo Antunes); “hóspede de coração” (Trajano Vieira); e “amigo-hóspede” (Christian Werner).

A proposta de Diomedes é que eles não lutem entre si: “Evitemos, pois, a lança um do outro [ἀλλήλων] por entre esta multidão” (*Il.* VI, 226). Justamente o pronome “um do outro” ressalta a mutualidade do acordo. Durante a batalha, ambos poderiam enfrentar seus inimigos, mas deveriam se poupar. Diomedes mataria todos aqueles Troianos e seus aliados que o deus lhe proporcionasse e que ele alcançasse com os pés (*Il.* VI, 227-228). Nesse trecho do poema, aparece o anafórico πολλοὶ μὲν (“pois muitos”, *Il.* VI, 227) e πολλοὶ δ’ (“e muitos”, *Il.* VI, 229). Haveria muitos Troianos e muitos Aqueus para serem combatidos e mortos durante a batalha. Ademais, o termo ἐπίκουροι, traduzido como “aliados” é outra noção importante para se pensar a reciprocidade. Ele é usado por Diomedes para incluir outros povos que combatem junto aos Troianos. Glauco, por sua vez, poderia matar muitos Aqueus, aqueles que ele conseguir. Há quem diga que a expressão “àquele que fores capaz” (*Il.* VI, 229) seria uma indicação divertida da superioridade que Diomedes ainda sente diante do oponente (Kirk, 1990, p. 189).

A troca de armaduras é um pedido abrupto (*Il.* VI, 230-1) que visa marcar a conclusão amigável do duelo interrompido. O verbo ἐπαμείψομεν (de ἐπαμείβω), “troquemos”, “permutemos” e “recompensemos” é completado com a ideia de que aqueles que encontrarem um e outro terão uma percepção visível testemunhando suas relações de ξεινότης. De todo modo, o que começa com um desconhecimento entre Diomedes e Glauco (“nunca te vi”, οὐ... ὄπωπα; *Il.* VI, 124) passa a ser redefinido com a pretensão de que os demais guerreiros “saibam” (γινῶσιν, *Il.* VI, 231) que eles são amigos paternos.

Diomedes retoma o pronome ἀλλήλοις, “nossas”, no sentido de “entre nós”. O termo τεύχεα, “armadura”, é regularmente usado para se referir a toda a estrutura de armas do guerreiro, não apenas à parte defensiva. Para selar o juramento de amizade, Diomedes sugere essa troca das armaduras, a fim de que “aqui saibam que amigos paternos [ξείνοι πατρώϊοι] declaramos ser um do outro” (*Il.* VI, 231). Dessa vez, o acréscimo de πατρώϊοι a ξείνοι produz um efeito novamente relevante. Diomedes sugere que repitam a troca de presentes

de seus avôs numa espécie de acolhimento ancestral. Nessa sociedade dos dons, pode-se perceber a manutenção do fluxo da dádiva por meio da recuperação de seus antepassados. Os presentes que estão próximos de trocar funcionam como uma espécie de renovação daquela dádiva original, cujo vínculo de família não pode ser desconsiderado. O liame entre seus avôs é definidor do elo que eles irão firmar. Com isso, o dever beligerante de Diomedes e Glauco é escanteado ante um preceito tão emblemático quanto a conduta guerreira bélica: cumprir a lei da hospitalidade.

Há uma continuidade de ações fundamentais: eles saltam de seus carros, dão-se as mãos e prometem confiança. Esse “estranho encontro” (Harries, 1993) é finalizado com o que seria um acordo. Assim, quando os guerreiros pulam de seus carros, apertam a mão um do outro, trocam as armaduras, eles sinalizam a promessa de fidelidade e amizade. O ato de apertar as mãos funciona como garantia de um ao outro acerca daquilo que está sendo acordado (“juraram ser fiéis amigos”, *Il.* VI, 233). O sentido ritual desse gesto de contato marca uma íntima e mútua participação e compromisso no juramento. Louis Gernet chega a sugerir a ideia de contágio atrelada ao aperto de mãos e à troca das armas dos heróis (Gernet, 1948-9, p. 51-52).

Uma troca desigual

No fechamento do encontro, especificamente acerca da troca entre os guerreiros, o poeta declara que Zeus teria tirado o sisó de Glauco, de modo que ele trocou armas de ouro por armas de bronze com o Tídidia Diomedes (*Il.* VI, 234-235). E o armamento de ouro parecia valer muitas vezes mais que o de bronze (“o valor de cem bois pelo de nove”, *Il.* VI, 236). O boi poderia ser uma unidade de valor, medida e quantidade nos termos de um símbolo artificial para proporções, mas não servia como meio de troca. De todo modo, a troca de presentes, ouro por bronze, compõe o conjunto ritual que encerra o encontro dos guerreiros inimigos, que passam a se reconhecer como ξεῖνος, “amigos”. Mas a pergunta que fica é: uma troca desigual seria reciprocidade?

Dentre as muitas tentativas de explicar essa troca, pode-se destacar brevemente as seguintes sete perspectivas: (1) estaria em jogo um costume que o poeta e seus contemporâneos já não reconheciam, segundo o qual a generosidade do doador atestaria seu poder ou superioridade sobre o

donatário, produzindo rivalidade em termos de dádiva (Mauss, 1921, p. 391; e Calder III, 1984, p. 31-35); (2) o foco seria o reconhecimento da inferioridade social do donatário e não a sua superioridade no prestígio social, de modo que Glauco não teria dado importância à desigualdade da troca, porque estava satisfeito por não ter mais que lutar contra Diomedes e correr o enorme risco de morrer (Craig, 1967; e Walcot, 1969); (3) Glauco, ansioso e surpreso com a oferta de Diomedes, teria agido com astúcia e procurado agradar seu novo “amigo”, de modo que o valor meramente material da troca tenha ficado subsumido no valor imaterial da amizade (Donlan, 1989); (4) a ausência de equivalência é fundamental para as relações sociais, pois mantém os parceiros presos um ao outro, tendo em vista a compensação que permanece indefinida, ainda que sob expectativa (Florenzano, 2004, p. 46); (5) a expressão $\varphi\rho\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tau\omicron$ (“tirou o siso”, *Il.* VI, 234) deveria ser entendida no sentido de “elevar o espírito”, centrando a ação de Glauco no quadro da generosidade, tal como defenderam, já na Antiguidade, os escoliastas bT, Porfírio e Eustáquio (cf. Assunção, 2002, p. 9; e Traill, 1989, p. 301); (6) a narrativa exprimiria uma fantasia ou exagero literário, ao dizer que Zeus tirou o siso de Glauco, de modo que o intercâmbio não poderia ser realista ou literal, pois nada na psicologia épica sugeriria que Glauco se deixaria levar tão facilmente pela distorção (Kirk, 1990, p. 191); e (7) a natureza da intervenção divina, ou melhor, a estupidez divinamente inspirada em Glauco, não pode ser recusada ou ignorada, pelo contrário, a questão decisiva para o enigma do texto seria entender a obscura razão de Zeus favorecer Diomedes tirando o bom senso de Glauco (Assunção, 2002).

O contexto mais limitado, e talvez mais preciso, da dádiva e da contraprestação em Homero pede uma atenção a mais aqui. Um olhar de perto parece ser tão fundamental quanto um olhar de longe e geral. Na *Ilíada*, portanto, há três cenas de troca direta de presentes, e todas elas são acompanhadas de desigualdade de valor entre os presentes. Uma delas ocorre justamente entre Glauco e Diomedes (ouro por bronze), enquanto as outras duas se deram entre Belerofonte e Eneu (“Eneu presenteou-o com um cinturão brilhante de púrpura; / e Belerofonte deu-lhe uma taça dourada de asa dupla”, *Il.* VI, 219-220) e Heitor e Ájax (*Il.* VII, 307-312). São doações generosas que testemunham uma relação específica entre os envolvidos. No caso de Belerofonte e Eneu, embora o poeta não dê detalhes sobre o valor dos presentes trocados, pode-se suspeitar que a “taça de ouro com duas alças”, feita do mesmo material da armadura de Glauco, tem maior valor (mesmo que seja um

objeto pequeno e comum) que o cinto (que se pode presumir que foi feito de couro, cf. Donlan, 1989, p. 10-11). Além disso, a função do objeto também pode ter um significado: enquanto ζωστήρ (“cinto”) é uma ferramenta militar defensiva, δέπας (“taça”) é instrumento de mesa e, portanto, de hospitalidade. Belerofonte parece prometer a Eneu que lhe concederá uma recepção ainda mais generosa do que a que recebeu (Donlan, 1989, p. 12).

Outro acontecimento decisivo e exemplar para estabelecer o estatuto do doador mais generoso na troca de presentes é o que diz respeito a Heitor e Ajax. Com efeito, neste caso, o poeta não precisa explicar o valor relativo dos presentes, pois, mesmo que o duelo seja interrompido, basta trazer à tona a superioridade de Ajax, cuja vitória é sublinhada no final de forma inequívoca pelo poeta (*Il.* VII, 303-305). O presente de Heitor, “a espada cravejada de prata, / juntamente com a bainha e com o boldrié bem cortado”, é mais valioso que o de Ajax, “o cinturão resplandecente de púrpura”. Nesse caso, houve uma espécie de compensação, “tendo escapado à força e às mãos invencíveis de Ajax” (*Il.* VII, 309). Ainda assim, apenas no caso de Glauco e Diomedes é atribuída participação divina.

Seguindo a pista de Teodoro Rennó Assunção (2002), e dando um passo adiante, é importante atentar para outra ocorrência da expressão φρένας ἐξέλετο na *Ilíada*: o momento em que Agamêmnon e Aquiles retomam um diálogo, após passar a ira do filho de Peleu, Aquiles (*Il.* XIX, 67-68). O filho de Atreu, Agamêmnon, ao discursar sobre os motivos que o levaram a tomar Briseida, o prêmio de guerra de Aquiles, reivindica que foi obnubilado por Zeus, a Moira e Erínia (*Il.* XIX, 87-89). E em certo momento utiliza a expressão φρένας ἐξέλετο na seguinte formulação: “Mas visto que fiquei obnubilado e Zeus me tirou o juízo” (*Il.* XIX, 137; grifo nosso). E o próprio poeta confirma essa intervenção na abertura do épico: “enquanto se cumpria a vontade de Zeus” (*Il.* I, 5). Da mesma forma reconhece Aquiles quando Agamêmnon procura retomar a aliança com ele para a batalha: “Que sossegado encontre / a destruição, visto que o juízo lhe tirou Zeus, o conselheiro” (*Il.* IX, 376-377; grifo nosso). A expressão aqui é φρένας εἴλετο (de αἰδέω), e é também traduzida como “retirar”, “pegar”, “levar”. Também nesses casos, atribuir a Zeus essa ação de “tirar o juízo” está atrelada a explicar um equívoco humano. Ainda que no caso de Glauco tenha sido um prejuízo pontual com efeitos ínfimos, com Agamêmnon a intervenção divina produziu efeitos incomensuráveis ao despertar a cólera funesta de Aquiles. Com Agamêmnon, Zeus o teria incitado a

ver prejuízo na devolução de Criseida, enquanto com Glauco Zeus trataria de impedi-lo de perceber o prejuízo da troca com Diomedes.

Como não há aqui a pretensão de desvelar os segredos do texto, não poderia deixar de indicar, mesmo que rapidamente, algumas das diversas posições interpretativas acerca dessa troca desigual. Cada uma das abordagens guarda uma perspectiva instigante e desafiadora, mesmo que elas divirjam em diversos pontos, e ainda que umas sejam mais apropriadas que outras. A dificuldade em colocar um ponto final na discussão é também um aspecto interessante, que rendeu tanta tinta e continua a instigar. Ainda assim, a solução ao enigma dessa dádiva desigual está aberta.

Contribuição para um vocabulário da reciprocidade

Moses Finley (1979 [1954], p. 145) chega a afirmar que Homero foi um predecessor de Mauss. Uma de suas teses centrais sobre Mauss retoma que, em muitas sociedades, as trocas e contratos se fazem sob a forma de presentes. As dádivas, que são aparentemente voluntárias, livres e gratuitas, implicam essencialmente obrigatoriedades e interesses. O que aparenta ser fruto de absoluta generosidade pode carregar uma imposição evidente ou velada. Ademais, os presentes dados produzem a necessária retribuição pelo donatário e uma significativa ação moral e contratual se estabelece justamente nesse intercâmbio.

Com isso, os vocábulos que serão agora retomados estão atrelados aos aspectos mútuos da hospedagem e das trocas. Do excerto apresentado, e tendo em vista apenas o recorte da reciprocidade, é possível mencionar ao menos os seguintes termos-chave: ξένος (e suas variações); ἀλλήλων; e os verbos πόρω, δίδωμι e ἐπαμείβω. A ideia é menos retomar a narrativa do que mostrar aspectos lexicais dos termos.

Há um conjunto de palavras afins: ξένος, ξενίζω e ξεινήιον. Em relação a ξένος, que aparece declinado como ξείνος (*Il.* VI, 215 e 224) e ξείνοι (*Il.* VI, 231), seus contextos de uso são emblemáticos: no primeiro caso, “tu és meu amigo-hóspede” (*Il.* VI, 215); no segundo, “sou teu caro amigo-hóspede” (*Il.* VI, 224); e no terceiro, “somos amigos-hóspedes” (*Il.* VI, 231). O termo ξένος é usado para qualquer pessoa que procura (o estrangeiro), dá (o anfitrião) ou recebe (o hóspede, o convidado) hospitalidade. A ideia de amizade atrelada ao

termo é um vínculo de reciprocidade fundamental, expresso por essa conduta hospitaleira, um “laço de hospitalidade” (Liddell & Scott, 1996 [1843], p. 1189). A relação entre o estranho e o acolhimento é tão relevante para o mundo antigo que o próprio Zeus é protetor dos direitos de hospitalidade (Ζηνὸς... ξεινίου, “Zeus... Hospitaleiro”; *Il.* XIII, 624-625). Em relação às leis de hospitalidade, era esperado um respeito mútuo: dos anfitriões aos hóspedes (banho, comida, bebida e presentes) e dos hóspedes aos anfitriões (cortesia, notícias e retribuição posterior).

Há concordância semântica com a antiga palavra protoindo-europeia para “estrangeiro”, “convidado”, vista no latim *hostis*, “estrangeiro”, “inimigo” (Beekes, 2010, p. 1034). O significado original é o de “hospedeiro”/“estrangeiro” ligado por relações recíprocas de recepção confirmadas por dádivas, que podem englobar os descendentes (Benveniste, 1983 [1969]: 62ss; e Boudou, 2013, p. 127ss). É ainda interessante perceber as correlações ξείνος πατρώϊός (“amigo-hóspede ancestral”; VI, 215), ξείνος φίλος (“caro amigo-hóspede”; VI, 224) e ξείνοι πατρώϊοι (“amigos-hóspedes ancestrais”; VI, 231), que reforçam a dimensão da amizade e da ancestralidade do vínculo.

O sentido original de ξένος é o de “anfitrião”, que está ligado por relações recíprocas de recepção confirmadas por dádivas e que podem vincular até mesmo descendentes (Chantraine, 1974, p. 764). Como é usado tanto para quem hospeda como para quem pode em algum momento ser recebido em outro local, há um sentido também comum ao termo: “estrangeiro” (Santiago Álvarez, 2013). Por isso mesmo, na *Iliada*, ξένος carrega uma ambivalência de sentido que oscila entre “estrangeiro” e “hóspede”, “amigo”. A relação implicada não era vista essencialmente em termos sentimentais de afeição, mas principalmente como um tipo de ligação concreta que inclui direitos e deveres mútuos.

O verbo ξενίζω (*Il.* VI, 217) é usado para se referir à ação de “receber um convidado”, “tratar de maneira hospitaleira” e “oferecer um presente a” (Bailly, 1895: 1340). Mas também: “receber ou entreter como convidado”, “presentear com presentes hospitaleiros” (Liddell & Scott, 1996 [1843], p. 1188). Ou ainda: “acolher como hóspede”, “receber com hospitalidade”, “dar hospitalidade a”, “dar presente de hospitalidade a” (Malhadas; Dezotti; Neves, 2022, p. 717).

No que tange ao termo ξεινήϊος (ξεινήϊα; “um presente do anfitrião”; *Il.* VI, 218), ele possui um sentido atrelado à reciprocidade, pois se refere aos

presentes dados no âmbito da hospitalidade. Ao final da hospedagem, Belerofonte e Diomedes trocaram presentes (ξεινήϊα καλά, “belos dons hospitaleiros”; *Il.* VI, 218), ou: “dons hospedais” (Carlos Alberto Nunes); “belas xêneas” (Trajano Vieira); “belos presentes de hospitalidade” (Leonardo Antunes); “belas xêneas:” (Christian Werner); “mútuos se brindaram” (Odorico Mendes); e “regalos de amizade” (Haroldo de Campos). Ξεινήϊα era parte integrante da instituição heroica da amizade com relação aos hóspedes, era o símbolo concreto de um pacto tácito (Basile, 2016). Estabelecia-se um laço formal de amizade entre o convidado e o anfitrião; portanto, não existe hospitalidade não-recíproca.

Há ainda um conjunto de declinações do pronome recíproco ἀλλήλων que indicam diretamente a bilateralidade das relações: ἀλλήλοισι (*Il.* VI, 218), ἀλλήλων (*Il.* VI, 226) e ἀλλήλοις (*Il.* VI, 230): no primeiro caso, “E um ao outro ofereceram belos dons hospitaleiros”; no segundo uso, “Evitemos, pois, a lança um do outro por entre esta multidão”; e no último exemplo, “Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes...”. Há uma tripla temporalidade articulada: oferecer presentes um ao outro (o que foi importante fazer), evitar a lança um do outro (o que é necessário não fazer) e trocar as armaduras um com o outro (o que é indispensável fazer). Assim, entre o “um ao outro”, “um do outro” e “nossas” há uma mutualidade fundamental que é um contrato que eles atualizam diante de um combate que seria inicialmente inevitável.

Enquanto uma dupla repetição de ἄλλος, ou seja, *αλλο- αλλο- (Beekes, 2010: 72), o termo ἀλλήλων carrega justamente esse caráter dobrado: “mutuamente”, “um para o outro”, “cada um ao outro”, “reciprocamente” (cf. Donnegan, 1840 [1832], p. 66). Nessa expressão de “um ao outro” e de “um e outro” fica perceptível que se trata de “duas coisas ou pessoas, uma em relação a outra”, uma ideia de “entre si” (Bailly, 1895: 84). É um termo que caracteriza as relações duplas, cada uma em direção à outra. Por isso mesmo, há no fragmento uma relação “eu-tu” que se realiza em termos de “nós”: eu sou teu amigo, tu és meu amigo, evitemos pois... (VI, 224-226); e, para eu matar, para tu matares, mas troquemos... (VI, 227-230). Como diz Moses Finley (1982 [1954], p. 62): “O acto de dar era sempre, portanto, essencialmente a primeira metade de uma operação recíproca, cuja outra metade era uma contra-dádiva”.

Na fala de Diomedes há pelo menos três verbos diretamente relacionado à reciprocidade: πόρω, δίδωμι e ἐπαμείβω. O primeiro, conjugado em πόρων (*Il.* VI, 218) e πόρηι (*Il.* VI, 228), indica a ação de “fornecer”, “oferecer”,

“presentear”, “dar”, “trazer”, “realizar um desejo”, “destinar”, “designar”, “fazer algo chegar a alguém” (cf. Liddell & Scott, 1996 [1843], p. 1452; e Bailly, 1895, p. 1609). Enquanto o verso 218 indica que “E um ao outro ofereceram belos dons hospitaleiros”, o verso 228 mostra “aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés”. A tradução de πόρω como “proporcionar” está atrelada justamente àqueles a quem o deus lhe destinar a combater.

O verbo δίδωμι (do Indo-Europeu *deh₃- “dar”, cf. Beekes, 2010, p. 331), também carrega um sentido de reciprocidade: “dar”, “conceder”, “oferecer”, “atribuir”, “presentear”. Como defende Bailly (1895, p. 501-502), é um verbo que indica a ideia de “doação voluntária ou espontânea”, bem como de concessão de benefício, favor ou objeto de pedido. No excerto, o termo exprime, conjugado como δίδου (*Il.* VI, 219), a seguinte formulação frasal: “Eneu presenteou-o com um cinturão brilhante de púrpura”.

O terceiro verbo, ἐπαμείβομεν (de ἐπαμείβω), indica ainda a ideia de “trocar”, “permutar”, “recompensar”. O vocábulo é composto por ἐπι-, um prefixo preposicional, e o verbo ἀμείβω (do Indo-Europeu *h₂meig^w- “trocar”, ver Beekes, 2010, p. 85-86; e Bailly, 1895, p. 95-96). O termo é traduzido como “trocar”, “pegar uma coisa em troca”, “dar uma coisa em troca de outra”, “escambar”, “cambiar”, “pagar”, “recompensar”. Carrega fortemente a ideia de trocar algo (acusativo) com alguém (dativo) (Malhadas; Dezotti; Neves, 2022, p. 357). Na fala de Diomedes, o termo está articulado do seguinte modo: “Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes” (*Il.* VI, 230).

Como vimos, os diversos termos do fragmento estão atrelados à ideia de hospitalidade, tais como: ξένος e suas variações. Mas também outros elementos que indicam mutualidade, como ἀλλήλων e suas declinações. Três verbos mereceram ainda atenção, pois se relacionam com a ideia de dádiva: πόρω, δίδωμι e ἐπαμείβω.

Mesmo que num cenário militar as ocasiões de reciprocidade em forma de hospitalidade e trocas sejam surpreendentes, elas são igualmente emblemáticas e produtivas. E o modo como esse encontro de inimigos se deu, tornou possível que, mesmo estando diante de um oponente guerreiro em combate, Diomedes e Glauco acabassem por reconhecer um vínculo de amizade apoiado numa relação de hospitalidade que remontava aos seus avós. Isso após Glauco enunciar os nomes e histórias em torno de seus antepassados, com destaque para seu avô paterno, Belerofonte. A memória tem um papel

fundamental nesse contexto narrativo, pois ela permite recuperar um laço de reciprocidade desconhecido entre eles, pois “entre as duas famílias existia o vínculo da hospitalidade, um vínculo que era tido como sagrado e passava de geração em geração” (Pereira, 2014 [2010], p. 334). A decisão de Diomedes de poupar seu adversário, fato raro na antiguidade guerreira, é marcada por uma nova relação entre eles: a troca de armaduras. E a desproporção da troca, com armadura de bronze de Diomedes e armadura de ouro de Glauco, pode indicar, entre outras leituras possíveis, justamente o reconhecimento da superioridade do poder do adversário e também de sua benevolência. O desfecho do encontro surpreende, pois o seu início parecia indicar um confronto sangrento. Da história de Glauco, Diomedes subitamente apresenta uma antiga história de sua própria família. E dessa constatação ritualiza-se a reciprocidade entre eles.

Bibliografia

Traduções

HOMERO. *Ilíada* [ed. bilíngue]. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

HOMERO. *Ilíada de Homero* [ed. bilíngue]. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

HOMERO. *Ilíada de Homero em decassílabos duplos*. Tradução de Leonardo Antunes. Porto Alegre: Zouk, 2022.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1945].

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora / Sesi-SP Editora, 2018.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013 [2005].

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Jandira: Principis, 2020 [1874].

Dicionários

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1895.

BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (tomo III: Α-Π). Paris: Klincksieck, 1974.

DONNEGAN, James. *A New Greek and English Lexicon*. Boston: Hilliard, Gray & Co., 1840 [1832].

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon* (new supplement added). Oxford: Clarendon Press, 1996 [1843].

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste; NEVES, Maria Helena de Moura (coords.). *Dicionário grego-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2022.

Referências gerais

ARANGO, Mauricio Arcila. La polemologia en Homero. *Revista de Filosofía*, ano 52, n. 148, p. 70-106, 2020.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. L' échange des armures entre Diomède et Glaucus (*Iliade* VI, 232-236). *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 4, p. 7-23, 2002.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Le mythe iliadique de Bellérophon. *GAIA: Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, vol. 1-2, p. 41-66, 1997.

BASILE, Gastón Javier. Xenía: las amistad ritualizada de Homero a Herodoto. *Emerita*, v. 74, n. 2, p. 229-250, 2016.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983 [1969].

BOUDOU, Benjamin. Ennemis, hôtes et étrangers: Enquête sur les identités politiques grecque et romaine. *Mots: Les langages du politique*, 101, p. 127-140, 2013.

CALDER III, William Musgrave. Gold for Bronze: *Iliad* 6.232-36. *Studies Presented to Sterling Dow*. A. Boegehold, ed. Durham, NC., 1984. p. 31-35.

CRAIG, John Douglas. Χρυσέα χαλκείων. *The Classical Review* 17, dec. p. 243-245, 1967.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013 [1967].

DONLAN, Walter. Reciprocities in Homer. *The Classical World*, v. 75, n. 3, 1982, p. 137-75.

DONLAN, Walter. The unequal exchange between Glaucus and Diomedes in light of the homeric gift-economy. *Phoenix*, v. 43, n. 1, 1989, p. 1-15.

DUARTE, Adriane da Silva. Glauco e Diomedes: uma cena de reconhecimento na *Iliada*? *Phaos: Revista de Estudos Clássicos*, n. 7, p. 41-55, 2007.

FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1982 [1954].

FLORENZANO, Maria Beatriz. A reciprocidade e a Grécia antiga. In: Alexandre Galvão Carvalho (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004. p. 43-66.

GERNET, Louis. Droit et prédroit dans la Grèce ancienne. *L'Année Sociologique*, jan., 1948-9, p. 21-119.

HARRIES, Byron. "Strange Meeting": Diomedes and Glaucus in *Iliad* 6. *Greece & Rome*, vol. 40, issue 02, oct., 1993, p. 133-146.

KIRK, Geoffrey Stephen. *The Iliad, a commentary* (vol. II: books 5-8). Geoffrey Stephen Kirk [ed.]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MARQUES, Delcides. Fórmula poética na retórica do guerreiro (*Iliada* 6.215). *HVMANITAS*, v. 84, p. 9-23, 2024.

MAUSS, Marcel. Une forme ancienne de contrat chez les Thraces. *Revue des Études Grecques*, tome 34, fascicule 13, 1921, p. 388-397.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003 [1925], p. 183-314.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Valores éticos na epopeia e na tragédia grega. In: *Estudos sobre a Grécia Antiga: Artigos* (Obras de Marial Helena da

Rocha Pereira). Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian / Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014 [2010], p. 333-346.

SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli. La polaridad “huésped”/“extranjero” en los Poemas Homéricos. *Faentia, Supplementa* 2, 2013, p. 29-45.

TRAILL, David. Gold armor for bronze and Homer's: Use of compensatory TIMH. *Classical Philology* 84, 1989, p. 301-305.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VILLELA, Jorge Luiz M. A dívida e a diferença: Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 1, p. 185-220, 2001.

WALCOT, Peter. Χρυσέα χαλκείων: A further comment. *The Classical Review* 19, mar., 1969, p. 12-13.