



Christian Werner<sup>2</sup>

*Perambulação, nada pior existe entre os mortais.*  
(HOMERO, *Odisseia*, XV, v. 343)<sup>3</sup>

*Esse eu era na guerra; mas o trabalho não me era caro,  
tampouco o senso doméstico que cria radiantes crianças;  
sempre me foram caras naus com remos,  
guerras, dardos bem-polidos e flechas –  
coisas funestas, que para os outros horripilantes são.  
Mas isso era-me caro, o que o deus pôs no juízo;  
cada varão se deleita em trabalhos distintos.*  
(HOMERO, *Odisseia*, XIV, vv. 222-28)

## INTRODUÇÃO

Dossiê

Na discussão sobre a narrativa de matéria histórica, a identidade grega e o discurso etnográfico, nos períodos arcaico e clássico da Grécia Antiga, são variados o peso e a função atribuídos aos poemas homéricos<sup>4</sup>, não só por serem textos em prosa aqueles centrais para a discussão, mas também pela ausência de consenso, entre os estudiosos, sobre como ocorreram a produção e a transmissão dos poemas. As formas polêmicas como Tucídides e, sobretudo, Heródoto se posicionam em relação ao legado homérico (GRETHLEIN, 2011;

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil – e da FAPESP, Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo. Agradeço a Camila Zanon pela leitura, correções e sugestões. Uma versão deste texto foi publicada em Werner (2018).

2 Professor Livre Docente de Língua e Literatura Grega na Universidade de São Paulo. Líder do grupo de pesquisa Gêneros poéticos na Grécia antiga: tradição e contexto (CNPq/USP) e pesquisador dos grupos Estudos sobre o teatro antigo (CNPq/USP) e “Tradução e Recepção dos Clássicos” (CNPq/UFC).

3 Todas as traduções nesse texto são de minha autoria; as da *Odisseia* estão em WERNER (2014a).

4 Acerca da relação entre o gênero épico e a matéria histórica, cf. KONSTAN & RAAFLAUB (2010).



PELLING, 2007; MURRAY, 2001; MURARI PIRES, 1999) já revelam uma complexa teia de interrelações entre a produção dos discursos desses dois autores e a recepção de Homero no século V a.C., que é central para a discussão mencionada. Além disso, reavaliações do desenvolvimento da prosa (KURKE, 2011), da recepção do discurso mítico em Heródoto (BARAGWANATH & DE BAKKER, 2012) e das formas como os poemas homéricos constroem uma vivência de historicidade (GRETHLEIN, 2006 e 2008), entre outras discussões recentes, apontam para a necessidade de se reexaminar as formas como a *Iliada* e a *Odisseia* constroem seu mundo heroico no espaço e no tempo<sup>5</sup>.

Meu objetivo neste capítulo será rastrear, na *Odisseia*, alguns elementos do que chamarei de discurso etnográfico. Se seguirmos Joseph E. Skinner, que, baseando-se em James Clifford, define etnografia, em seu sentido mais amplo, como “uma coleção de ‘modos diversos de pensar e escrever sobre a cultura’ a partir da perspectiva de alguém de fora (‘outsider’)” (SKINNER, 2011, p. 6), então a origem múltipla do gênero deve ser buscada bem antes do século V a.C., inclusive, nos poemas homéricos, os quais atestam uma intensa experiência de contatos interculturais que voltou a ser familiar aos gregos pelo menos desde o século VIII a.C. ou mesmo, como defendeu Irad Malkin, nos séculos IX a.C. e talvez X a.C. (MALKIN, 1998)<sup>6</sup>. Para esse último autor, “mitos, especialmente... os mitos gregos dos retornos de Odisseu e outros heróis, foram usados para mediar e conceitualizar etnicidade e identidade de grupo” com os habitantes da Albânia, Apúlia e do sul da Itália (MALKIN, 1998, p. xi). Meu interesse principal, porém, não serão esses mitos de retorno (*nostos*) que compõem a matriz mítica do poema, mas as práticas discursivas que apontam para “um processo discursivo mais amplo – processo por meio do qual a cultura e a identidade grega foram inventadas e definidas” (SKINNER, 2011, p. 14).

## O DISCURSO ETNOGRÁFICO NA *ILÍADA*

Johannes Haubold mostrou que a *Iliada* tem uma compreensão sofisticada do discurso – ou tradição – etnográfico, que, portanto, existe antes dela e do qual ela se apropria para marcar, num instante chave e por meio de um

5 Para uma tentativa nesse sentido, cf. WERNER (2014b).

6 Meu interesse é discutir a forma como essa experiência é explorada no próprio texto dos poemas. Assim, deixarei de lado a discussão sobre a matriz oriental de diversos elementos do texto (BURKERT, 1992; WEST, 1997; MORRIS, 1997; LOUDEN, 2011), já que tudo leva a crer que o conhecimento dessa matriz foi irrelevante na recepção dos poemas por plateias gregas (KELLY, 2010).



deus – ninguém menos que Zeus –, a única diferença que interessa para sua concepção poética, qual seja, o abismo entre deuses – e sua sociedade exótica –<sup>7</sup> e homens, e não as diferenças culturais entre povos (HAUBOLD, 2014). Zeus encontra-se, desde o canto XI, no Monte Ida (HOMERO, *Ilíada*, XI, v. 182), a principal montanha da Tróade e um dos pontos centrais da paisagem poética do poema<sup>8</sup>, e, no final do canto XII, os troianos finalmente dão mostras de que a muralha aqueia não os conseguirá conter. Zeus, então, perde interesse na batalha e olha para o norte (HOMERO, *Ilíada*, XIII, vv. 1-9)<sup>9</sup>:

*Zeus, após aproximar os troianos e Heitor das naus,  
deixou-os, junto a elas, penarem e se agoniarem  
sem cessar, e ele mesmo voltou os olhos brilhantes  
e ao longe mirou a terra dos trácios criadores-de-cavalos,  
dos combativos mísios, dos ilustres hipemolgos,  
tomadores-de-leite, e dos ábios, os mais civilizados homens.  
De forma alguma voltou os olhos brilhantes para Troia.  
Em seu ânimo, não esperava que algum imortal  
fosse socorrer troianos ou dânaos.*

Diversos elementos dessa passagem pertencem ao discurso etnográfico. Há um elencamento, na forma de um catálogo, de povos definidos por meio de epítetos que dão conta de diferentes aspectos culturais. A *Ilíada*, porém, não manifesta interesse, em nenhum momento, em explorar o exotismo daqueles que combatem em Troia, nem dos aliados troianos nem de outros povos mencionados, como os etíopes.<sup>10</sup> O epíteto usado para os trácios, aliados troianos, nessa passagem (“criadores-de-cavalo”) é exclusivo e só reaparece mais uma vez (HOMERO, *Ilíada*, XIV, v. 227),<sup>11</sup> e outro epíteto exclusivo, *akrokomos* (HOMERO, *Ilíada*, IV, v. 533: “com um coque no alto da cabeça”), é um *hapax* iliádico; ambos são um indício do interesse dos gregos pela Trácia já na época em que os poemas homéricos alcançaram certa forma estável (SKINNER, 2011, p. 83-84). A Trácia está para o norte assim como o Egito está para o

7 Para uma breve apresentação e discussão dessa sociedade, cf. GRAZIOSI (2014, p. 29-42).

8 Há uma estreita relação entre os pontos de onde os deuses observam os eventos na planície troiana – especialmente o Monte Olimpo – e aquele ocupado por Homero (GRAZIOSI, 2012, p. 24-28; CLAY, 2011, p. 23-25).

9 A edição traduzida é a de Helmut van Thiel (THIEL, 2010).

10 Nem o exotismo das amazonas é explorado minimamente (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 189; VI, v. 186; HAUBOLD, 2014, p. 23).

11 Cavalos, na *Ilíada*, são associados sobretudo aos troianos e seus aliados (MACKIE, 2008, p. 34-62); cf., porém, o símile que acompanha a *aristeia* de Ájax (HOMERO, *Ilíada*, XV, vv. 679-685) e JANKO (1992, *ad loc.*).



sul da Grécia continental, não como antagonistas dos gregos, mas como um conjunto de comunidades com as quais interagiram intensamente (SKINNER, 2011, p. 84-85; LLOYD, 2010, p. 1068-1069).

A Mísia parece ser pensada, nessa passagem, como contígua ou quase à Trácia, ao contrário de fontes posteriores que a colocam na Anatólia (RUTHERFORD, 2011, p. 545). O epíteto dos mísios, por sua vez, talvez seja formular (JANKO, 1992, p. 42) e indica uma forma de combater corriqueira no poema, tanto entre aqueus como entre troianos.

Os hipemolgos, literalmente “leiteiros de éguas”,<sup>12</sup> não parecem ser fabulosos como os hiperbóreos, mas reais, encontrados por exploradores gregos que entraram no Mar Negro e se aventuraram para além da foz do Danúbio (WEST, 2011, p. 18), e fazem parte do mesmo universo dos citas (JANKO, 1992, p. 42; SKINNER, 2011, p. 68). Os ábios (“sem-violência”), por sua vez, explicitam um par de opostos bastante comum na poesia hexamétrica e no discurso etnográfico odisséico, aquele formado por *bia* e *dikê*<sup>13</sup>: “Ai de mim, dessa vez atinjo a terra de que mortais? / Serão eles desmedidos, selvagens e não civilizados (*dikaioi*), / ou hospitaleiros, com mente que teme o deus?” (HOMERO, *Odisseia*, VI, vv. 119-21).

## O DISCURSO ETNOGRÁFICO NA *ODISSEIA*: O EGITO NO CANTO IV

Tendo em vista uma forma implícita de recusa do discurso etnográfico na *Iliada*, que, de forma muito breve, apenas introduz um longo episódio no centro do qual está, no universo divino, a sedução de Zeus por Hera e o auxílio dos aqueus por Posêidon, podemos nos perguntar de que forma Homero<sup>14</sup> e os narradores internos da *Odisseia* fazem uso desse mesmo discurso. Como Odisseu se tornou, na antiguidade, o protótipo do “observador-viajante” (DOUGHERTY, 2001, p. 4), é quase automático pensar na *Odisseia* como uma exploração etnográfica poética. Como veremos, porém, as funções do discurso são plurais, e são as condições de recepção do poema que realçam uma ou outra.

12 “A salient characteristic considered sufficiently bizarre to merit an epithet of sorts, an indication, in short, that mare-milkers were the subject of ethnographic interest” (SKINNER, 2011, p. 69).

13 O uso do superlativo também é característico do discurso etnográfico (HAUBOLD, 2014, p. 28, n. 38).

14 Chamo de Homero a voz não marcada que enuncia o poema e que se difere da voz marcada das personagens.



A primeira vez que o leitor do poema depara com um discurso etnográfico é no canto IV, no qual se conta a visita de Telêmaco e de Pisístrato, filho de Nestor, a Menelau em Esparta. Assim que entram na casa do rei, sua riqueza patente causa-lhes espanto (Homero, *Odisseia*, IV, vv. 43-47). A visão é um sentido muito referido nos primeiros momentos dos jovens na casa de Menelau, bem como aquilo que ela gera, aparências (HOMERO, *Odisseia*, IV, v. 3, v. 14, v. 22, v. 27, v. 43, v. 47, v. 75 etc.). Em parte, trata-se de uma focalização secundária, ou seja, vemos o palácio através das impressões dos jovens, mas essa reiteração, que parece privilegiar a visão, serve de contraste para audição de Telêmaco, por meio da qual vai receber informações de seu anfitrião que se mostram mais importantes que a riqueza ostensiva, assinalando que aquilo que se vê pode ser enganador.

É um comentário feito de forma inapropriada por Telêmaco (HOHENDAHL-ZOETELIEF, 1980, p. 159; RABAU, 1995, p. 276)<sup>15</sup> que torna a riqueza de Menelau motivo de conversa (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 68-75):

*Mas após apaziguar o desejo por bebida e comida,  
então Telêmaco falava ao filho de Nestor,  
perto pondo a cabeça para não os ouvirem os outros:  
“Observa, filho de Nestor, tu que agradas meu ânimo,  
o relampejo do bronze pela casa ruidosa,  
e o do ouro, do âmbar, da prata e do marfim.  
Morada assim, por dentro, creio ser a de Zeus Olímpio,  
com tanta coisa sem conta: reverência me toma ao mirar”.*

Ao contrário do que fez na casa de Nestor ao longo do canto III, Telêmaco, aqui, desobedece a um protocolo importante: no final do banquete, cumpriria a Menelau ser o primeiro a falar e indagar a identidade dos visitantes; além disso, o jovem, ao comparar a riqueza do anfitrião com a de Zeus em seu comentário em voz baixa, possibilita uma reação negativa dos deuses. De acordo com situações semelhantes (FORD, 1999, p. 114), em uma possível resposta à indagação de Menelau, Telêmaco deveria louvar Menelau diretamente, em especial, pela hospitalidade. É por isso que o jovem se dirige a Pisístrato; ele precisava esperar ser abordado por Menelau. Por outro lado, o comentário revela uma elaboração equivocada de uma potencial resposta à indagação acerca de sua identidade. Claramente, Homero compõe a cena tendo em vista o clímax posterior, a entrada de Helena e sua imediata percepção de que está

15 É possível, porém, uma interpretação benevolente da passagem (OLSON, 1995, p. 81, n. 40).

diante do filho de Odisseu, já que Menelau nunca chega a indagar quem são os jovens diante dele.



O rei, ao entreouvir o jovem, deixa claro, em um longo discurso, que o pano de fundo de sua riqueza é muito sofrimento (HOMERO, *Odisseia*, IV, v. 81), dele, do irmão Agamêmnon e de outros companheiros, especialmente Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, IV, v. 78-112). O presente é colocado sob a perspectiva do passado. A continuidade entre presente e passado é só externa, a riqueza presente apontando para supostas virtudes passadas que teriam permitido adquiri-la. O pano de fundo para o presente como testemunha do sofrimento passado é o retorno de Menelau.

O discurso de Menelau pode ser dividido em duas partes (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 78-114)<sup>16</sup>:

*Caros filhos, nenhum mortal deveria disputar com Zeus:  
imortais são suas posses e morada;  
dos varões, algum talvez disputará comigo  
em posses. Sim, após muito padecer e muito vagar,  
conduzi-as nas naus e no oitavo ano cheguei,  
depois de vagar por Chipre, Fenícia e entre egípcios;  
os etíopes alcancei, os sidônios, os erembos  
e a Líbia, onde cordeiros de súbito têm chifres completos.  
Três vezes ovelhas procriam no ciclo de um ano;  
lá nem senhor nem pastor têm carência  
de queijo e de carne e nem de leite doce,  
mas sempre têm leite abundante para a ordenha.  
Enquanto eu por aí, recolhendo muitos recursos,  
vagava, outro assassinou meu irmão  
às ocultas, de surpresa, com truque da nefasta esposa;  
assim reino, não me agradando dessas posses.  
Dos pais deveis ter ouvido isso, sejam eles quem  
forem, pois muito padeci e perdi a propriedade  
bem boa para morar, com muita coisa preciosa.  
Eu deveria até com a terça parte em casa  
ter vivido, e os varões, a salvo, os que morreram  
na ampla Troia, longe de Argos nutre-potro.  
Mas, ainda que chorando a todos, angustiado,  
muitas vezes sentado em nosso palácio –  
primeiro com lamento deleito-me no peito, depois  
paro: rápido alguém se sacia do lamento gelado –  
a eles todos não choro tanto, embora atormentado,*

<sup>16</sup> Discordo de de Jong, portanto, para quem o discurso se desenvolve por associação (JONG, 2001, p. 94).



quanto a um único, que me faz odiar sono e alimento  
ao lembrar, pois nenhum aqueu tanto aguentou  
quanto Odisseu aguentou e assumiu. Assim foi preciso  
ele sofrer agruras, e eu, dor sempre inesquecível  
por ele, pois há muito está ausente, e nada sabemos,  
se está vivo ou morto. Talvez chorem por ele agora  
Laerte, o ancião, a prudente Penélope  
e Telêmaco, que deixou, recém-nascido, em casa.

Na primeira parte (versos 78-93), o foco é o retorno de Menelau, que toma a forma de um relato etnográfico, um *mini-nostos* com baixa narratividade, no qual a forma de conquistar riqueza não é a pilhagem de uma cidade, como Troia, mas a recolha intencional de bens ao longo de uma viagem (versos 81-90)<sup>17</sup>. Dessa forma, nesse momento da *Odisseia*, mostra-se que Menelau parece dominar o espaço assim como Nestor, pela sua idade, mostrou, no canto III, dominar o tempo (WERNER, 2012b). Entretanto, em que pese o verso 81 assemelhar-se a um proêmio condensado (“após muito padecer e muito vagar”: ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ’ ἐπαληθεῖς)<sup>18</sup>, o relato etnográfico é abortado<sup>19</sup> por meio da menção do assassinato de Agamêmnon (versos 90-92), sendo revelado que a riqueza, ao contrário da expectativa criada pelo início do relato, é motivo de desgosto (verso 93).

Assim, o fechamento da primeira seção do discurso ocorre quando Menelau coloca sua errância em paralelo com a morte do irmão, mencionando de novo sua riqueza (*ktêmasin*, 81... *kteassin*, 93), tema que originou seu discurso por conta das exclamações de Telêmaco. Esse paralelismo, por sua vez, inicia uma manipulação temporal por meio da qual Menelau destaca as razões de seu sofrimento presente, que surge como o tema principal do discurso, deslocando sua função narrativa para uma posição secundária.

17 A intencionalidade transparece no uso tradicional do verbo *sunageirên* (HOMERO, *Odisseia*, IV, v. 90); esse sentido fica especialmente claro quando o verbo é usado na voz média (*id.*, XIV, v. 323 = XIX, v. 293). O retorno postergado para juntar riquezas é um motivo tradicional (*id.*, XIV, 321-26; XV, 68-91; XIX, 272-84; LEVANTIOUK 2011, p. 199-202). A narrativa de Menelau sugere que ele escolheu o modo mais longo de voltar para casa com o objetivo de amearhar riquezas (DANEK, 1998, p. 97).

18 Compare com HOMERO, *Odisseia*, I, vv. 2-4; nas duas passagens, verifica-se a aliteração de /p/: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε / πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω. A dimensão temporal presente na fala de Menelau (“no oitavo ano cheguei”, verso 82) também está presente no (trecho imediatamente posterior ao) proêmio da *Odisseia*, embora não seja tão precisa (versos 11-12 e 16-17).

19 *Mutatis mutandis*, algo semelhante ocorre com o relato sobre a Guerra de Troia iniciado por Nestor no canto III (WERNER, 2012b).



O verso 95 (ἐπεὶ μάλα πολλὰ πάθον καὶ ἀπώλεσα οἶκον), em claro paralelismo com o verso 81, é um novo proêmio concentrado, igualmente marcado pela aliteração do /p/,<sup>20</sup> e dá início, de fato, à segunda metade do discurso.<sup>21</sup> Os versos 94-96 introduzem a mudança de foco, apontando para a causa primeira do sofrimento, o rapto de Helena e de parte das riquezas de Menelau por Páris (AMEIS, HENTZE & CAUER, 1920, p. 99). Menelau chega a afirmar que se arrepende de ter dado início à guerra (versos 97-98). Helena não é apontada como sua causa única, vale dizer, das mortes de aqueus, mas Menelau também se credita responsável! Nesse discurso, dar uma forma para o passado é rastrear as causas do sofrimento presente.

Tanto a forma da segunda metade do discurso como seus efeitos aproximam-no de um típico discurso de lamento da *Iliada*, ao qual Menelau dá continuidade após a entrada de Helena em cena (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 168-189).<sup>22</sup> De fato, toda a sequência de discursos desta noite faz o ouvinte dar pouca importância ao relato etnográfico de Menelau; o destaque da narrativa é aos efeitos que provocam a lembrança de Odisseu – o choro – e a forma como Menelau e Helena falam de Odisseu na Guerra de Troia (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 219-305). Isso sugere que está em jogo algo parecido com o que vimos ser o caso na passagem iliádica discutida na seção anterior.

Algo diverso ocorre quando o próprio Homero insere uma pequena digressão etnográfica ao contar que Helena tem a ideia de usar uma droga para que os convivas sigam se deleitando com histórias sobre a Guerra de Troia sem cair em novo choro (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 219-32):

*Mas então teve outra ideia Helena, nascida de Zeus;  
de pronto lançou droga no vinho do qual bebiam,  
contra aflição e raiva, para o oblvio de todos os males.  
Quem a engolisse, após ser misturada na ânfora,  
nesse dia não lançaria lágrimas face abaixo,  
nem se a mãe e o pai tivessem morrido,  
nem se na sua frente irmão ou filho querido  
com bronze tivessem matado, e a ele, visto com os olhos.  
A filha de Zeus possuía tais drogas astuciosas,  
benignas, que lhe deu Polidamna, esposa de Tõn,  
no Egito, onde o solo fértil produz inúmeras  
drogas, muitas benignas, misturadas, muitas funestas.*

20 Cf. acima, nota 14; o som /l/ também é recorrente nas duas passagens.

21 O verso 94, embora em anel com os versos 111-12, também reforça o fechamento da primeira metade do discurso.

22 Desenvolvo essa aproximação em textos a serem futuramente publicados.





Aqui, ao contrário do trecho de Menelau, a digressão não só prepara a narrativa, mas a sua interpretação, pois competirá ao leitor “separar” a história de Menelau da de Helena, o elogio de Odisseu do autoelogio de Helena, a representação de Helena como vítima daquela de auxiliar do inimigo troiano.<sup>23</sup> Discursos funestos e benignos, portanto, podem estar misturados.

O Egito é uma referência constante no poema e está presente nos três principais relatos de viagens: no retorno de Odisseu por meio do episódio dos lotófagos (LIEVEN, 2006, p. 62-63); no retorno de Menelau; e nas histórias mentirosas contadas por Odisseu disfarçado de cretense na segunda metade do poema. Em todas elas, em algum momento, algo bom está misturado a algo ruim<sup>24</sup>. Essa ubiquidade e a forte possibilidade de que Homero possa ter se baseado em fontes egípcias, sobretudo para o episódio de Proteu e para as drogas de Helena (LIEVEN, 2006; MORRIS, 1997, p. 612-614), sugere certa familiaridade de seu público com relatos relativos ao Egito: “o poder e a riqueza, vastos, do Egito fizeram dele um país de superlativos e um objeto de intenso fascínio” para os gregos bem antes de Heródoto (SKINNER, 2011, p. 99).

Pelo que vimos até aqui, não basta afirmar que a digressão etnográfica de Menelau serve meramente como “aperitivo” (de JONG, 2001, p. 95) para sua narrativa mais longa (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 346-592), quando conta a Telêmaco como aconteceu sua aventura egípcia ao voltar de Troia, informando ao jovem que soube do deus Proteu que Odisseu, naquele momento, ainda estava vivo: é a primeira notícia efetiva acerca do pai que o jovem recebe desde que saiu de Ítaca. Curiosamente, não há digressões etnográficas nessa narrativa de Menelau. A principal paranarrativa<sup>25</sup> é a narrativa embutida de Proteu, que trata dos gregos que tiveram um retorno fracassado, Ájax, Agamêmnon e Odisseu<sup>26</sup>.

Concluindo, pelas passagens examinadas, não é possível afirmar que as digressões etnográficas tenham um valor em si na tessitura poética odisseica.

23 Odisseu também efetivará, mais adiante no poema, saberes que o aproximam de um médico (BERTOLINI, 1988, p. 147; KRUMMEN, 2008, p. 27-28).

24 O mesmo vale para a personagem Egípcio (HOMERO, *Odisseia*, II, vv. 15-38), cujo nome relaciona-se à região (MORRIS, 1997, p. 612-613): embora seja gentil com Telêmaco, é caracterizado de tal forma a sugerir um possível antagonismo com Odisseu quando esse retornar a Ítaca (WERNER, 2009, p. 32-35).

25 Para uma apresentação e defesa desse termo, cf. ALDEN (2000).

26 Uma exceção possível é a menção do campo Elísio (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 563-68), mas esse é referido de forma sumária, sobretudo se o compararmos ao Hades, que também fica nos limites da terra, tal como visto e descrito por Odisseu no canto XI.



Ao mesmo tempo que o discurso chama a atenção para si, a forma como é construído e embutido na narrativa principal, seja por uma personagem seja por Homero, fazem dessas passagens pontes e motivadores, para o receptor do poema, de uma atividade interpretativa do que é o foco mesmo da passagem ou da narrativa como um todo; nos exemplos discutidos, a aparência enganadora da riqueza de Menelau e o caráter de Helena, ela própria, como as drogas do Egito, um bem misturado a um mal, um avatar de Pandora<sup>27</sup>. Vejamos, na próxima seção, se o mesmo se verifica na narrativa do retorno realizado por Odisseu.

## O DISCURSO ETNOGRÁFICO DE ODISSEU

Partindo do que elaboraram Platão (**República**, 393d-94d) e Aristóteles (**Poética**, 1460a 5-11)<sup>28</sup>, Egbert Bakker defendeu que as falas das personagens dos poemas épicos executadas por intermédio de sua própria voz ocupa um lugar fundamental nesse tipo de performance narrativa, de sorte que, em última instância, temos duas modalidades de desempenho executadas pelo mesmo sujeito – o aedo – que abarcam papéis distintos desenvolvidos ao longo da apresentação do poema: de um lado, Homero; de outro, as personagens, em particular, Aquiles na *Ilíada* e Odisseu na *Odisseia* (BAKKER 2009, p. 126-132)<sup>29</sup>. Entre as *personae* recriadas por esses papéis, as quais remetem a instâncias culturais distintas, constituir-se-ia um constante diálogo, envolvendo complementaridade, reação e competição. Assim, quando uma personagem como Odisseu conta uma história, estaria em jogo uma dinâmica que torna o evento da apresentação da *Odisseia* algo plural quanto às vozes que enunciam discursos, portanto, às *personae* a elas ligadas<sup>30</sup>.

27 Para uma discussão recente da caracterização de Helena na *Odisseia* e alhures na Grécia antiga, cf. BLONDELL (2013).

28 Acerca da relação entre *mimêsis* e *diegêsis* nessas passagens e sua importância para a referida discussão, cf., entre outros, de JONG (1987, p. 1-9), FORD (1992, p. 22), HALLIWELL (2009) e WHITMARSH (2009, p. 57-58). RABEL (1999-2000), baseando-se em uma interpretação do trecho de Aristóteles referido, defende que, após o próêmio, Homero desempenha o papel da Musa; *contra*, WHITMARSH (*id.*, p. 57, n. 12).

29 Bakker, ao insistir que o aedo desempenha Homero, parte da noção de mimese de Homero defendida por Gregory Nagy em diversos textos (NAGY, 1996). Acerca dos discursos de Aquiles na *Ilíada*, cf. MARTIN (1989); Aquiles, vale notar, é a única personagem do poema que “cita” a diegese (ELMER, 2013, p. 76).

30 Isso não quer dizer que os poemas, sobretudo quando pensados como um todo orgânico, não tenham sido associados a um único poeta-sábio que os produziu, Homero, a voz não marcada dos poemas. Acerca dessa diferença na discussão platônica em *República* III, cf. HALLIWELL (2009). Quando SIMÓNIDES (19 IEG, em WEST, 1992, p. 123) cita um verso de uma fala de Diomedes (HOMERO, *Ilíada*, VI, v. 146), ele o vincula a Homero, não a Diomedes, o que



Todavia, nem sempre as vozes narrativas de Homero e de suas personagens parecem se distinguir<sup>31</sup>. Assim, a fronteira não é óbvia quando Odisseu, antes de iniciar a narração de várias de suas aventuras aos feácios, fornece informações etnográficas a seu público, destacadas formalmente na narrativa (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 106-115; X, vv. 1-13, vv. 82-86; XI, vv. 13-19).

É consenso que os trechos em questão contêm informações de que o narrador Odisseu não dispõe (ROTHER, 1894, p. 8; de JONG, 2001, p. 225),<sup>32</sup> o que sugere que se trata de caso homólogo àquele em que uma personagem insere em sua história uma cena que, claramente, não presenciou<sup>33</sup>, o que não destoa, de fato, em um poema em que a autoridade da Musa, ao contrário do que ocorre na *Iliada*, não é, periodicamente, reiterada<sup>34</sup>. Em um poema no qual abundam narrativas feitas por personagens, Homero apenas invoca a Musa no próêmio; além disso, Odisseu é comparado a um aedo.

---

está de acordo com o modo de citação na Antiguidade: "It is typical of the looseness of ancient habits of quotation that these words are assigned to Homer, though they are spoken by one of his characters: the epic poet is assumed to endorse everything said in his poem" (FORD, 1997, p. 91). O jogo poético implícito no uso da citação por Simônides tem várias consequências: "The epic poem as a structured and dramatic whole thus disappears as it becomes a mine of useful one-liners and parables" (FORD, 1997, p. 91). Essa é uma discussão que pode ser expandida para a retórica da representação ficcional, focando os problemas de se adotar a figura do narrador: "a conflict of representational objectives is likely to arise in any mediated narrative. There is an inherent tension between the representational needs of the narrative transmission and those of the narrative events; and in the case of direct speech, it is almost always the character's language itself that is represented, not the narrator's representation of that language" (WALSH, 1997, p. 16).

31 Um caso complexo no qual é difícil separar a voz de Odisseu da de Homero é o pensamento do herói, transmitido por Homero, relativo à solicitação de presentes que Penélope faz aos pretendentes; Homero não prepara o receptor para a reação que ele afirma ser a de Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, vv. 281-283): "Isso dito, alegrou-se o muita-tenência, divino Odisseu, / porque ela (sc. Penélope) arrancava dons, enfeitava o ânimo (sc. dos pretendentes) / com palavras amáveis, mas sua mente concebia outra coisa". Como pode Odisseu saber o que se passa na mente de Penélope? Acerca dessa velha polêmica, cf., por exemplo, STEINER (2010, p. 198-199).

32 A verossimilhança, porém, não é um padrão seguro em um gênero tradicional como a poesia épica e do qual só nos restaram dois poemas.

33 ROTHE (1894, p. 8) cita, como exemplo, HOMERO, *Odisseia*, XV, vv. 420-54, quando Eumeu conta a Odisseu a forma como a escrava negociou com os piratas fenícios que, depois, o sequestraram quando garoto. Para de JONG (2001, p. 379), a vileza da serva fica mais clara por meio do relato onisciente.

34 No canto I da *Odisseia*, por exemplo, o aedo Fêmio não é vinculado à Musa nem por Homero nem por Penélope e Telêmaco, que fazem comentários longos a seu canto. Mais tarde, Fêmio ligará seu saber a "um(a) deus(a)" (HOMERO, *Odisseia*, XXII, vv. 347). No entanto, há algumas menções à Musa no canto 8, quando Demódoco canta três vezes; acerca da relação entre Demódoco e a Musa, cf. WERNER (2013, p. 27-29).



Quando Homero, por sua vez, menciona que Atena se dirige à terra dos feácios, ele aproveita para contar como ocorreu a fundação da cidade por Nauveloz, cujo povo, no passado, fora vizinho dos ciclopes (HOMERO, *Odisseia*, VI, vv. 2-13):

*[...] E Atena  
foi até a terra, a cidade dos varões feácios.  
Eles antes moravam na espaçosa Hipereia,  
próximo aos ciclopes, varões arrogantes,  
que os lesavam, pois na força eram superiores.  
De lá fê-los erguer-se o deiforme Nauveloz,  
e assentou-os em Esquéria, longe de varão come-grão;  
em volta puxou muro para a cidade, construiu casas,  
fez templos de deuses e dividiu as glebas.  
Mas ele, já subjugado pela morte, partira ao Hades,  
e Alcínoo regia, versado em projetos vindos de deuses.*

Nenhuma dessas informações é irrelevante e serão exploradas na sequência, a principal delas, a curiosa contiguidade espacial entre povos que vão se comportar de forma tão diferente com o forasteiro Odisseu.

Por diversas razões, o cegamento do ciclope Polifemo é a aventura emblemática do retorno de Odisseu (WERNER, 2009 e 2012a; BAKKER, 2013). A forma como Homero apresenta os feácios reforça isso, pois eles compõem o público diante do qual a aventura é apresentada, ou seja, de alguma forma nunca explicitada condicionam a própria narrativa<sup>35</sup>.

Quanto aos hábitos dos feácios e à descrição da sua cidade, esses só serão fornecidos mais tarde, em parte no diálogo entre Nausícaa e Odisseu, em parte pelo próprio Homero, que faz o receptor ver essa nova terra por meio dos olhos de Odisseu. Não é irrelevante a forma como são dadas as informações sobre o povo que garantirá o retorno de Odisseu, e no qual ele, até o último momento, não sabe se pode ou não confiar (HOMERO, *Odisseia*, XIII, vv. 200-216).

Assim como Homero com os feácios, também Odisseu diversas vezes introduz um novo estágio de seu retorno com os companheiros por meio de uma digressão descritiva. Veja-se, porém, o caso dos lotófagos (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 83-102)<sup>36</sup>:

<sup>35</sup> Mas cf. o chamado “intermezzo” no canto XI (WYATT, 1989).

<sup>36</sup> Para uma edição do episódio, cf. ASSUNÇÃO (no prelo).



... no décimo desembarcamos  
na terra dos lotófagos, que comem alimento floral.  
Lá fomos para terra firme e tiramos a água,  
e os companheiros logo jantaram junto às naus velozes.  
Mas depois de consumirmos comida e bebida,  
então pedi a companheiros que fossem pesquisar  
quem seriam os varões, que sobre a terra comem pão,  
após dois escolher e um terceiro, arauto, enviar com eles.  
Eles, logo após partir, juntaram-se a varões lotófagos.  
Pois os lotófagos não armaram o fim dos companheiros  
nossos, mas deram-lhes lótus como alimento.  
Todo aquele que comesse o fruto meloso do lótus  
não desejava servir de mensageiro nem retornar,  
mas preferia lá mesmo, com os varões lotófagos,  
comendo lótus, permanecer e esquecer o retorno.  
A eles, que choravam, conduzi às naus, à força,  
e, nas cavas naus, empurrando-os sob os bancos, prendi;  
e aos outros ordenei, leais companheiros,  
que sem demora embarcassem nas rápidas naus  
para ninguém do lótus (lôtoio) comer e do retorno esquece (nostoio lathê-  
tai).

Aqui Odisseu considera suficiente uma informação sobre os hábitos alimentares do grupo, a qual pode ser entendido como uma glosa sobre o próprio nome do povo,<sup>37</sup> um recurso não raro em Homero. Chama a atenção, porém, que somente no meio da narrativa Odisseu informa qual é o efeito principal, ou seja, o perigo dessa alimentação, central para a forma como os lotófagos recebem estrangeiros. A informação etnográfica, portanto, é completamente subordinada à narrativa; ela não vale por si mesma. Mais que isso: somente após mencionar o efeito, Odisseu propõe uma etimologização ainda mais precisa e relevante que a glosa no verso 84, aquela que aproxima “lótus” e “esquecimento” no verso 102 (sublinhados), reforçada pelos ecos sonoros na passagem (em negrito)<sup>38</sup>.

O exemplo dos lotófagos, portanto, talvez relativize a interpretação moderna segundo a qual o caráter central dado à exploração, na *Odisseia*, de um imaginário etnográfico que estaria ligado historicamente à colonização grega a partir do século VIII a. C. (DOUGHERTY, 2001)<sup>39</sup>. A hospitalidade (AS-

37 Cf. a observação acerca dos “hipemolgos” na passagem iliádica discutida acima.

38 No verso 97, “lótus” e “esquecer” estão nos extremos do verso: *λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι*.

39 Nessa chave, a passagem dos lotófagos é interpretada como “one that emphasizes the lure of the exotic and underscores the fact that one of the greatest dangers of travel overseas is that one



SUNÇÃO, 2006 e 2013) e o esquecimento – e seu contrário – são temas fundamentais do poema como um todo, o que transparece também na passagem do canto IV examinada na seção anterior; não se tratam de temas necessariamente subordinados à vivência da exploração do Mediterrâneo.

O exemplo dos lotófagos sugere, portanto, que as passagens etnográficas por meio das quais Odisseu descreve um grupo étnico antes de narrar seu encontro com ele deixam o público na mesma situação em que se encontrou Odisseu quando vivenciou o que narra, já que não conta tudo que será relevante em sua aventura<sup>40</sup>. Vejamos mais um exemplo (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 103-115):

*E à terra dos ciclopes, soberbos, desregrados,  
chegamos, eles que, confiantes nos deuses imortais,  
não plantam árvores com as mãos nem aram,  
mas, sem semear nem arar, isso tudo germina,  
trigo, cevada e videiras, que produzem  
vinho de grandes uvas que a chuva de Zeus lhes fomenta.  
Eles não têm assembleias decisórias nem normas,  
mas habitam os cumes de montes elevados  
em cavas grutas, e cada um impõe normas  
sobre filhos e mulheres, e não cuidam uns dos outros<sup>41</sup>.*

Dossiê

Em primeiro lugar, esse trecho claramente apresenta os ciclopes como opostos dos feácios, ou seja, falta-lhes “todos os sinais tradicionais de uma estrutura social civilizada” (DOUGHERTY, 2001, p. 126). Nesse sentido, dependendo das condições de recepção da *Odisseia*, pode ser pensado ou bem no contexto da forma subreptícia como Odisseu se comunica com seus

---

may lose the will to return home” (DOUGHERTY, 2001). Essa restrição imaginária do poema guarda problemas não tão distantes assim de leituras anacrônicas, ainda que fascinantes, como a de SHAY (1998, 2002), que, a partir de seu trabalho com veteranos americanos do Vietnã, lê na *Odisseia* os efeitos de uma guerra nos soldados que dela retornam e as formas como lidam com eles.

40 Em linguagem narratológica, “occasionally, he (sc. Odisseu) suppresses his hindsight knowledge and narrates according to his experiencing focalization, i.e., his focalization in the past, when he was undergoing the event... revealing these charged pieces of information only later, he springs a surprise on his narrates and engages them even more in his story” (de JONG, 2001, p. 226).

41 “Homer’s Cyclopes are described in a manner that can only be called ethnographic” (SKINNER, 2011, p. 60).



anfritriões<sup>42</sup> ou bem como especulação antropológica<sup>43</sup>, as duas leituras não sendo excludentes.

Não há dúvida que o elemento mais importante *da aventura* de Odisseu, porém, diz respeito aos hábitos alimentares dos ciclopes, ou, pelo menos, de Polifemo, vinculados a sua falta de respeito pelas regras de hospitalidade (WERNER, 2012a, p. 9-11; BAKKER, 2013). Isso, porém, como no caso dos efeitos do lótus, só aprendemos por meio da narração da própria ação, quando Polifemo, de súbito, agarra dois companheiros para sua refeição. A formulação de Walter Burkert, porém, para quem o que é inesquecível é a ação, não a descrição dos ciclopes (BURKERT, 1979, p. 31), não vale para toda e qualquer condição de recepção da *Odisseia* na antiguidade, o que também relativiza a conclusão de Ruth Scodel, para quem as passagens etnográficas em questão funcionariam como “falsa direção” (“misdirection”) cuja responsabilidade não há como o receptor decidir se é do próprio Odisseu ou de Homero, que, nesse caso, estaria sobrepondo a sua voz à de Odisseu (SCODEL, 2005, p. 153). Ao discurso etnográfico, portanto, foram dadas funções diversas ao longo da recepção da *Odisseia*, e não parece mais ser possível uma sua circunscrição primeira, no que se aproximam, *mutatis mutandis*, de outro recurso poético recorrente na poesia homérica, os símiles estendidos.

## CONCLUSÃO

Um dos efeitos das passagens etnográficas como aquelas construídas por Menelau e Odisseu no início de seus relatos é a de sugerir a autópsia por parte dos heróis, afinal de contas elas introduzem o encontro com um povo estranho. Isso sinaliza um gênero etnográfico exterior à *Odisseia*, mas que nunca é abraçado como tal pelo poema<sup>44</sup>. Como indicam as epígrafes a este capítulo, a viagem marítima, seja qual for seu propósito principal, é uma atividade tão pouco desejável na *Odisseia* quanto a guerra na *Ilíada*. A excelência de Odisseu, no poema, não é ligada aos povos que conheceu, muito embora esse seja um

42 A passagem não dista muito da introdução de sua longa narrativa na qual Odisseu elogia a hospitalidade feácia (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 2-11; FORD, 1997).

43 Para as diversas formas como o trecho pode ter sido lido como uma especulação antropológica já no período clássico, cf. HUNTER (2009, p. 53-77); cf. também NIETO HERNÁNDEZ (2000).

44 Trata-se de estratégia bem diferente, por exemplo, daquela visível no uso do discurso jâmbico tal como discutido, entre outros, por STEINRÜCK (2008) e STEINER (2009).

elemento central na recepção do herói, o que talvez tenha iniciado pelo próemio do próprio poema<sup>45</sup>.



Quanto à forma como Odisseu conta suas histórias, ou seja, criando um efeito de surpresa por meio de informações não mencionadas em suas introduções, não se deve esquecer que ele é comparado a um aedo por Alcínoo, ou seja, alguém passível de editar os eventos tendo em vista o efeito que quer causar em seu público.

Por fim, ao passo que Homero, ao falar das drogas que abundam no Egito, subordina ou vincula, em maior ou menor grau, seu relato etnográfico a elementos temáticos e poéticos maiores do poema e à forma sofisticada como constrói o episódio de Helena e Menelau, a performance de Odisseu diante dos feácios nunca perde de vista uma questão central: o que é ser civilizado?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDEN, M. **Homer beside himself**: para-narratives in the Iliad. Oxford: Oxford University Press, 2000.

AMEIS, K. F.; HENTZE, C; CAUER, P. **Homers Odyssee**: Für den Schulgebrauch erklärt. Leipzig: Teubner, 1920.

ASSUNÇÃO, T. R. Os banquetes transgressivos dos pretendentes na *Odisséia*. In: MARTINHO, M. (org.). **1º Simpósio de Estudos Clássicos da USP**. São Paulo: Humanitas, 2006, p. 35-56.

\_\_\_\_\_. A quebra das “regras” de hospitalidade no episódio do ciclope na *Odisséia*. In: POMPEU, A. M. C. et. al. (org.). **Identidade e alteridade no mundo antigo**. Fortaleza: Núcleo de Cultura Clássica, 2013, p. 157-180.

\_\_\_\_\_. Lotófagos (*Odisseia IX, 82-104*): comida floral fácil e risco de desistência. In: ASSUNÇÃO, T. R.; LOPES, A. O. O. D. (org.) **Reinterpretando Homero**. Belo Horizonte: Tessitura, no prelo.

BARAGWANATH, E.; DE BAKKER, M. (org.) **Myth, truth and narrative in Herodotus**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BERTOLINI, F. Odisseu aedo, Omero carpentiere: *Odissea* 17.384-85. *Lexis*, n. 2, 1988, p. 145-164.

BLONDELL, R. **Helen of Troy**: beauty, myth, devastation. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BURKERT, W. **Structure and history in Greek mythology and ritual**. Berkeley: University of California Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **The orientazing revolution**: Near Eastern influence on Greek culture in the early Archaic Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

45 “De muitos homens viu urbes e a mente conheceu” (HOMERO, *Odisseia*, I, v. 3); para uma discussão de como o próemio talvez tenha se ligado ao poema na sua transmissão, cf. WHEELER (2002). Acerca da relação entre Odisseu e a busca do conhecimento na recepção do herói na antiguidade clássica e no Renascimento, cf. MONTIGLIO (2011).





CLAY, J. S. **Homer's Trojan theatre: space, vision, and memory in the *Iliad***. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DANEK, G. **Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der *Odyssee***. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

DOUGHERTY, C. **The raft of Odysseus: the ethnographic imagination of Homer's *Odyssey***. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ELMER, D. F. **The poetics of consent: collective decision making & the *Iliad***. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

FORD, A. **Homer: the poetry of the past**. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. The inland ship: problems in the performance and reception of Homeric epic. In: BAKKER, E.; KAHANE, A. (org.) **Written voices, spoken signs**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 83-109.

\_\_\_\_\_. Odysseus after dinner: *Od.* 9.2-11 and the traditions of sympotic song. In: KAZAZIS, J. N.; RENGAKOS, A. (org.) **Euphrosyne: Studies in ancient epic and its legacy in honor of Dimitris N. Maronitis**. Stuttgart: Franz Steiner, 1999, p. 109-123.

GRAZIOSI, B. The poet in the *Iliad*. In: MARMODORO, A.; HILL, J. (org.) **The author's voice in classical and late antiquity**. Oxford University Press, 2013, p. 9-38.

\_\_\_\_\_. **The gods of Olympus: a history**. New York: Metropolitan Books, 2014.

GRETHLEIN, J. **Das Geschichtsbild der *Ilias*: Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

\_\_\_\_\_. Memory and material objects in the *Iliad* and the *Odyssey*. **Journal of Hellenic Studies**, n. 128, 2008, p. 27-51.

\_\_\_\_\_. **The Greeks and their past: poetry, oratory and history in the fifth century BCE**. Cambridge: Cambridge, 2010.

HALLIWELL, S. The theory and practice of narrative in Plato. In: GRETHLEIN, J.; RENGAKOS, A. **Narratology and interpretation: the content of narrative form in ancient literature**. Berlin/New York: de Gruyter, 2009.

HAUBOLD, J. Ethnography in the *Iliad*. In: SKEMPIS, M.; ZIOGAS, I. (org.) **Geography, topography, landscape: configurations of space in Greek and Roman epic**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2014, p. 19-36.

HOHENDAHL-ZOETELIEF, I. M. **Manners in the Homeric epic**. Leiden: Brill, 1980.

HUNTER, R. **Critical moments in classical literature: studies in the ancient view of literature and its uses**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

JANKO, R. **The *Iliad* – a commentary: Volume IV, books 13-16**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

JONG, I. J. F. **Narrators and focalizers: the presentations of the story in the *Iliad***. Amsterdam: Grüner, 1987.

\_\_\_\_\_. **A narratological commentary on the *Odyssey***. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KELLY, A. Tradição na épica grega arcaica. **Letras Clássicas**, v. 14, 2010, p. 3–20.

KONSTAN, D.; RAAFLAUB, K. A. (org.) **Epic and history**. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

KRUMMEN, E. 'Jenen sang seine Lieder der ruhmvolle Sänger...': Moderne Erzähltheorie und die Funktion der Sängerszenen in der *Odyssee*. **Abendland & Antike**, v. 54, 2008, p. 11-41.



KURKE, L. **Aesopic conversations: popular tradition, cultural dialogue and the invention of Greek prose.** Princeton: Princeton University Press, 2011.

LEVANIOUK, O. **Eve of the festival: making myth in *Odyssey*** 19. Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2011.

LIEVEN, A. Fiktionales und historisches Ägypten. Das Ägyptenbild der *Odyssee* aus ägyptologischer Perspektive. In: LUTHER, A. (org.) **Geschichte und Fiktion in der homerischen *Odyssee***. München: Beck, 2006, p. 61-76.

LLOYD, A. B. The reception of Pharaonic Egypt in Classical Antiquity. In: \_\_\_\_\_ (org.) **A companion to Ancient Egypt**. Wiley: Blackwell, 2010, p. 1067-1085.

LOUDEN, B. **Homer's *Odyssey* and the Near East**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011.

MACKIE, C. J. **Rivers of fire: mythic themes in Homer's *Iliad***. Washington: New Academia, 2008.

MALKIN, I. **The returns of Odysseus: colonization and ethnicity**. Berkeley: University of California Press, 1998.

MARTIN, R. P. **The language of heroes: speech and performance in the *Iliad***. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

MONTIGLIO, S. **From villain to hero: Odysseus in ancient thought**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011.

MORRIS, S. P. Homer and the Near East. In: MORRIS, I.; POWELL, B. (org.) **A new companion to Homer**. Leiden: Brill, 1997, p. 599-623.

MURARI PIRES, F. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas, 1999.

MURRAY, O. Herodotus and oral history. In: LURAGHI, N. (org.) **The historian's craft in the age of Herodotus**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 16-44.

NAGY, G. **Poetry as performance: Homer and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NIETO HERNÁNDEZ, P. Back in the cave of the Cyclops. **American Journal of Philology**, v. 121, 2000, p. 345-66.

OLSON, S. D. **Blood and iron: stories and storytelling in Homer's *Odyssey***. Leiden: Brill, 1995.

PELLING, C. Homero y Heródoto. In: GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M. (org.) **Language, discurso y civilización**. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2007, p. 311-32.

RABAU, S. Une rivalité narrative. Hélène et Ménélas au chant IV de l'*Odyssee*. **Ktèma**, v. 20, 1995, p. 273-85.

RABEL, R. J. Impersonation and representation in the *Odyssey*. **Classical World**, v. 93, p. 169-83, 1999-2000.

ROTHE, C. **Die Bedeutung der Widersprüche für die homerische Frage**. Berlin: Haack, 1894.

RUTHERFORD, I. C. Mysians. In: FINKELBERG, M. (org.) **The Homer encyclopedia**. 3 vol. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

SCODEL, R. Odysseus' ethnographic digressions. In: RABEL, R. J. (org.) **Approaches to Homer, ancient and modern**. Classical Press of Wales: Swansea, 2005.

SHAY, J. Achilles the soldier, Odysseus the veteran, Homer the tragic poet. In: BOEDEKER, D. (org.) **The *Iliad*, the *Odyssey*, and the real world**. Washington DC: Center for Hellenic Studies, 1998.



- \_\_\_\_\_. **Odysseus in America: combat trauma and the trials of homecoming.** New York: Scribner, 2002.
- SKINNER, J. E. **The invention of Greek ethnography.** Oxford: Oxford University Press, 2011.
- STEINER, D. Diverting demons: ritual, poetic mockery and the Odysseus-Iros encounter. *CIAant*, v. 28, 2009, p. 71-100.
- \_\_\_\_\_. **Homer: *Odyssey*, Books XVII and XVIII.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- STEINRÜCK, M. **The suitors in the *Odyssey*: the clash between Homer and Archilochus.** New York: Peter Lang, 2008.
- THIEL, H. van **Homeri *Ilias*.** Hildesheim/Zürick/New York: Olms, 2010.
- WALSH, R. Who is the narrator?. *Poetics Today*, v. 18, 1997, p. 495-513.
- WERNER, C. Reputação e presságio na assembleia homérica: *poluphemos* em *Odisseia* 2, 150. *PhaoS*, v. 9, 29-52, 2009.
- \_\_\_\_\_. Afamada estória: 'Famigerado' (*Primeiras estórias*) e o canto IX da *Odisseia*. *Nuntius Antiquus*, v. 8, p. 29-50, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Nestor e a performance da tradição épica no canto 3 da *Odisseia*. *PhaoS*, v. 12, p. 101-27, 2012b.
- \_\_\_\_\_. A presença do ausente e a performance do *kléos* no canto I da *Odisseia*. In: BROSE, R. et al. (orgs.) **Oralidade, escrita e performance na antiguidade.** Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2013, p. 26-46.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. In: HOMERO. **Odisseia.** São Paulo: Cosac Naify, 2014a, p. 119-603.
- \_\_\_\_\_. O mundo dos heróis na poesia hexamétrica grega arcaica. *Romanitas*, v. 2, 2014b, p. 20-41.
- \_\_\_\_\_. **Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na *Odisseia* de Homero.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- WEST, M. L. ***Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati.*** Volumen 2 Callinus Mimnermus Semonides Solon Tyrtaeus Minora Adespota. 2a ed. Oxford: Clarendon, 1992.
- \_\_\_\_\_. **The east face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth.** Oxford: Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. **The making of the *Iliad*: disquisition and analytical commentary.** Oxford: Oxford University Press, 2011.
- WHEELER, G. Sing. Muse...: the introit from Homer to Apollonius. *CQ*, v. 52, 2002, p. 33-49.
- WHITMARSH, T. An I for an I: reading fictional autobiography. *Centopagine*, v. 3, p. 56-66, 2009.
- WYATT, W. F. The intermezzo of *Odyssey* 11 and the poets Homer and Odysseus. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, n. 27, 1989, p. 235-53.