



Fábio de Souza Lessa<sup>1</sup>

Vamos! Com alegres canções eduquemos o grosseirão!  
(EURÍPIDES, *O Cíclope*, vv. 491-493)

A epígrafe que selecionamos para iniciar o nosso texto não é de Homero. Ela é parte de uma das falas do personagem Corifeu que dialoga com Ulisses na peça *O Cíclope*, escrita pelo tragediógrafo ateniense Eurípides e que recupera para o século V a.C. parte do relato de Odisseu no Canto IX (v. 106-542) da *Odisseia* de Homero, descrevendo a presença do herói de Ítaca e de seus companheiros no interior da caverna do Cíclope Polifemo. Porém, a sua escolha se deveu ao fato dela sintetizar com clareza a nossa proposta de estudo. “Eduquemos o Grosseirão!” – *paideúsomen tòn apaídeuton* - talvez seja a expressão emblemática que melhor evidencia a forma como os helenos se viam e, principalmente, qual percepção tinham do *outro*. O grosseirão Polifemo é a alteridade máxima frente à cultura helênica. Logo, a nossa epígrafe nos remete às relações de identidades/nós e alteridades/outros, helenos e estrangeiros, conhecidos e desconhecidos, cultura e barbárie, e etnicidades.

Etnicidade e Homero ou mais precisamente etnicidade e Odisseu. Dois dos temas mais em voga nas reflexões historiográficas sobre a Antiguidade grega produzidas na passagem do século XX para o XXI. A título de exemplo podemos pensar em Jonathan M. Hall com, pelo menos, duas obras de referência sobre a questão da etnicidade grega: *Ethnic Identity in Greek Antiquity* publicada em 1997 e *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* de 2002. Ou ainda Thomas Harrison com *Greeks and Barbarians* cuja primeira edição data de 2002. Se retrocedermos a 1984 temos ainda o trabalho *L'Étranger dans la Grèce Antique* da francesa Marie-Françoise Baslez. Já sobre Homero essa enumeração é certamente mais ampla, porém vale ser destacada duas obras em especial: *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity* de Irad Malkin, publicado em 1998, e *The Return of Ulisses: A Cultural History of Homer's Odyssey* de Edith Hall editada em 2008. As últimas décadas nos ofereceram

Dossiê

<sup>1</sup>Professor Titular de História Antiga do Instituto de História (IH) e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ) e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.



muitos *retornos* ao Odisseu; a esse herói cuja característica mais marcante é o uso frequente da *métis*. Ela, segundo Detienne e Vernant, implica um conjunto complexo “... de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, ...” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 11). Normalmente, no imaginário cultural helênico, a *métis* aparece associada à natureza feminina e não a masculina.

Feitas as considerações acima, convém precisarmos o nosso objeto de estudo neste texto. Vamos relacionar a temática viagens – aqui em especial a viagem de retorno de Odisseu à Ítaca<sup>2</sup>, após a Guerra de Tróia (1250-40 a.C.) – às questões sobre etnicidade grega. Sendo mais específicos, iremos nos deter na passagem de Odisseu e seus companheiros pela ilha dos Cíclopes narrada por Homero na *Odisseia*, que possui a duração de dois dias; duas noites se passam entre a chegada e a partida dos helenos. Oporemos o *Nostoi*<sup>3</sup> de maior destaque – Odisseu – ao Cíclope Polifemo, sua alteridade. François Frontisi-Ducroux destaca que há muitas variedades de Cíclopes, mas todos são gigantes dotados de um único olho na frente. Porém, o mais selvagem dentre eles, Polifemo, filho de Poseidon, acolhe Odisseu e devora alguns dos seus companheiros (FRONTISI-DUCROUX, 2004, p. 46). Já o próprio Homero o caracteriza da seguinte forma<sup>4</sup>:

*Esse era o albergue de um sujeito gigantesco.  
Vivia isolado. Cuidava dos rebanhos.  
Sozinho. Afastado de todos, não respeitava lei.  
O monstro espalhava medo. Não lembrava em nada  
comedores de pão.  
(HOMERO, **Odisseia**, IX, vv. 187-91)<sup>5</sup>*

2 Com os gregos dos séculos IX e VIII viajando para longe da Grécia, Ítaca aumenta seu prestígio devido a sua localização privilegiada, na porta de entrada e saída para comerciantes que se identificavam com a longa travessia de Odisseu (MALKIN, 1998, p. 117).

3 *Nostoi* eram os heróis que retornaram da Guerra de Tróia. Tiveram importante função no processo da colonização grega. Segundo Malkin, a partir do século IX a.C., os gregos passaram a navegar, explorar e estabelecer contatos com povos amigos e colonizar regiões além da ilha de Ítaca. Todo o conhecimento sobre essas regiões era proveniente das experiências adquiridas e dos mitos, que tinham o papel de explicar aspectos étnicos, genealógicos além de providenciar um intermédio cultural entre os gregos e as populações nativas que também buscavam nos mitos uma percepção sobre suas próprias sociedades. Dentre os mitos aqueles relacionados aos *Nostoi* eram um dos tipos mais utilizados (MALKIN, 1998, p. 1).

4 Em Homero os Cíclopes eram selvagens e pastoris, vivendo em uma região distante sem governo e sem leis (HORNBLLOWER; SPAWFORORTH, 2003, p. 417).

5 Para as citações, utilizamos a tradução da *Odisseia* feita por Donaldo Schüller.



Não lembrar em nada comedores de pão significa não ser civilizado, ser um bárbaro. Dessa forma estaremos contrapondo a construção pelos gregos antigos das noções de civilidade *versus* barbárie. Vale lembrar, assim como o fez J. Gallego, que a figura do bárbaro aparece numa ideologia que justifica a superioridade dos gregos, especialmente dos atenienses, se pensarmos no Período Clássico (GALLEGO, 2001, p. 171-2).

Datadas comumente entre fins do século IX e começos do VIII a.C., as epopeias homéricas nos oferecem antigas tradições orais dos *aedos* e se caracterizam por mesclarem reminiscências da época micênica com realidades históricas do início do Período Arcaico grego, como o processo de colonização bastante presente na *Odisseia* (JACOB, 2008, p. 26), cuja temática pode ser sintetizada na conquista que os gregos fazem do mar, sendo Odisseu alçado à condição de herói desse processo de conquistas<sup>6</sup>. Na verdade, as obras de Homero são “o produto final de um processo de vários séculos de composição e transmissão oral de cantos compostos e conservados, em sua maior parte, sem a ajuda da escrita” (CARTLEDGE, 2009, p. 37).

No que concerne especificamente à *Odisseia*, François Hartog afirma que ela “não é nem uma geografia do Mediterrâneo, nem uma pesquisa etnográfica, nem a versificação e musicalização de instruções náuticas (fenícias ou outras), mas uma narrativa de viagem inteiramente voltada para o retorno, ansiosa por concluir-se” (HARTOG, 2004, p. 25). Tal visão também é compartilhada por Corvisier ao afirmar que a poesia homérica nos oferece a ocasião de narrar retornos de heróis, esses *Nostoi*, representando a *Odisseia* o único exemplo preservado desta forma de narrativa (CORVISIER, 2008, p. 42). A construção do espaço também pode ser vista como a temática recorrente nas epopeias de Homero, mas é na *Odisseia* e não na *Iliada*, que tal temática ganha maior complexidade (ALESSO, 2005, p. 8).

É pertinente pensarmos neste momento na justificativa que Malkin faz para a adoção do termo *retorno* usado no título de sua obra. Ele foi utilizado não somente de forma literal, mas também em termos da função do(s) *Nostoi* no mundo de exploração e colonização grega com os heróis articulando e mediando encontros culturais e étnicos. O autor destaca que “o *Nostoi* Odisseu

6 Mas, nenhuma síntese da *Odisseia* consegue ser mais completa do que a elaborada por Aristóteles, no século IV a.C. Na *Poética*, o filósofo destaca que:

*Um homem vagueou muitos anos por terras estranhas, sempre sob a vigilância [adversa] de Poseidon e solitário; entretanto, em casa, os pretendentes de sua mulher lhe consomem os bens e armam traições ao filho, mas, finalmente, regressa à pátria e, depois de se dar a reconhecer a algumas pessoas, assalta os adversários e enfim se salva, destruindo os inimigos. Eis o que próprio do assunto; tudo o mais são episódios (ARISTÓTELES. Poética. XVII, 1455b, 17-23).*



nunca pára de retornar, e a *Odisseia* repercute em histórias de retorno de todo o tipo”. Mas não podemos nos furtar à questão central de discussão do autor que é a correspondência dos itinerários realísticos para a experiência proto-colonial grega (MALKIN, 1998, p. 9). O aspecto protocolonial da epopeia evoca a situação de velejar e retornar mais do que velejar para se estabelecer no além-mar (MALKIN, 1998, p. 14); o que corresponderia ao que Hartog chama de uma viagem *ordinária*, aquela que pressupõe seguramente o retorno; “excedendo o instante, a viagem estende-se para um futuro que permite ao viajante contemplar-se, memorizar o que há para se ver e saborear o prazer de ver” (HARTOG, 2004, p. 27). O desejo de retorno de Odisseu fica evidente nos versos iniciais do Canto I da *Odisseia* (v. 11-14):

*Os outros, todos os que tinham escapado da tenebrosa  
ruína, estavam em casa – oíkoi -, salvos da guerra – pólemón – e do  
mar - thálassan,  
Mas Odisseu – nóstou -, embora desejasse o regresso e a mulher,  
vivia numa envolvente caverna, prisioneiro de Calipso,...*

Para Homero, o mar é um mundo sem limites, especialmente o oceano. É ainda um mundo hostil, infestado de monstros marinhos que devoram os homens (CORVISIER, 2008, p. 41). Para nós, o mar ganha o *status* de espaço do desconhecido, da alteridade. Mesmo temendo o mar, Odisseu quer possuí-lo no prazer, isto porque ele não resiste nunca à vontade de ver coisas estranhas, diferentes (BONARD, 2007, p. 62). Apesar de que o espaço marinho é para Odisseu perigoso, domínio de Poseidon que quer castigar aquele que cegou seu filho, Polifemo. O mar é ao mesmo tempo uno e diverso; coabitando nele muitos espaços, heterogêneos, que ele separa mais que reúne. Ele é carente de referências fixas e onde em cada ocasião há que abrir-se um novo passo. Assim sendo, “longe de ser um espaço organizado e regido por uma lógica cartográfica, este mundo marítimo se apresenta como uma justaposição de lugares inacessíveis, que nenhum itinerário consciente pode conectar” (JACOB, 2008, p. 37; HARTOG, 2004, p. 32 e 34). O mar pode ser ainda um mosaico de perigos e estranhezas que se sintetiza na figura monstruosa de Polifemo, filho do deus Poseidon, que obtém o poder sobre os mares (HOMERO, *Odisseia*, IX, v. 412 e 519; FASANO, 2004, p. 105).

Só Odisseu o percorre totalmente, porém, a sua interminável travessia é mais que um simples percurso de lugares próximos ou distantes, humanos ou não. Hartog destaca que “por ela e através dela, produz-se e traduz-se uma antropologia homérica ou grega...”. E essa antropologia homérica joga com espaços sucessivos de contato de nosso herói, recortado pela dinâmica das



categorias: espaço dos *homens comedores de pão*; espaço dos que estão longe; e, enfim, um espaço inumano, onde encontramos monstros e seres divinos; e pelo esforço de Odisseu em preservar o seu *status* de homem civilizado, a sua identidade (HARTOG, 2004, p. 32-33; JACOB, 2008, p. 43-44)<sup>7</sup>. Mais do que fundador da geografia grega, conforme Christian Jacob faz inicialmente menção, a *Odisseia* é um texto antropológico. É exatamente neste espaço aberto pelo retorno de Odisseu que se inscreverá a experiência do outro; e “o outro é sempre uma ameaça – e o outro extremo representa um extremo perigo” (HARTOG, 2004, p. 28; JACOB, 2008, p. 27). Os *outros* seriam todos aqueles que escapam aos traços fundamentais da vida civilizada que, para os helenos antigos, compreende às seguintes características:

1. a vida em cidades, regida por leis e regras que organizam a vida coletiva;
2. o trabalho da terra, que implica em relações com os deuses (através dos sacrifícios) e com os animais (para trabalhar a terra e/ou para caça);
3. um regime alimentar baseado na preparação do pão, do vinho, da carne cozida, consumida no marco ritual do sacrifício (JACOB, 2008, p. 43-44).

Odisseu luta constantemente para manter a sua identidade de *homem comedor de pão* frente à diversidade de realidades vistas e vivenciadas por ele no seu retorno à Ítaca. Essas interações do herói da *Odisseia* e de seus companheiros geram *estranhamentos*. E são exatamente esses *estranhamentos* que nos interessam, pois nos remetem ao conceito de etnicidade. O termo é derivado do grego *éthnos* estando o seu significado comumente vinculado a agrupamentos humanos com características próprias que vão diferenciá-los dos demais (MORAES, 2011, p. 2-3).

As traduções do termo *éthnos* apresentam certa unidade. A. Bailly, por exemplo, o traduz como “raça”, “povo”, “nação”, “tribo” (BAILLY, 2000, p. 581). Liddell & Scott acrescentam às traduções anteriores mais uma noção, a de “número de pessoas vivendo juntas”<sup>8</sup> (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 480). Já

7 Interessante destacarmos que “a *Odisseia* é um dos textos fundamentais da antropologia grega, na medida em que se coloca o *status* da identidade (como seguir sendo humano em outros espaços?) e projeta sobre povos ou seres que se encontram com Ulisses uma trama de elementos pertinentes que, por ausência ou inversão, fazem ressaltar a alteridade cultural” (JACOB, 2008, p. 44).

8 No dicionário coordenado por D. Malhadas, Maria Celeste C. Dezotti e Maria Helena de M. Neves, encontramos uma tradução próxima. *Éthnos* além de “grupo”, “nação”, “povo”, “raça”, é “uma multidão de pessoas que agem em conjunto” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, p. 13-14).



Pierre Chantraine traduz como “grupo mais ou menos permanente de indivíduos”, “pessoa estrangeira”, “bárbara” ou ainda “estrangeiro ao *gênos*, à família” (CHANTRAINE, 2009, p. 301). Tal tradução se aproxima mais de nosso objeto de estudo, pois visto por Odiseu e pelos helenos, Polifemo é exatamente um bárbaro, um estrangeiro ao *gênos* helênico<sup>9</sup>.

Podemos afirmar que as últimas décadas têm se dedicado à reflexão acerca das discussões sobre etnicidade. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart chamam a atenção para o fato de que para alguns autores “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86). Outros estudiosos a definem em termos de comportamentos, de representações ou de sentimentos associados à pertença, ou ainda em termos de um sistema cultural; sendo a cultura entendida como “simultaneamente um aspecto da interação concreta e o contexto de significação desta mesma interação...” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86 e 109-110).

Para Edward M. Anson, o conceito de etnia aparece associado à noção de percepção, isto porque, as semelhanças só adquirem importância se forem consideradas significativas pelos que estão em causa e reconhecidas por outras pessoas. E destaca cinco atributos significantes na percepção da etnia, a saber: 1. origem ancestral comum, 2. cultura similar, 3. religião compartilhada, 4. raça comum e, 5. linguagem similar (ANSON, 2009, p. 5). Segundo ainda Anson, a ferramenta mais referenciada de assimilação ou de exclusão entre os helenos foi a língua, inclusive o termo para não-gregos – *barbaroi* - foi aparentemente linguístico na origem (ANSON, 2009, p. 18). Não podemos deixar de concordar com J. Hall que a aparência física, a linguagem, a religião e a cultura não podem ser consideradas necessariamente critérios para a classificação étnica, até porque não são suficientes (HALL, 2005, p. 13).

Porém, o que julgamos necessário ressaltar é que a etnicidade implica sempre na organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles, sendo necessária que essa alteridade seja expressa e validada na interação social. Esta ideia é exatamente constatada por Jonathan Hall quando afirma que “a etnicidade depende de categorização, ou seja, da habilidade em dividir o mundo entre *nós* e *eles*” (HALL, 2001, p. 216). Este processo joga logicamente com a produção e transformação de fronteiras. Elas são sempre mais ou menos fluidas, moventes

9 No que se refere à questão do *ethnos* em Homero e a relação *ethnos* e *gênos*, ver: HALL, 2000, p. 35.



e permeáveis, sendo que a sua manutenção “baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 111, 152 e 158).

Comecemos a verticalizar a nossa reflexão acerca da fronteira existente entre Odisseu/Nós e Polifemo/Eles. Esta fronteira nos remete, de imediato, a uma segunda: aquela entre civilizado/prpropriamente humano e bárbaro/selvagem. Julgamos necessário enfatizar que em Homero encontramos pouco ou nenhum traço de estereótipos etnocêntricos e de depreciação de bárbaros<sup>10</sup> (CARTLEDGE, 1993, p. 38).

A descrição inicial dos Ciclopes feita por Odisseu, além de antecipar o que ele irá encontrar, atua no sentido de delinear com clareza essa fronteira a qual nos referimos. Vejamos:

*Continuamos a navegar de coração amargurado.  
A terra dos ciclopes, povo rude, sem lei, foi nosso  
porto imediato. Por depositarem a sorte em mãos  
celestes, não mexem um só dedo para plantar ou  
lavar. O solo produz sem cultivo nem semente  
trigo, cevada, videiras. Cachos carnudos vertem  
vinho. Zeus avança cheio de chuva. Eles não  
sabem de assembleias deliberativas nem leis. No  
cimo de altas montanhas, vivem em grandes  
grutas. Cada qual legisla sobre mulheres e filhos.  
Solidariedade de uns com outros não há.  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 105-115).*

As oposições entre helenos e Polifemo ficam evidentes na passagem. Os Cíclopes são um povo rude, sem lei, desconhecem a prática da agricultura, apesar de viverem num solo fértil (CORVISIER, 2008, p. 46) e de possuírem, graças à sorte dos deuses, trigo, cevada e videiras. Segundo o poeta, a ilha “fértil como é, seria produtiva em todas as estações” (HOMERO, *Odisseia*, v. 131 e 357-358). Eles ainda vivem em grandes grutas, não havendo solidariedade entre eles. Há nessa colocação dois dados claros de oposição: Os Ciclopes des-

<sup>10</sup> Quanto ao termo bárbaro, Alexandre Moraes destaca que “a etimologia do vocábulo *barbarophônôn* é costumeiramente discutida. Sugere-se, por exemplo, que o termo seja decorrente de uma onomatopéia de *bambaino*, “bater os dentes” e/ou “tremor de medo”, que teria gerado por sua vez o latim *balbutio*. Entretanto, parece mais plausível admitir que seja apenas uma representação de um gaguejar, visto que a repetição da primeira sílaba (*bar-bar*) soa mal em grego. Podes er que se tratasse de uma maneira jocosa de se referir àqueles cuja língua era radicalmente diferente do grego e que, por isso, gerava estranhamento”. Segundo ainda o autor, o termo **βα βα οθόνων** (*barbarophônôn*) aparece em Homero (*Iliada*, II, v. 867) para se referir aos Cários (MORAES, 2011, p. 11)



conhecem as noções de vida organizada em *oikos* e de *koinonía*, noções tão caras aos gregos antigos e à vida civilizada. Encontram-se ainda distanciados de princípios fundamentais da vida em *pólis* que são enunciados nas epopeias de Homero, a saber: a prática das decisões em assembleias e a deliberação baseada nas leis. E para os helenos a vida só tem sentido se for socializada; por isso, o estranhamento de Odisseu. Não se encontrando no mundo de forma isolada, o homem, segundo Hartog, se inscreve numa genealogia; isto é, ele “é membro de um *oikos* que é, ao mesmo tempo, uma residência, um sistema familiar e uma estrutura de poder; pertence a uma comunidade (*dêmos*, *pólis*, *ásty*)” (HARTOG, 2004, p. 34).

Entre os Cíclopes, os pastos com cabras em número infindo são encontrados, porém a população é escassa e eles, embora vivam junto do mar, desconhecem a arte de construir barcos; o que pode denotar a falta de interesse em sair da ilha, além de conhecer e se comunicar com outros povos. Ou como diz Homero, “... para firmar distantes laços fraternos” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 118-129).

Há um consenso de que o desejo de Odisseu é retornar o quanto antes para o mundo humano dos *comedores de pão*. Mas, como esse mundo pode ser caracterizado?

De acordo com Jacob, este mundo é estável, submetido à regras e definido por uma forma de vida predominantemente agrícola (JACOB, 2008, p. 38). Ao contrário, alguns dos espaços viajados pelo herói da *Odisseia*, como a ilha dos Cíclopes, apresenta-se como não cultivados, desprovidos de sociabilidade, isolado e sem limites determinados, sendo que os seres que povoam tais espaços comem o alimento dos deuses, interdito aos humanos: Polifemo devora vivos os companheiros de Odisseu e bebe o vinho sem adicionar a água. Logo, ele é um *galaktophágos*, não resistindo à atração da carne fresca e do vinho puro (HARTOG, 2004, p. 35-6).

Vejamos como Homero descreve Polifemo:

*Esse era o albergue de um sujeito  
gigantesco. Vivia isolado. Cuidava dos rebanhos.  
Sozinho. Afastado de todos, não respeitava lei.  
O monstro espalhava medo. Não lembrava em nada  
comedores de pão...  
Meu coração que não mente, dizia que enfrentaríamos  
um homem descomunal, um brutamontes, portento  
de maus bofes, sem rei nem lei.  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 187-191, vv. 213-215).*





Polifemo é caracterizado por Homero como um ser gigantesco e monstruoso, pastor de cabras, vivendo sozinho frente à vida em comunidade dos gregos, não respeitando leis e se alimentando de leite e queijos. Outro aspecto a ser novamente frisado é que o pão, na passagem acima, ganha destaque como signo de cultura e ao que tudo indica Polifemo não o conhece. Mas, as características mais fortes desse gigante monstruoso não aparecem nessa citação, entretanto é enunciada em seguida quando ele chega com seu rebanho em sua gruta e percebe a presença de Odisseu e seus companheiros: a antropofagia e o não cumprimento de regras de hospitalidade. Talvez o único traço de hospitalidade em Polifemo é quando ele, encantado com as delícias do vinho ofertado pelos helenos, pergunta a Odisseu o seu nome (HOMERO, *Odisseia*, IX, 355-6).

No que tange aos ritos de hospitalidade (*xenia*), podemos afirmar que “todo homem, qualquer que fosse sua condição social, tinha a obrigação de oferecer hospitalidade ao estrangeiro ou suplicante” (LIMA, 2010, p. 48) e que todo estrangeiro (*xénos*) poderia se tornar um hóspede (BASLEZ, 2008, p. 44). Porém, se no *Mundo de Ulisses* Moses I. Finley pode nos oferecer vários exemplos do cumprimento do ritual de hospitalidade na epopeia homérica (FINLEY, 1988, p. 116-118), o contato de Odisseu com Polifemo representa uma exceção, pois o Cíclope o ridiculariza no momento em que afirma que nada tem a ver com o Zeus Hospitaleiro e que eles - os Cíclopes - são mais fortes que Zeus (HOMERO, *Odisseia*, IX, 272-276). Tal situação ocorre após a seguinte fala de Odisseu:

*Suplicamos  
os favores devidos a quem viaja, como é costume  
entre pessoas civilizadas. Imploro-te que respeites  
os deuses. Pedimos proteção, Zeus, protetor nosso,  
espera que os estrangeiros sejam respeitados.  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 266-270).*

Podemos inferir que a fala de Odisseu está perfeitamente adequada ao contexto do próprio Período Arcaico, época na qual a hospitalidade<sup>11</sup> se institucionalizou e jogou um papel fundamental nas relações sócio-políticas (BASLEZ, 2008, p. 43). Entretanto, diferente do mundo humano, onde a recusa de

11 Alexandre Lima sistematiza as etapas do ritual de hospitalidade: “o anfitrião cumprimenta o estrangeiro (*xénos*), que poderá ser banhado por escravos; em seguida, o anfitrião oferece um banquete ao estrangeiro. Após o banquete, é permitido ao anfitrião fazer perguntas ao seu hóspede (Quem ele é? Qual a terra de seus ancestrais? Para onde ele está se dirigindo?); o anfitrião oferece abrigo ao hóspede; e, por fim, a entrega de presentes para o *xénos*, estabelecendo-se os laços de hospitalidade entre as duas famílias” (LIMA, 2010, p. 45-46).



receber um estrangeiro era concebida como uma impiedade (LIMA, 2010, p. 45), no não humano, geralmente, não se praticava a hospitalidade; isto é, não se acolhia bem o estrangeiro (HARTOG, 2004, p. 36).

Podemos considerar que o discurso de Odisseu busca estabelecer uma responsabilidade plural para a súplica, se desenvolvendo de acordo com os seguintes ritos (FASANO, 2004, p. 105): 1. apresentação do sujeito: Aqueus provenientes de Troia (IX, vv. 259-262); 2. pertença ao grupo de Agamenom e apelação à glória (IX, vv. 263-265); 3. estabelecimento da condição de suplicantes (IX, vv. 265-269) e 4. apelação a Zeus em sua dupla condição de protetor de suplicantes e *xéinios* (IX, vv. 270-271).

Fica evidente para nós que Polifemo não estava preocupado com códigos sociais, se é que os conhecia. O próprio Odisseu faz as seguintes indagações ao Polifemo: “Tua selvageria não tem limites? Quem neste vasto mundo desejará visitar-te conhecendo teus hábitos?” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 350-352). Tanto as regras de hospitalidade tão demarcadoras da identidade dos helenos antigos quanto o culto aos deuses são desprezados pelo Cíclope, que objetivamente afirma que “Nós, os Ciclopes, não temos receio de Zeus poderoso (...). Pelo respeito de Zeus, tão-somente, não te pouparia, nem a teus sócios ...” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 275-278).

Além do desrespeito a Zeus, algo grave para a cultura helênica, Polifemo já indica nos versos acima a sua intenção de não poupar Odisseu e seus companheiros. Pior do que não prestar os rituais de hospitalidade, é transformar em refeições os seus hóspedes (CORVISIER, 2008, p. 47). Polifemo comete esse ato, que para os gregos, é de barbárie. Vejamos:

*As garras do monstro desceram sobre dois dos meus  
como se fossem dois cuscos e os espatifou no chão.  
O encéfalo encharcou a terra. Cortando-os em  
pedaços, armou a comilança. Triturou-os como um  
leão. Enfiou na goela tripas e músculos. Lambuzou-se  
com o tutano dos ossos lascados. Espetáculo  
aterrorizante!  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 288-294).*

No total, foram seis companheiros de Odisseu devorados por Polifemo. E Odisseu, por tê-lo apresentado o vinho, teria o prêmio de ser devorado por último (HOMERO, *Odisseia*, IX, v. 369). Como já tivemos oportunidade de mencionar, Polifemo não é um comedor de pão; ele é um antropófago. De acordo com Jacob, este “é o grau máximo de selvageria e uma volta do ser



humano a um estágio animal”; isto é, a antropofagia é considerada como uma regressão à bestialidade (JACOB, 2008, p. 38 e 40; HALL, 2008, p. 91-92).

Se nos reportarmos à tipificação construída por F. Wolff para os sentidos da palavra *bárbaro*, a descrição do comportamento dos Cíclopes estaria mais condizente com o terceiro sentido, aquele que se supõe natural ou bestial, a uma violência vista como primitiva ou arcaica. Neste sentido, “a *barbarie* representa aqui a perda de qualquer sentimento humanitário (...), e parece, nesse caso, resultar da dessocialização e da desculturação” (WOLFF, 2004, p. 23)<sup>12</sup>.

Diante desse quadro de incivilidade de Polifemo, Odisseu e seus companheiros que restaram necessitavam deixar a salvos a caverna do Cíclope. Somente a *métis* de Odisseu poderá salvá-los, tendo em vista que Polifemo sempre ao deixar a caverna coloca uma imensa pedra na porta, um indício de sua força física frente aos helenos que não conseguem movê-la (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 240-243). Robert Aubreton ressalta que na *Odisseia* o herói Odisseu torna-se paciente, mas não perde nada de sua astúcia (AUBRETON, 1956, p. 178). É exatamente o uso da *métis* pelo personagem que irá salvá-los. A ideia de Odisseu é, após embriagar Polifemo (IX, 359-63), cegá-lo e, dessa forma, fugir da sua caverna. A astúcia da oferta do vinho ao Cíclope é exitosa, pois o produto é desconhecido dele, sendo um símbolo de civilização frente ao leite encontrado em abundância na caverna de Polifemo (ALVARO, 2002, p. 22).

Odisseu junto com os companheiros prepara um cajado usado pelo próprio Cíclope. Eles descascam o cajado, Odisseu faz uma ponta aguçada, o aquecem no fogo e o escondem de Polifemo (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 325-329). Homero descreve o momento em que o monstruoso Polifemo é cego enquanto dormia embriagado.

*Eles levantaram  
a lasca talhada de ponta ardente, firmaram-na no olho,  
e eu, pressionando de cima, a girei ...  
Ao vapor que subia da pupila ardiam as pálpebras.  
Sobrancelhas soçobram. O fogo fervia a raiz ocular...  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 382-385, 389-390).*

Polifemo desperta e seus gritos acordam os Cíclopes vizinhos. Estes indagam-no sobre o que teria acontecido e ele responde: “Camaradas, é Nulisseu!

---

12 É importante definirmos, ainda segundo Wolff, o conceito de cultura bárbara. De acordo com Wolff, “chamaremos de bárbara toda cultura que não disponha, em seu próprio cerne, de estruturas que lhe permitam admitir, assimilar ou reconhecer outra cultura – ou seja, a simples possibilidade de outra forma de humanidade” (WOLFF, 2004, p. 41).



Ninguém me agride, ninguém me mata” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 407-408). Seus pares, então, responderam: “Se ninguém te agride, seu Nulo, seus gritos são de louco (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 410-411). Também por astúcia, ao ser inquirido por Polifemo, Odisseu se diz chamar Ninguém<sup>13</sup> (HOMERO, *Odisseia*, IX, v. 366). Somente após ter conseguido retornar ao mar, ele revela ao Cíclope a sua verdadeira identidade. Ele sente a necessidade de *assinar* a sua *métis*: “... diga-lhe que a façanha é de Odisseu, o Arrasa-Fortalezas, filho de Laertes, morador de Ítaca” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 502-505).

Polifemo já cego; faltava a Odisseu e seus companheiros deixarem a caverna salvos. Mais uma vez é a *métis* do herói da *Odisseia* que salvará a todos. Segundo o próprio Odisseu, “muitos planos e enganos eu resolvia na mente, pois o que estava em jogo era a vida” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 421-423). A astúcia se constituiu em agrupar os carneiros de Polifemo de três em três, sendo que o do meio carregava um dos companheiros de Odisseu; enquanto este sai da caverna embaixo do carneiro mais robusto (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 426-436). Todos conseguem ultrapassar o limiar da caverna, pois Polifemo ao tocar os seus carneiros somente sentia a lã e, desse modo, permitia a saída de todos.

Vencer o monstruoso Polifemo é primordial para que Odisseu retorne à Ítaca e, cumpra assim, o seu propósito. É necessário tornar o monstro inofensivo e se utilizar dele próprio para a saída da gruta. É exatamente isso que a cegueira proporciona. Polifemo retira a pedra que prendia os helenos na gruta e, assim, permite a fuga. Para tal finalidade, Odisseu não utiliza somente a estaca de oliveira e o vinho, mas, principalmente, a palavra. É pela palavra que ele convence Polifemo a tomar o vinho, mesmo afirmando que “pouco lhe interessaram as minhas palavras” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 346-353). A palavra é a principal *métis* de Odisseu e o singulariza na sua condição de herói.

A título de conclusão, podemos recorrer a uma interessante síntese da temática da *Odisseia* feita por F. Hartog. Segundo ele:

*Antropologia poética, a ‘Odisseia’ se encontra na base da visão que os gregos tiveram de si mesmos. Ela forneceu, não abstratamente, mas através de uma narrativa de aventuras, um enquadramento, um paradigma de longuíssima duração (...) para ver-se e dizer-se o mundo, para percorrê-lo e representá-lo, para ‘habitá-lo’ e dele fazer um mundo ‘humano’, isto é: grego (HARTOG, 2004, p. 37).*

13 Ver: ALESSO, 2005, p. 25-26.



Esse mundo humano, que é essencialmente grego, é confrontado por Homero com os Cíclopes, dentre outros personagens não humanos. O poeta constrói pela oposição a própria identidade helênica, e neste sentido, as questões mais atuais acerca do conceito de etnicidade ganham destaque na *Odisseia*. Mais do que uma antropologia grega ou um mapa de colonização arcaica, a *Odisseia* é um discurso sobre identidades e alteridades, que pode ser evidenciado na luta travada por Odisseu para manter sempre a distância entre o humano e o animal. O mundo de Polifemo se confronta com o de Odisseu; certamente o novo mundo das *póleis*.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Escrita*

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

EURÍPIDES. *O Cíclope*. Trad. Junito S. Brandão. In: *Teatro Grego*. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, s/d.

EURIPIDES. *Cyclops*. Trad. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

### *Bibliografia*

ALESSO, M. *Odisea Homero: Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2005.

ALVARO, M.T.M. El episodio de Polifemo en la Odisea de Homero, un intento de interpretación. *Estudios Clasicos*, 122, 2002, p. 17-26.

ANSON, E. M. *Greek Ethnicity and the Greek Language*.

AUBRETON, R. *Introdução a Homero*. São Paulo: DIFEL, 1959.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.

BASLEZ, M-F. *L'Étranger dans la Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

BONNARD, A. *A Civilização Grega*. Lisboa: Edições 70, 2007.

CARTLEDGE, P. *Los Griegos*. Barcelona: Crítica, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Greeks*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.

CORVISIER, J-N. *Les Grecs et la Mer*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: As astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

FASANO, G.Z. *Odisea: Discurso y Narrativa*. La Plata: EDULP, 2004.

FINLEY, M. I. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.



FRONTISI-DUCROUX, F. *L'ABCdaire de la Mythologie*. Paris: Flammarion, 2004.

GALLEGO, J. En los Márgenes de la Igualdad. Figuras del Barbaro em la Atenas Democrática. In: BARJA, P.L.; MORILLO, S.R. (Ed.). **Fronteras e Identidad en el Mundo Griego Antiguo**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2001, p. 157-177.

HALL, E. **The Return of Ulysses: A cultural history of Homer's Odyssey**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.

HALL, J.M. Quem eram os gregos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 11, 2001, p. 213-25,

\_\_\_\_\_. **Hellenicity: Between ethnicity and culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ethnic Identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (1997).

HARTOG, F. **Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

HARRISON, Th. **Greeks and Barbarians**. New York: Routledge, 2002.

HORNBLOWER, S; SPAWFORORTH, A. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2003

JACOB, Ch. **Geografía y etnografía en la Grecia antigua**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIMA, A. C. C. **Ritos e Festas em Corinto Arcaica**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M. **Dicionário Grego-Português**. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006, 5 vol.

MALKIN, I. **The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity**. Berkeley: University of California Press, 1998.

MORAES, A.S. **Etnicidade na Odisseia de Homero: O caso de Polifemo**. 2011 (Circulação restrita).

POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

WOLFF, F. Quem é bárbaro? In: NOVAES, A. (org.). **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 19-43.