

VOLUME 5  
NÚMERO 1  
2019

ISSN: 1518-2541



# HÉLADE

## ETNICIDADE E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES NO MUNDO DE HOMERO



**HÉLADE**

VOLUME 5, NÚMERO 1 - JUNHO DE 2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)**  
**INSTITUTO DE HISTÓRIA (IHT)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)**  
**NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)**

**REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541**

Ano 5, Volume 1 - Número 1

Junho de 2019

**EDITORES**

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)  
Prof. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)  
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)  
Prof. Dra. Talita Nunes Silva Gonçalves (UFF)

**ASSISTENTES DE EDIÇÃO**

Prof. Thaís Rodrigues dos Santos (UFF)  
Prof. Geovani dos Santos Canuto (UFF)  
Prof. Ms. Beatriz Moreira da Costa (UFF)

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dra. Ana Lúvia Bomfim Vieira (UEMA)  
Prof. Dra. Monica Selvatici (UEL)  
Prof. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)  
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)  
Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)  
Prof. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)  
Prof. Dr. Fábio Favarsani (UFOP)  
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)  
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)  
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)

**CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)  
Prof. Dr. Antonio Brancaglion Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)  
Prof. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)  
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)  
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)  
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Prof. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)  
Prof. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)  
Prof. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
Prof. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)  
Prof. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)  
Prof. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)  
Prof. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)  
Prof. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)  
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)  
Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
Prof. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos autores.

*Indexadores:*



**periodicos.**

**latindex**

AWOL - THE ANCIENT WORLD  
ONLINE

ISSN 2150-2431

# SUMÁRIO



## EDITORIAL

HÁ UMA IDENTIDADE ÉTNICA EM HOMERO? ..... p. 5  
*Alexandre Santos de Moraes*

## DOSSIÊ: ETNICIDADE E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES NO MUNDO DE HOMERO

HISTÓRIA E ETNICIDADE: HOMERO À VIZINHANÇA  
DO PAN-HELENISMO ..... p. 12  
*Alexandre Santos de Moraes*

LOS COMIENZOS DE LA IDENTIDAD COLECTIVA HELÉNICA ..... p. 37  
*Emilio Crespo*

EM TEMPO DE GUERRA E DE CONFRONTO A NOÇÃO  
DO 'OUTRO' NA *ILÍADA* ..... p. 56  
*Maria de Fátima Silva*

O DISCURSO ÉTNICO ACERCA DOS TROIANOS NA *ILÍADA*:  
UM ESTUDO DE CASO DE PÁRIS-ALEXANDRE ..... p. 88  
*Renata Cardoso de Sousa*

EGIPTO, FENICIA, CRETA: TRES ESPACIOS-CLAVE PARA EL  
DISCURSO ETNOGRÁFICO EN *ODISEA* ..... p. 115  
*Graciela C. Zecchin de Fasano*

O DISCURSO ETNOGRÁFICO E AS VOZES NARRATIVAS NA *ODISSEIA* ..... p. 131  
*Christian Werner*

OS RESIDENTES DA VIA NEGATIVA: OS CÍCLOPES DE HOMERO  
E OS TUPINAMBÁS ..... p. 150  
*Ioannis Petropoulos*

VIAGENS E ETNICIDADE EM HOMERO: ODISSEU E O CICLOPE ..... p. 164  
*Fábio de Souza Lessa*

TELÉMACO Y LA EXPERIENCIA HUMANA: TOMAR LA  
PALABRA EN EL NOMBRE DEL PADRE. UNA LECTURA POLÍTICA  
DEL INICIO DE *ODISEA* ..... p. 178  
*María Cecilia Colombani*

O CONTEXTO FUNERÁRIO HOMÉRICO: AQUILES E SUAS AÇÕES  
MÁS (*KAKĀ ĒRGA*) ..... p. 206  
*Bruna Moraes da Silva*

ENTREVISTA: PAULINE SCHMITT-PANTEL ..... p. 229  
NORMAS DE PUBLICAÇÃO ..... p. 236



## HÁ UMA IDENTIDADE ÉTNICA EM HOMERO?

Alexandre Santos de Moraes<sup>1</sup>

“Quem foram os gregos?” é uma pergunta irrespondível. Ainda na Antiguidade não foram poucos os que tentaram respondê-la, e a indagação continuou sendo feita nos séculos seguintes sem que uma conclusão pudesse dar fim a um tema tão longamente examinado. Entre mudanças e permanências, os séculos de história interditam qualquer traço unitário capaz de caracterizar o “ser grego”. Mais do que isso, se considerarmos apenas o mundo das *póleis* e se confiarmos nos cálculos apresentados por Mogens Herman Hansen<sup>2</sup>, existiram pelo menos 1.500 cidades-Estado. De norte a sul, no continente e nas dezenas de ilhas, da Ásia Menor à Península Itálica, a variedade de contatos e particularidades regionais é outro elemento complicador para dar ao problema uma solução que não abra espaço para diversos questionamentos.

A partir do século V a.C., os gregos poderiam persistir com dificuldades para responder quem eram, mas a certeza de quem *não eram* parecia bem mais clara. A imagem do bárbaro se consolida com o advento da resistência aos persas e é especialmente difundida a partir da pena dos atenienses. Não se trata, certamente, de uma simples percepção das diferenças culturais, mesmo porque a cultura, abordada para além da superfície, desvela não apenas a assunção de que não somos iguais a outras pessoas e grupos, mas que essa diferença produz, é produzida e reproduzida por uma série de implicações que vão muito além da percepção de quem não somos.

---

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ). E-mail: asmoraes@gmail.com.

2 HANSEN, M. *Polis - an introduction to the ancient greek city-state*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 1.



A emergência das representações sociais dos *bárbaros* é francamente tomada como paradigma para pensar as noções de *eu* e *outro* a partir do ponto de vista dos gregos. Não sem razão, a consolidação da barbárie se dá no momento em que Atenas não apenas goza de influência política e econômica sem precedentes, abalada apenas com o início da Guerra do Peloponeso (431 a.C.). Entretanto, ainda que o século V a.C. tenha se tornado referencial para os estudos sobre a etnicidade, ele não representa o único momento em que o *outro* se tornou objeto de reflexão para a definição do *ser grego*. A documentação anterior ao Período Clássico é absolutamente rica em referências que ajudam a pensar esse problema, e a *Iliada* e a *Odisseia* representam certamente um dos maiores (ou o maior, arrisco dizer) acervo de questões que podem ser exploradas para refletir sobre a história das alteridades nesse “mundo grego”.

Os artigos que compõem esse dossiê exploram o tema da etnicidade e/ou da formação das identidades a partir da *Iliada* e da *Odisseia*. As escolhas particulares dão ao leitor um indicativo da amplitude do problema e da riqueza de um debate pautado por várias convergências e outras tantas divergências. Portanto, os trabalhos que compõem esse número da *Hélade* são marcados pela interdisciplinaridade, pela pluralidade de ideias, pela variedade de abordagens e pela diversidade teórico-metodológica. No entanto, nada disso interditou a incrível coesão construída em torno do objetivo geral que motivou a organização do volume.

Na abertura do dossiê, busco analisar os intensos debates que opõem estudiosos em torno da relação entre Homero e o ideário Pan-helênico. O artigo intitulado *História e Etnicidade: Homero à vizinhança do Pan-helenismo*, após uma breve exposição do conceito de etnicidade e sua particular utilização no âmbito da História da Grécia Antiga, discute algumas divergências bastante frequentes quando se busca refletir sobre o lugar que a *Iliada* e a *Odisseia* ocuparam no marco da formação das identidades helênicas. Observo que, por um lado, os épicos podem ser entendidos como uma narrativa capaz de expressar uma noção de *helenicidade*, dialogando com as transformações que caracterizaram a formação do mundo Pan-helênico; por outro lado, diversos analistas, muitas vezes em evidente discordância, tendem a situá-los no limite que distingue as sociedades pré-helênicas daquelas que vieram a se formar no decurso do Período Arcaico.

No segundo artigo, intitulado *Los comienzos de la identidad colectiva helênica*, Emilio Crespo dedica sua atenção à *Iliada* com vistas a reconhecer em seus versos, particularmente na célebre oposição entre aqueus e troianos, os primeiros indícios de uma identidade coletiva helênica. O autor parte do pressuposto de que as identidades coletivas exigem longo período de construção, e



que a experiência do Período Clássico pode ser investigada como um processo de criação que remonta aos poemas homéricos. Assim, através da análise dos nomes coletivos, antropônimos, epítetos, topônimos e outros indicativos, Crespo defende que o início da construção identitária helênica é perceptível na segunda metade do século VIII a.C., época provável da composição da *Iliada*, ainda que em bases culturais diferentes daquelas em que repousou o helenismo do século IV a.C..

O terceiro artigo, *Em tempo de guerra e de confronto a noção do 'outro' na Iliada*, também se dedica a essa temática. Maria de Fátima Silva reconhece na *Iliada* a referência mais antiga da oposição entre europeus e asiáticos que perdurou no Período Clássico. Para a autora, a noção de 'outro' na *Iliada* já está assente em um conjunto de critérios que viriam a ser retomados com outro fôlego, na época clássica, para a definição de quadro equivalente. A análise das características dessas alteridades é feita através das representações da cidade de Príamo, seu povo e seus aliados. A autora demonstra que Ílion não apenas possui características geográficas, topográficas e urbanísticas peculiares, mas que estas peculiaridades são decisivas para a compreensão do comportamento dos troianos. Desta forma, os requintes orientais, as joias do palácio e o luxo da vida cotidiana são características marcadamente presentes no mundo asiático e associadas aos troianos, ainda que seja necessário analisá-las cautelosamente porque muitas delas também se fazem presente na vida dos gregos.

Obviamente, e ainda com base na *Iliada*, é preciso reconhecer que o universo de referências de que Homero se utiliza para a construção de seus personagens é bastante amplo. Ainda que a maioria deles – talvez todos – faça parte de um menos grupo social, é certo que as particularidades das caracterizações permitem aprofundar as análises e reconhecer formas bastante peculiares de tratamento das diferenças étnicas. No quarto capítulo, *O discurso étnico acerca dos troianos na Iliada: um estudo de caso de Páris-Alexandre*, Renata Cardoso de Sousa explora precisamente as representações do príncipe troiano que desencadeou o conflito em Tróia após raptar Helena. Através de epítetos, qualificativos a ele atribuídos, discursos enunciados, comportamento em batalha e demais símbolos diacríticos utilizados na formulação narrativa de seu *ethos* heroico, a autora procura identificá-lo como uma das sínteses que distinguem aqueus e troianos.

O tema do discurso etnográfico é abordado no quinto artigo, assinado por Graciela C. Zecchin de Fasano. Em *Egipto, Fenícia, Creta: tres espacios-clave para el discurso etnográfico en Odisea*, a autora entende que o vocábulo *ethnos*, a despeito da amplitude de grupos que tendia a abarcar, estabelece a necessidade de se compreender certa similaridade e convivência temporais. Partido desse



pressuposto, observa-se que a *Odisseia* oferece uma representação particular dos territórios pelos quais seu protagonista transita, convertendo-os em excelente instrumento de estudo e interpretação como espaços de um relato etnográfico, cuja tipologia discursiva sugere problemáticas ficcionais absolutamente originais. Nesse sentido, o tema dos olhares sobre o estrangeiro é pensado a partir de três espaços-chave, quais sejam, Egito, Fenícia e Creta. A variação das caracterizações sugere uma diversidade ímpar de olhares, envolvidos pela atmosfera do exotismo, dos perigos, dos maus hábitos e mesmo de juízos de valor absolutamente estratégicos para pensar a dinâmica das alteridades e da formação das identidades.

Em seguida, Christian Werner igualmente se aproxima da questão das etnografias a partir do exame dos discursos de Menelau e de Homero no canto IV da *Odisseia*, que mencionam a viagem do herói ao norte da África, e da forma como Homero, de um lado, introduz a narrativa dos feácios (VI) e, de outro, Odisseu, o episódio dos lotófagos e o dos ciclopes (IX). Em *Discurso etnográfico e as vozes narrativas na Odisseia*, o autor explora nesse poema épico a tradição dos *nostoi* (“mitos de retorno”) e analisa alguns elementos e funções possíveis do discurso etnográfico, que, colocado de lado na *Ilíada*, embora não componha a matéria central da *Odisseia*, tornou-se uma de suas marcas distintas no processo histórico da recepção do poema.

O sétimo trabalho, intitulado *Os Residentes da Via Negativa: os ciclopes de Homero e os Tupinambás*, se dedica a um exercício comparativo que relaciona as etnografias antigas e modernas a partir de um traço de semelhança que Ioannis Petropoulos reconhece como marca distintiva de tais discursos: o fato de se desenvolverem a partir da negação e da antítese. Nesse sentido, a monstrosidade dos Ciclopes é entendida como o símbolo de um mundo pré-civilizado que se mostra reticente em relação aos pressupostos básicos da vida em sociedade, como o comércio, a agricultura, as instituições cívicas e práticas religiosas compartilhadas. Essas formações discursivas a respeito do “outro” pré-civilizado também são discerníveis nas etnografias do século XVI acerca dos nativos do “Novo Mundo”, particularmente os indígenas considerados “canibais” que ocupavam as regiões costeiras do Brasil da época. Petropoulos não apenas reconhece características comuns em discursos distintos, mas busca estabelecer relações e contrastes entre eles.

O episódio de Polifemo representa, no âmbito das epopeias homéricas, o epítome do estranhamento em relação aos costumes cultivados pelas aristocracias que os poetas cantavam. No artigo *Viagens e etnicidade em Homero: Odisseu e o Cíclope*, de Fábio de Souza Lessa, analisa esse discurso que irrompeu os limites do recitado aédico e foi inúmeras vezes recuperado ao longo da



História para discorrer sobre os costumes insólitos dos estrangeiros. O estudo do relato de Odisseu no Canto IX da *Odisseia*, isto é, da descrição de seu contato com o Cíclope Polifemo, converte-se no fio condutor para a reflexão acerca das construções gregas sobre os *nós* e os *outros*. O autor observa que o Cíclope se constituirá em alteridade máxima frente aos helenos. Através do gigante de um único olho na frente, os helenos revelavam, por oposição, os traços fundamentais de sua cultura.

Decerto que a distinção entre o *eu* e o *outro* é um dos fundamentos para a construção das identidades e para a consolidação das fronteiras étnicas, mas ainda que a alteridade represente, tanto por analogia quanto por contraste, um *topos* privilegiado de observação, é inegável que os poemas homéricos desvelam para os pesquisadores um incrível esforço de reflexão sobre o *si mesmo*, quiçá apresentando uma profunda dimensão instrutiva, pedagógica, assente na vigilância atenta das condutas esperadas dos membros do grupo. É precisamente essa preocupação que orienta as reflexões que María Cecilia Colombani nos apresenta no artigo *Telêmaco y la experiencia humana: tomar la palabra en el nombre del padre. Una lectura política del inicio de Odisea*. De um ponto de vista antropológico, a autora analisa as transformações subjetivas por que passa o jovem filho de Odisseu e o processo de amadurecimento que experimenta ao longo do épico, em particular em função da ação pedagógica e orientadora de Atena. Desta forma, a formação da identidade de Telêmaco é duplamente assinalada no transcurso de suas relações com os homens e na fronteira que distingue os mortais dos deuses imortais.

O décimo artigo, intitulado *O contexto funerário homérico: Aquiles e suas ações más (Kakà Êrga)*, de Bruna Moraes da Silva, também se dedica ao problema da vigilância acerca dos próprios atos e sua relação com a formação das identidades. Nesse caso, porém, o valor *paidêutico* é pensado a partir dos códigos de conduta de Aquiles, partindo do pressuposto de que Homero não punha em evidência apenas as ações consideradas dignas de um *aristoi*, mas também exemplos a *não serem seguidos*, isto é, as transgressões realizadas até mesmo por personagens tidos como grandes heróis. À vista disso, a autora propõe analisar a maneira pela qual os *aedos* expuseram em suas obras, especialmente na *Ilíada*, as normas a serem seguidas pelos vivos diante dos mortos, dando destaque à análise das transgressões notáveis a partir da ruptura com as regras estabelecidas em um mesmo meio social.

É preciso agradecer os autores que puderam participar desse projeto e investiram os resultados de sua pesquisa para compor este volume. Acredito que a qualidade inequívoca dos trabalhos fará com que o dossiê seja recebido com entusiasmo por todos aqueles que estudam as controvérsias inúmeras

legadas pelo *aedo* cego de Quios, por quem se interessa pelo tema da etnicidade e da formação das identidades e, num sentido mais amplo, por todos que reconhecem nos gregos antigos um espaço privilegiado para a reflexão de nossa história e vida em sociedade.



*DOSSIÊ:*  
ETNICIDADE E FORMAÇÃO  
DE IDENTIDADES NO  
MUNDO DE HOMERO

*ALEXANDRE SANTOS DE MORAES (ORG.).*



Alexandre Santos de Moraes<sup>1</sup>

O Pan-helenismo<sup>2</sup> ocupa uma posição central para a maioria dos pesquisadores que se dedicam a pensar a etnicidade grega. Há que se reconhecer as razões para essa ênfase. No século V a.C., à leste, a Hélade resistia ao poderoso projeto expansionista do Império Persa; à oeste, travava batalhas contra os etruscos, cartagineses e outros povos da Península Itálica. Admite-se frequentemente que esses eventos, ainda que não tenham necessariamente inventado, ajudaram a consolidar o ideário pan-helênico e deram uma robustez inédita à noção de “ser grego” por oposição ao “ser bárbaro”. Escusado lembrar que ao longo da história o termo *bárbaro* irrompeu as fronteiras da Hélade para consolidar sua presença na maior parte das sociedades, antigas e modernas, em especial no Ocidente. Ele está sempre por aí, mas vez por outra reaparece com mais vigor em estudos acadêmicos, nas páginas da imprensa e mesmo nas conversas cotidianas, atuando como o epítome do grotesco, da diferença, da irracionalidade, enfim, do oposto ao *ser civilizado*<sup>3</sup>.

Nos discursos antigos, não há como ignorar o emblemático sonho da rainha Atossa que Êsquilo apresentou ao público ateniense na tragédia *Os Persas*. A esposa do falecido rei Dario previu a queda de seu filho Xerxes quando ele tentava domar a Hélade, representada em seu devaneio onírico por uma

---

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ).

2 Neste artigo, entendo o Pan-helenismo como um discurso político capaz de prover uma sensação pertencimento às comunidades de língua grega, baseado em critérios simultaneamente culturais e políticos de caráter aglutinador e que atuou na produção e reprodução da identidade helênica. Nesse sentido, estou de acordo com a abordagem de Lynette Mitchell (2007, p. 19-20), para quem “uma das funções do Pan-helenismo foi colmatar e obscurecer a diferença entre as unidades e os desajustes tanto culturais quanto políticos no mundo grego. Outra função foi explorar o vazio criado pela disparidade cultural, ou pelo menos as supostas diferenças culturais, negociando assim os limites da diferença”.

3 Sobre a questão, além do bem conhecido livro de Roger-Pol Droit, *Généalogie des barbares* (2007), vale consultar outras referências oportunamente indicadas por Tvetan Todorov (2010, p. 23-65) em seu livro que discute as dissensões modernas entre Ocidente e Oriente. Aliás, neste trabalho o autor também reserva espaço para refletir historicamente sobre o “perfil do bárbaro”, e, obviamente, faz o recuo habitual à Grécia Antiga.

mulher que vestia trajes dóricos e que se recusava a aceitar as rédeas que o rei lançava sobre ela (ÉSQUILO, *Os Persas*, vv. 176-214). A autonomia e liberdade das *pólis* figurava então como um marcador identitário de altíssimo valor. A questão era insistentemente retomada nos discursos de oradores, no palco dos teatros trágico e cômico, na pena dos historiadores, em cenas figurativas nas cerâmicas e nos mais diversos espaços de interlocução disponíveis ao longo do Período Clássico (séc. V ao IV a.C.).

Os apelos narrativos presentes na documentação textual e na cultura material estimulam os debates historiográficos sobre o Pan-helenismo, que são tão ricos quanto polêmicos. Nesse cenário, a problemática particular de que me ocupo tem a ver com a posição atribuída aos poemas homéricos. Estaria esse sentimento de pertença à Hélade presente, ainda que de modo germinal, na *Iliada* e a *Odisséia*? As narrativas seriam referências adequadas para refletir sobre algum aspecto do Pan-helenismo? Exploro nesse artigo esses e outros problemas pontuais através de uma discussão sobre como Homero tem sido interpretado em estudos sobre a etnicidade.

## ETNICIDADE ENTRE MODERNOS E ANTIGOS

O conceito de etnicidade tem sido exaustivamente explorado desde sua adoção nas ciências sociais anglo-saxônicas a partir da década de 1970<sup>4</sup>. De início, tratou-se de um desenvolvimento da noção de *identidade*, amplamente debatida a partir da década de 1950 e marcadamente polissêmica, em especial quando associada à noção tanto complementar quanto antitética de *alteridade*. No mais, diferentemente do conceito de identidade, que se presta a análises tanto de grupos quanto de indivíduos (evocando, neste caso, o étimo *id*, que se tornou célebre pela psicanálise freudiana), o de etnicidade se associa necessariamente à pertença a um grupo, variando em função do tipo de vínculo capaz de assegurar essa sensação de pertencimento.

Considerando o fundamento do vínculo, duas tendências principais resistem a tentativas conciliatórias, ainda que elas existam. Por um lado, no âmbito da perspectiva conhecida como *primordialista*, arroga-se que a pertença

---

4 Remeto-me, nesse momento, às conclusões de Philippe Poutignat e Jocelyn Streiff-Fenart (2001, p. 21). A despeito da utilização comprovada a partir da década de 1940, somente a partir de 1970 irá recrudescer sua presença, especialmente após o lançamento da revista *Ethnicity* (1974). Os autores recordam, inclusive, a adoção tardia do conceito no meio acadêmico francês, situada especificamente em 1981 quando da mesa-redonda organizada por Françoise Morin na Associação Francesa dos Antropólogos.



ao grupo étnico depende de traços primordiais<sup>5</sup>, por vezes biologicamente justificados e utilizados como operadores para explicar a hipotética coesão de algum grupo social. O corpo é frequentemente visto como o lugar em que tais operadores se tornam mais explícitos, mas costumes, tradições e uma história comum não são necessariamente desprezados. O aspecto geral, conforme Bromley (1974, p. 61) defendeu, é que a expressão étnica é tão resistente que persiste ao longo de gerações e através de uma variedade de formas sociais. Nesse caso, a pertença ao grupo étnico tende a ser vista como um dado essencial, sendo frequentemente admitida como *involuntária*. As análises enfatizam as relações *intraétnicas*<sup>6</sup>, pois como um dado primordial, o grupo se produz e reproduz com base em seus próprios dispositivos, e não através da relação com outros grupos.

Por outro lado, a maior parte dos analistas tende a recusar essa perspectiva e defender que o grupo étnico é caracterizado, sobretudo, pela *pertença voluntária* dos membros que o integram. Sob esse ponto de vista, a variedade de abordagens é vertiginosa. Certos autores defendem, por exemplo, que a etnicidade é uma estratégia parcialmente controlada por alguns grupos com vistas a exercer influência política e econômica<sup>7</sup> ou, para outros, racionalmente escolhida, como defendeu Banton (1983), fortemente amparado pelo Individualismo Metodológico de Max Weber. No entanto, a ênfase recai muitas vezes sobre as trocas culturais capazes de definir diferenças étnicas, como Lee Drummond (1980, p. 352-374) observou em estudo sobre a Guiana no qual enfatizava os símbolos de distintividade que permitiam identificar, em *si mesmos* e nos *outros*, tais diferenças. Sublinha-se, sobretudo, que os processos de identificação, formação e construção de grupos étnicos são percebidos a partir de relações dialéticas, de tal feita que as interações sociais concorrem diretamente para a promoção de sensações de pertencimento, que podem ser reivindicadas pelo grupo a despeito da existência pregressa de formas de classificação<sup>8</sup>.

5 Admite-se frequentemente que o termo *primordial* teria sido cunhado por Edward Shils (1957, p. 131) em uma discussão sobre Teoria Social publicada no *The British Journal of Sociology*.

6 Sobre o tema, consultar os trabalhos de Marcus Banks (1996) e Michael Banton (1983). As relações interétnicas também ocupam as preocupações de uma perspectiva sociobiológica que, no caso de Pierre Van den Berghee, tem preclara influência do paradigma neodarwinista. De acordo com este autor, as sociedades humanas estabelecem vínculos semelhantes àqueles observáveis em outras sociedades animais, calcadas nos interesses próprios de seus membros individuais que podem ser avaliados em termos de “sucesso reprodutivo” (VAN DEN BERGUE, 1981, p. 11).

7 Como, por exemplo, nos trabalhos de A. Cohen (1974) e de Glazer & Montnihan (1975).

8 Acerca de trabalhos que privilegiam o paradigma interacionista, poder-se-ia citar as pesquisas de Lyman & Douglass (1972, p. 344-365), Mitchell (1956), Berreman (1975, p. 71-105), dentre muitos outros.



Nesse cenário, os estudos do antropólogo alemão Fredrik Barth repercutiram intensamente no meio acadêmico. Sua principal contribuição foi, sem dúvida, o conceito de *fronteiras étnicas*. Barth parte de dois princípios basilares:

“Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, essas distinções são mantidas [...] em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de *status* étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos” (BARTH, 2000, p. 26).

A leitura do clássico *Os grupos étnicos e suas fronteiras* sugere que o termo central, *fronteira*, é tomado simultaneamente em um sentido material, relativo ao espaço, e metafórico, nos termos de uma acepção relativa à forma com que as diferenças culturais são mobilizadas pelos grupos. A fronteira também é vista sob seu duplo aspecto: ao mesmo tempo em que estabelece uma rotura, é um ponto de contato. Não há, portanto, a defesa da fronteira como a demarcação que promove uma indiferença hostil entre dois grupos, mas aquilo que sustenta a existência de grupos através de diferenças classificatórias, admitidas pelo autor como “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios agentes [grifo meu]” (BARTH, 2000, p. 27). Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart observam oportunamente que o pensamento de Barth parece conciliar duas abordagens: a primeira é marcadamente interacionista, sugestiva a partir de referências ocasionais a Goffman, ao passo que a segunda privilegia a ação individual, numa aproximação ao pensamento weberiano. Apesar disso, os autores ressaltam que a riqueza e a complexidade de suas análises do fenômeno étnico tornam-no um autor de difícil classificação (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 113). No mais, concordo que o principal mérito de Barth, conforme observou Ciro F. Cardoso, foi perceber

“que a fronteira étnica depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto. Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado, tomado como critério” (CARDOSO, 2005, p. 186).



Essas e outras questões são decisivas para a análise dos grupos étnicos na Antiguidade e ficam evidentes, mesmo quando não declaradas, nas opções teóricas dos autores. Aliás, a influência de teorias modernas para a reflexão da etnicidade nas sociedades antigas acompanha a constatação, na maioria das vezes expostas nos capítulos introdutórios, de que os conflitos étnicos do mundo moderno ensejam a convocatória para que as sociedades de um passado mais remoto atuem como espaço de reflexão para os dilemas e conflitos do presente.<sup>9</sup>

O livro *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997), de Jonathan M. Hall, teve impacto significativo nas pesquisas sobre a etnicidade helênica. Em termos teóricos, aproxima-se do pensamento de Max Weber. Após uma crítica sucinta a determinados critérios comumente usados para definir etnicidade nos estudos do pós-Segunda Guerra Mundial, Hall sugere que a conexão de um território específico com um mito comum de descendência é a característica mais distintiva dos grupos étnicos, isso porque a etnicidade é sobretudo discursiva, de tal modo que “este reconhecimento, contudo, não significa a reivindicação de uma abordagem genética da identidade étnica, porque o mito de descendência é precisamente o reconhecimento de uma ancestralidade presumidamente compartilhada” (HALL, 2000, p. 2). Assim, “a realidade genealógica é de certa forma irrelevante. O que importa é que o apelo a uma descendência comum é consensualmente admitida” (HALL, 2000, p. 2). O fundamento dessas assertivas é atribuído pelo próprio autor ao paradigma subjetivista da sociologia weberiana, que enfatizava a crença como elemento de construção de grupos humanos. Assim, conclui Hall, “não importa se deve ou não devem existir relações consanguíneas objetivamente” (HALL, 2000, p. 26).

Em um segundo estudo, que retoma em parte as discussões da obra supracitada, Jonathan M. Hall procura resumir suas perspectivas acerca do fenômeno étnico. Tem-se, por exemplo, a definição de que “o grupo étnico é uma coletividade auto-atributiva e auto-denominada que constitui, em si,

9 Em seu *Greeks and Barbarians* (2013), Kostas Vlassopoulos identifica que a dissensão entre gregos e bárbaros é comumente “vista como parte da distinção mais ampla entre Ocidente e Oriente”, e retomando as considerações de Anthony Pagden, constata que “para muitas pessoas, o 11/09 foi outro ato na longa peça que começou no verão de 490 a.C. no campo de batalha de Maratona” (PAGDEN, 2008, p. 2 *apud* VLASSOPOULOS, 2013, p. 1-2). O mesmo expediente é utilizado por Edith Hall no prefácio de seu *Inventing the Barbarian – Greek self-definition through tragedy*, onde menciona furtivamente a percepção dos conflitos que envolveram diferentes nações, pessoas e grupos étnicos no século XX para considerar que “todas as épocas procuram no estudo do mundo antigo um contexto no qual se expressa suas próprias preocupações” (HALL, 2004, p. ix). Dispositivo semelhante é observável na primeira linha de *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997), onde Jonathan M. Hall escreve que “nós vivemos em um mundo cercado de conflitos étnicos” (HALL, 2000, p. 1).



uma oposição a outros grupos de ordem similar” (HALL, 2002, p. 9). Trata-se de uma premissa amplamente inspirada em A. Smith, Barth e Goffman, mas também sugerida por Van de Berghe, Eriksen e Banks em estudos com objetivos e perspectivas radicalmente diferentes entre si. O mesmo se aplica a outros vários postulados, tomados como diretrizes iniciais para a pesquisa que faz acerca da formação e manutenção da consciência de “ser heleno”<sup>10</sup>. Apesar disso, Hall permanece coerente em relação ao Individualismo Metodológico, já que insiste em centrar as análises na articulação entre genealogia e territorialidade como critérios definidores de *discursos*<sup>11</sup> étnicos.

Obviamente, a ênfase no subjetivismo não é consensual, ainda que a visão instrumentalista não desconsidere necessariamente as condições materiais que possibilitam a formação e manutenção de fronteiras étnicas. Porém, posto que a auto-definição é um critério decisivo que emerge com a crítica ao primordialismo, alguns especialistas foram levados a considerar que representações culturais que se tornam símbolos da etnicidade são derivadas de práticas habituais e experiências comuns a várias pessoas. É nesse sentido, por exemplo, que Siân Jones sinaliza a possibilidade de tratamento do problema a partir do conceito de *habitus*, tal como proposto por Pierre Bourdieu, e enfatizando, sobretudo, a relação ativa que existe entre os agentes e a cultura. Para a autora, “com base na teoria da prática de Bourdieu, pode-se argumentar que a construção intersubjetiva da identidade étnica é fundamental nas disposições subliminares compartilhadas dos *habitus* que formam e são formadas por semelhanças práticas objetivas” (JONES, 1997, p. 90). Essa perspectiva foi levada em consideração, por exemplo, na tese de Johannes Siapkak (2003) sobre as identidades étnicas na Grécia Antiga com ênfase na Messênia.

10 Dentre as assertivas de Hall, vale listar: 1) Aspectos biológicos, língua, religião ou aspectos culturais podem aparecer como marcadores identitários sem que necessariamente sejam suficientes, em si, para definir um grupo étnico; 2) os mitos de descendência comum atuam como um critério central na distinção entre diferentes grupos étnicos; 3) grupos étnicos não são estáticos ou monolíticos, estando frequentemente suscetíveis a processos de assimilação e diferenciação; 4) a participação em um grupo étnico não é a dimensão identitária mais saliente diante do repertório de identidades e papéis sociais que os indivíduos possam adotar em função das circunstâncias e objetivos, ainda que possa se tornar preeminente diante de alguma ameaça à integridade do próprio grupo; 5) Etnicidade geralmente emerge em contextos de migração, conquistas ou apropriação de recursos de um grupo a expensas de outro. As referências utilizadas para o uso dessa série de postulados podem ser consultadas em HALL, 2002, p. 10.

11 Vale notar que a perspectiva de Hall é absolutamente tributária da dimensão discursiva, o que traz como consequência óbvia a restrição aos pontos de vista de quem produziu o discurso. Nesse sentido, Carla Antonaccio adverte que “Para Hall, a linha de fundo é a etnicidade definida pelos critérios falados e escritos sobre a terra natal, da história compartilhada e dos descendentes. Como se notou anteriormente, para os arqueólogos, essa insistência nos discursos falados ou escritos torna muito do passado inacessível, tanto da experiência do passado pré-literário (ou iletrado) quanto das pessoas que não pertenciam às elites” (ANTONACCIO, 2009, p. 37).



Esses e outros exemplos disponíveis na historiografia revelam um amplo espectro de abordagens, que variam não apenas em função dos *corpora* documentais analisados, mas destacadamente em razão das escolhas teóricas dos autores. No entanto, em meio à diversidade, nota-se que a maioria dos estudos tende a analisar a ideia de pertença a um grupo étnico sob um prisma situacional, de tal forma que os desenvolvimentos culturais que asseguraram a oferta de símbolos diacríticos mobilizados pelo discurso étnico não se confundem com o discurso étnico propriamente dito: eles podem estar lá, presentes e atuantes, mas sem a consciência coletiva que envolve um sentimento de pertença, a etnicidade não se realiza.

Este talvez seja o ponto decisivo para compreender a posição que os poemas homéricos ocupam nos debates sobre a etnicidade helênica, particularmente quando o Pan-helenismo é tomado como medida primeira. No marco de uma análise histórica que contingencie o diálogo entre mudanças e permanências, a questão da nomenclatura pode representar um aspecto deveras pontual, restringindo não apenas a possibilidade de uma análise holística, mas a tomada do fenômeno em sua própria historicidade<sup>12</sup>. Não há dúvida de que Barth, em termos metodológicos, estava preocupado em “explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos” (BARTH, 2002, p. 27). Para isso, propunha deslocar “o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção” (BARTH, 2002, p. 27). De um ponto de vista etnográfico, a proposta é absolutamente pertinente, ainda que esteja longe de funcionar como um axioma. Do ponto de vista da análise histórica dos grupos étnicos, contudo, é de se questionar se a lógica situacional não é apenas plausível, mas desejável. Essas considerações são, a meu ver, decisivas para compreender a forma com que os poemas homéricos são lidos quando o Pan-helenismo figura no horizonte primeiro das preocupações.

## HOMERO E O PAN-HELENISMO

As razões para a centralidade do Pan-helenismo nos estudos sobre a etnicidade grega foram ligeiramente identificadas no primeiro parágrafo deste artigo, e não seria absurdo especular que a tradição historiográfica o faça não apenas pela força impositiva dos eventos históricos em si. Parece inegável que o acento dado ao ideário pan-helênico não foi o mesmo em todas as *póles*, que

12 Daí a conclusão do próprio Jonathan Hall, em consonância com a perspectiva de Smith (1986, p. 22-30), de que é impossível existir um grupo étnico sem que haja um uso coletivo de um etnônimo, ou seja, um nome capaz de “encapsular a ‘essência’ do grupo” (HALL, 2000, p. 25).



tinham interesses políticos e econômicos bastante diversificados e, por vezes, incompatíveis. S. Pearlman chegou a argumentar que tal discurso operou em nível de propaganda e foi utilizado principalmente pelos atenienses para legitimar suas políticas imperialistas (PERLMAN, 1976, p. 5).

É bem verdade que os combates monumentais que opuseram gregos e persas permitiram a construção de uma narrativa potencialmente capaz de sugerir um sentido inédito de unidade cultural a uma Hélade caracterizada pela absoluta ausência, ao longo de toda sua história, de instituições políticas capazes de aglutinar centenas de *pólis* sob a égide de leis compartilhadas e de um governo centralizado. Não parece absurdo especular que há nessa unidade um atrativo nada desprezível para uma tradição historiográfica que aprendeu a pensar as relações entre os povos sob o paradigma da *nação*, muito presente nos estudos modernos sobre a etnicidade e que também gera debates, apesar de aparentemente anacrônico, nas pesquisas sobre o mundo pré-moderno<sup>13</sup>.

Nesse cenário, as sociedades representadas pelos poemas homéricos não figuram necessariamente como uma etapa histórica do desenvolvimento da cultura helênica, mas como um discurso estratégico, ou seja, como a marca de uma tradição compartilhada. Dito de outro modo, a presença de Homero no período de difusão do ideal pan-helênico é frequentemente vista não como um vestígio que permite reconhecer a ancestralidade de muitos costumes, mas como os mitos que atuam como elementos agregativos de uma helenicidade que se forjou mais recentemente e que precisava ser defendida. Assim, numa perspectiva situacional, chega-se à conclusão razoavelmente incômoda de que os helenos se reconhecem em poemas em que eles próprios não estão presentes na condição de grupo<sup>14</sup>.

Como visto, a etnicidade depende da cultura, mas não se confunde com ela se tomada em seu conjunto. Poder-se-ia, em última instância, identificar um “*ethos* helênico” nas personagens homéricas, expresso a partir das formas de associação, dos comportamentos, dos símbolos distintivos, das relações com os estrangeiros, das práticas, valores e ideias. Ainda assim, seria um passo demasiadamente arriscado reconhecer na *Iliada* e na *Odisseia* traços bem definidos

13 Remeto-me mais uma vez ao artigo *Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate*, de Ciro Cardoso, no qual o autor problematiza a questão e assevera que “seria impossível, de imediato, dar uma solução ao debate sobre ser ou não aplicável ao mundo pré-moderno o conceito de nação” (CARDOSO, 2005, p. 187). De todo modo, ainda que o uso da ideia de nação não pareça apropriado, cabe recordar não apenas que a discussão existe, mas que a lógica operante da nacionalidade e do nacionalismo pode atuar de modo bastante enfático nos argumentos dos historiadores, mesmo daqueles que recusam terminantemente o uso do conceito.

14 Como observou Edward M. Anson (2009, p. 11), “os gregos ou helenos reconheciam a nacionalidade Pan-helênica comum invocando o mito da Guerra de Tróia e uma versão, em grande parte mítica, da guerra contra os persas como exemplo da unidade helênica”.



do discurso Pan-helênico quando se admite que dele depende a consolidação da ideia de *barbárie* e a correlativa assunção dos persas como principal medida de estranhamento. Contudo, uma leitura minimamente atenta permite ao analista reconhecer uma série de discursos cujo sentido étnico não é apenas evidente, mas portador de características bastante similares àqueles que seriam recuperados nas exortações contra essa mesma *barbárie* que, por contraste, teria permitido a gênese da “helenicidade”.

A existência de padrões culturais que persistiram através das gerações é tanto óbvia quanto compreensível, já que Homero esteve presente no cotidiano dos gregos ao longo de toda sua história, a ponto de Platão mencionar a existência em sua época de admiradores de Homero que o consideravam “o educador da Grécia” (PLATÃO, **República**, 606E). O que chama a atenção, contudo, é a forma com que a defesa dos valores que definiam o *ethos* dos protagonistas, bem como a caracterização de seus oponentes, dimensionam um olhar acerca de *si mesmo* e do *outro* que facilmente poderiam ser classificados como *discurso étnico*.

Ora, é certo que a persistência de aspectos culturais não resolve a questão, mas a existência de discursos que fazem uso desses aspectos em torno de uma consciência de grupo torna o problema bem mais complexo. Diversos dispositivos operados em séculos posteriores para definir etnicidade, particularmente alguns critérios para a representação da *barbárie*, já marcavam presença nos poemas homéricos<sup>15</sup>. Com isso não afirmo que o discurso étnico na Hélade do Período Clássico seja em qualquer nível idêntico ou uma mesma espécie de “continuidade”, tampouco que dialogue com os mesmos grupos ou tenha abrangência equiparável à dos épicos homéricos. Obviamente, a experiência da guerra contra os persas representou uma etapa decisiva para a construção dos discursos sobre a “helenicidade”, o que não significa dizer que algumas *formações discursivas* mobilizadas para esse fim não estivessem previamente disponíveis e que não fossem praticadas em períodos mais recuados da história, fazendo parte desse modo da própria *história* da formação da helenicidade.

Certamente que os épicos possuem diferenças sensíveis em relação ao tratamento que dão ao *outro*, mas ambos permitem identificar, apesar de tomarem caminhos distintos, uma exaltação bastante coerente de uma série de

15 Nessa lógica, não há como defender o advento de “mecanismos” inovadores do discurso étnico do Período Clássico. Por essa razão, não me parece operativa e empiricamente observável a distinção que Jonathan M. Hall faz da auto-definição grega pensada *from without* e *from within*, que teria emergido com a consolidação do estereótipo do persa, generalizando a imagem exótica, tiranizada e ininteligível dos povos bárbaros, de tal modo que só então a identidade grega teria sido capaz de se definir “pela exclusão” (HALL, 2000, p. 47).



valores e comportamentos que orientou a construção de identidades étnicas<sup>16</sup>. Na *Iliada*, a coesão dos aqueus depende não apenas da existência de diferenças culturais ou de animosidades políticas, mas, sobretudo, do reconhecimento dessas diferenças com base na leitura que fazem do *ethos* troiano. Na *Odisseia*, o contraste se dá através das fronteiras que distinguem o mundo de Odisseu do mundo dos povos visitados, quiçá ampliando-se em torno do dilema que envolve a manutenção de sua própria humanidade. Essas diferenças explicam em parte as razões pelas quais a *Iliada* gozou de maior popularidade que a *Odisseia*, principalmente no Período Clássico ateniense: enquanto na última os esforços se associam aos limites dimensionáveis que distinguem a civilidade da selvageria, na *Iliada* as alteridades estão no nível humano, são tangíveis e disponíveis para o embate. O “outro étnico” tem um nome, vive em uma região específica, possui uma história, goza do apoio de aliados e da repulsa de inimigos; enfim, os troianos são inimigos deste mundo, similares a todos aqueles combatidos e potencialmente combatíveis. Esse expediente explica o apelo da narrativa iliádica não apenas de um ponto de vista interdiscursivo, mas também de sua mítica vinculação aos eventos que originalmente aglutinaram os povos de língua grega em torno de uma demanda comum, especialmente sintetizada na emblemática afirmação de Tucídides: “antes da guerra de Tróia, não vemos nenhuma realização comum da Hélade” (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, I, 3).

Essas indicações gerais, porém, estão longe de serem consensualmente admitidas. As análises que defendem o reconhecimento ou não de distinções étnicas nos poemas homéricos, e mais especificamente a “ascendência homérica” dos Pan-helenismos arcaico e clássico, são baseadas em argumentos cuja contestação depende não apenas da crítica literária, mas da adoção de um ponto de vista diferente sobre a questão da etnicidade. Algumas questões são bastante recorrentes e indicam a riqueza das discussões a que me refiro.

O debate começa por uma série de ressalvas, que vão desde o entrecruzamento das teorias modernas sobre etnicidade com o amplo campo semântico do vocábulo *éthnos*, à própria crítica acerca dos limites epistemológicos do conceito. Irad Malkin, por exemplo, compreende que “a etnicidade não é por

16 Nesse caso, é preciso defender que a poesia épica não é apenas o espaço em que dada experiência social é representada sob a marca de uma estética literária particular. Trata-se, na verdade, de um dado estruturado e estruturante: ainda que ela informe determinados aspectos da vida em sociedade que permitiu sua gênese, também fazia parte dos repertórios discursivos que permitiam a produção e reprodução dessas mesmas estruturas. A atuação dos *aedos*, nesse caso, deve ser considerada de um ponto de vista estratégico, já que através de sua itinerância, como notei oportunamente (MORAES, 2012, p. 71-92), eles construíam essas tradições e informavam as diversas comunidades de língua grega acerca dos acontecimentos mais recentes.



definição a única (ou talvez a maior) forma da identidade grega”, não sendo “necessariamente um conceito-chave para todos os períodos” (MALKIN, 2001, p. 4). A opção de David Konstan, por sua vez, foi a de considerar uma tripartição da história grega, assumindo o pressuposto de que não há como defender a constância da identidade étnica ao longo de todos os períodos. Assim, adotou a estratégia heurística de examinar a etnicidade em momentos históricos diferentes: “a época arcaica dos épicos homéricos, a era das cidades-Estado a partir do fim do século V a.C. e o tempo do Império Romano” (KONSTAN, 2001, p. 29). Mais do que isso, na esteira da tendência atual de crítica ao primordialismo, levando em consideração que a etnicidade se constrói relativamente a outros grupos, mesmo no Período Clássico não há como imaginar uma identidade étnica monolítica, ainda que seja tentador transformar a oposição entre gregos e bárbaros em uma medida primeira que exceda todas as demais em importância. Como percebeu Ciro Cardoso, a etnicidade grega deve ser observada a partir de, pelo menos, três níveis: “o menor, considerando cada *pólis* como uma unidade particular, o intermediário, referente às divisões dialetais associadas a diferentes mitos de origem (dórios, jônios, eólios, arcado-chipriotas) e o mais amplo, no âmbito da oposição entre helenos e bárbaros” (CARDOSO, 2002, p. 79). Apesar disso, é inegável que o acento recai frequentemente na oposição binária “nós-eles”, em muito estimulada pela centralidade dada às análises das *Histórias* de Heródoto e das tragédias de Ésquilo, como se observa respectivamente em *Le miroir d’Hérodote* (1980), de François Hartog, e em *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy* (1989), de Edith Hall, dois estudos de inegável impacto, amplamente consultados pelos especialistas na questão.

Diversas passagens dos épicos, especialmente da *Iliada* (pelas razões supracitadas), expõem a riqueza do dissenso que caracteriza o debate. O encontro de Glauco e Diomedes é emblemático para compreender as dificuldades que se interpõem na análise da etnicidade em situações de conflito. Durante a refrega entre aqueus e troianos narrada no Canto VI da *Iliada*, eles se deparam no meio das duas hostes e dialogam antes do iminente embate singular. Diomedes, que lutava junto ao exército aqueu, admirando a aparência do adversário, inicia o diálogo perguntando a ascendência do filho de Hipóloco (HOMERO, *Iliada*, VI, vv. 123-143). A resposta do herói lício leva o filho de Tideu a recordar os antigos vínculos que uniam seus respectivos *oikoi*, já que num passado próximo Eneu recebeu Belerofonte por vinte dias em seu palácio e trocaram dons hospitalares. Diante dessa constatação, o aqueu declara:

*Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos;  
tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo.*



*Evitemos pois a lança um do outro por entre esta multidão.  
Há muitos troianos e seus famigerados aliados para eu matar:  
aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés;  
e há muitos aqueus para tu matares – àquele que fores capaz.  
Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes  
aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro  
(HOMERO, *Iliada*, VI, vv. 224-231).*

Edith Hall vê nessa passagem um dos muitos exemplos que sugerem a inexistência de diferenças políticas flagrantes entre aqueus e troianos. De acordo com a autora, “se a pedra-angular da polarização conceitual de gregos e bárbaros foi política”, é preciso compreender a repulsa coletiva a Dario e Xerxes como uma nova ideologia então emergente, dado que “não há prenúncio de uma distinção política entre gregos e não-gregos no pensamento arcaico” (HALL, 2004, p. 15). Essa conclusão advém do princípio de que “o mundo dos poemas homéricos é dividido por um grande abismo, mas ele é separado não por grupos de diferentes etnicidades ou linguagens, e sim entre aristocratas e pessoas comuns” (HALL, 2004, p. 14).

Obviamente, a interpretação dessa passagem envolve uma série de variáveis, passando pelos ritos de hospitalidade, pelas relações de *philia* e pela construção das alianças políticas que caracterizaram as relações entre diversas comunidades em uma época anterior à da formação das *póleis*. Em linhas gerais, esse encontro pode ser compreendido como o elogio a um princípio diplomático que foi capaz de exceder, naquele ponto preciso, as questões que levaram aqueus e troianos ao enfrentamento. Como observou Lee E. Patterson (2010, p. 13), Glauco e Diomedes foram capazes de “superar as exigências da guerra, reconhecendo que em um contexto mais importante do que o imediato eles não eram de todo inimigos. A cena demonstra como pode ser possível a existência de laços entre pessoas de localidades remotas mesmo em circunstâncias improváveis”.

A noção de similitude entre práticas políticas é incapaz de sustentar *per se* a inexistência de diferenças étnicas, não apenas porque a etnicidade no mundo homérico era pensada segundo critérios historicamente particulares, diferentes daqueles do Período Clássico, mas porque as relações de *philia* construídas a partir dos ritos de hospitalidade envolvem a recepção a quem vem de fora, de tal modo que o acolhimento no seio de um grupo presume o contato com alguém que inicialmente não pertence a ele<sup>17</sup>. Mais do que

17 A celebração de banquetes é ritualmente entendida como um dos momentos mais importantes nesse esforço de acolhimento. Conforme Pauline Schmitt Pantel e François Lissarrague, “um



isso, seria preciso defender as razões pelas quais as diferenças étnicas dependem de hostilidades e exclusões recíprocas, além da necessária distinção entre grupos étnicos e comunidades políticas. Entende-se que em situações de guerra é comum que os grupos envolvidos no conflito, ainda que muito próximos culturalmente, adotem alguns símbolos de distinção que fazem da etnicidade um elemento capaz de aprofundar a querela instaurada<sup>18</sup>, mas disso não se conclui que as diferenças étnicas tenham sua existência baseada, por princípio, no conflito. Não apenas é necessário considerar que os laços de *philia* entre as famílias de Glauco e Diomedes foram construídos aparentemente em tempo de paz, mas também que eles eram suficientemente estáveis para sublimar o combate singular que se insinuava naquele momento. Nada, contudo, permite inferir que os guerreiros faziam parte do mesmo grupo étnico ou mesmo que a distinção entre gregos e troianos deva ser desconsiderada em função de um acordo particular, firmado no calor da batalha.

A linguagem é outra questão amplamente explorada e foco das principais divergências, especialmente porque sua valorização é notável na documentação antiga, “não como uma abstração, mas como um claro e concreto critério da etnicidade em um amplo contexto cultural” (ANSON, 2009, p. 6). Jonathan M. Hall (2000, p. 172-173), por exemplo, julga as evidências literárias suficientemente convincentes para sustentar que não há dificuldades comunicacionais entre gregos e troianos na *Iliada*. David Konstan atinge conclusões semelhantes ao defender que “é aparentemente impossível, tendo

---

repasto permite tornar o estrangeiro um convidado, demonstrando que ele é bem aceito e identificado como alguém importante para a comunidade. A recusa da hospitalidade mostra justamente o contrário, assinalando que a integração com a comunidade não é possível por razões religiosas, sociais ou políticas” (PANTEL; LISSARRAGUE, 2004, p. 234).

18 No Período Clássico, Heródoto traz um exemplo notável através da defesa que faz em suas *Histórias* da ascendência helênica de Alexandre I, filho de Amintas, numa tentativa de refundar os olhares sobre a Macedônia (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 18-23) que, graças à ambiguidade com que se posicionava em relação ao Oriente, foi por vezes considerada uma terra de bárbaros. Fato é que os macedônios gozavam de características suficientemente expressivas para que essa defesa pudesse ser feita, de tal modo que considerá-los parte dos povos bárbaros era uma decisão inegavelmente política. Recordemos aqui, com ajuda de Johannes Engels (2010, p. 87), que o rei Dario I recebia tributos regulares de Amintas por volta de 510 a.C. e a Macedônia constava nas inscrições reais da Pérsia entre os povos subjugados ao Grande Rei. A relação da etnicidade como parte discursiva da afirmação de um conflito certamente extrapola os limites da Antiguidade. Kathryn Woodward recorda uma história narrada pelo escritor e radialista Michael Ignatieff acerca da guerra na antiga Iugoslávia. Nela, um soldado sérvio utiliza uma marca de cigarros como uma das marcas que os distinguiam dos croatas. A autora comenta que “trata-se de uma história sobre a guerra e o conflito, desenrolada em um cenário de turbulência social e política. Trata-se também de uma história sobre identidades. [...] Trata-se de povos que tem em comum cinquenta anos de unidade política e econômica, vividos sob o regime de Tito, na nação-estado da Iugoslávia. Eles partilham o local e diversos aspectos da cultura em suas vidas cotidianas. Mas o argumento do miliciano sérvio é de que os sérvios e os croatas são totalmente diferentes, até mesmo nos cigarros que fumam” (WOODWARD, 2000, p. 7-8).

como base os épicos em si, discriminar gregos e não-gregos tendo a linguagem como base” (KONSTAN, 2001, p. 31).



Obviamente, os épicos foram compostos, comunicados e transmitidos em uma linguagem absolutamente artificial (VLASSOPOULOS, 2013, p. 37), particularmente utilizada nas récitas dos *aedos*, diferente de todos os dialetos praticados em qualquer período da história grega. Apesar disso, como Finley (1978, p. 18) observou, “aparentemente compreendiam muito bem tanto os incultos como os instruídos em todo mundo grego”<sup>19</sup>. Ainda que haja variações particulares ao longo dos épicos, algumas vezes em função dos personagens que assumem a fala, outras decorrentes das muitas “camadas” do texto, pesava a necessidade de manter a rígida métrica e a necessidade de se fazer compreendido pelo público ouvinte. Não é habitual que narrativas de caráter literário ou etnoliterário<sup>20</sup> sejam compostas respeitando as possíveis diversidades linguísticas de seus personagens, não apenas porque isso implicaria que os autores e receptores conhecessem e estivessem dispostos a consumir a obra em mais de uma língua, mas porque dificultaria a própria organização da trama, que exige na maioria dos casos que os personagens sejam capazes de dialogar entre si<sup>21</sup>. Mesmo na *Odisseia*, diante de encontros absolutamente insólitos, junto a comunidades distantes, por vezes desconhecidas e na maior parte do tempo verticalmente distantes dos costumes gregos, a comunicação verbal impera sem problema. Há, portanto, um inegável convencionalismo necessário à maioria absoluta das composições, e não há razões para imaginar que Homero fosse uma exceção.

19 Segundo Robert Aubreton (1959, p. 34), “acha-se na *Iliada* e na *Odisseia* uma mistura muito peculiar dos dialetos: ático, jônico, arcado-cipriota e até algumas formas que são arcaísmos e que, segundo parece, não se podem aproximar de nenhuma flexão conhecida”. Além disso, e apesar das muitas discussões a respeito da composição oral dos poemas e a influência da escrita no formato que conhecemos, sabe-se que os *aedos* dispunham de uma mnemotécnica muito precisa, fato que por si só confere traços bastantes particulares à narrativa, distanciando-a da língua falada na vida cotidiana.

20 Opto sempre pela definição de *etnoliteratura* proposta por Greimas & Cortés (2012, p. 191-192) para me referir às narrativas provenientes de sociedades que não reconhecem a literatura como atividade específica.

21 A não ser que as diferenças linguísticas cumpram uma função na própria trama. No Período Clássico, através de *Acarñenses*, nota-se como aos megarenses e tebanos é atribuído um modo particular de falar a língua grega. Nesse caso, o comediógrafo busca produzir um efeito cômico através do estranhamento causado pelo sotaque estrangeiro nos ouvidos atenienses. Aliás, trata-se de um expediente bastante comum no teatro de Aristófanes. Neste caso, consultar ARISTÓFANES, *Acarñenses*, v. 730 e 860 e ss. Não é provável que a língua falada fosse menos heterogênea à época da composição dos épicos, muito pelo contrário.



No entanto, ainda que não aparecessem inscritas na narrativa<sup>22</sup>, são bastante numerosas as menções que destacam o estranhamento a respeito da fala dos troianos e seus aliados, além de suficientemente claras para que se questione a ausência da diversidade linguística que J. M. Hall defende em se tratando da *Iliada* (HALL, 2000, p. 177). Homero é absolutamente silencioso a respeito de Agamêmnon e seus pares, onde a comunicação impera sem qualquer ruído, desconsiderando inclusive as variações dialetais que certamente existiam. No caso troiano, contudo, a diversidade de grupos envolvidos no combate é absolutamente flagrante, e a língua é um dos indicativos dessas diferenças culturais: “É que na cidadela de Príamo estão muitos aliados; e tem a sua própria língua cada um destes homens dispersos” (HOMERO, *Iliada*, II, vv. 803-804). Há igualmente a célebre menção aos Cários, aliados troianos identificados por Homero como *barbarophónos* (HOMERO, *Iliada*, II, v. 867), ou seja, “que falam bárbaro”, “que falam como um estrangeiro”, “que balbuciam” Essas particularidades levaram Bruno Rochette a considerar que ainda que não haja a dupla antitética gregos *versus* bárbaros, o poeta

“está consciente de que nem todos os homens falam grego e que, para além das diferenças dialetais, há uma língua grega comum que se difere dos outros dialetos. Além disso, existe nele um sentimento de comunidade étnica unida, embora vários nomes sejam usados para se referir aos gregos” (ROCHETTE, 1997, p. 40).

Mais do que isso, defende o autor, “a oposição linguística entre gregos e não-gregos, troianos nesse caso, se desdobra em um antagonismo etnográfico, que insistente evidentemente na superioridade dos gregos” (ROCHETTE, 1997, p. 40). Esse fato coaduna a própria composição dos exércitos, descrita minuciosamente no *Catálogo das Naus*, um incrível exercício de memória que ocupa parte significativa do Canto II da *Iliada*. Kostas Vlassopoulos observou que “todas as comunidades gregas enviaram suas tropas para a expedição dos

<sup>22</sup> Vale considerar que há indicativos e análises bem acuradas que demonstram as diferenças na linguagem, como sustentou o trabalho de Hilary Mackie (1996). Mais do que isso, a autora defende, ainda que não explore necessariamente um viés étnico, que “o mítico encontro entre a cultura grega e troiana inspirou a construção poética de diferentes linguagens” (MACKIE, 1996, p. 1). Shawn A. Ross, inspirado pelo trabalho de Mackie, considera que a “variação linguística é resultado de duas motivações dos poetas. A primeira ocorre amplamente na tradição poética como notado acima: a diferença linguística atua como marcador de distância e alteridade. A segunda é mais específica para a dinâmica interna da *Iliada*: o desejo de representar a tropa troiana como dividida e caótica, diferentemente dos aqueus, unificados e organizados”. Disso o autor sugere que “a *Iliada* pode ter contribuído para um senso emergente de Pan-helenismo, pois o público pode ter reconhecido como familiar a homogeneidade linguística e talvez tenha percebido uma extensão ou idealização de sua própria cultura emergente, compartilhada na comunidade unificada cultural, social e politicamente dos aqueus” (ROSS, 2005, p. 313-314).



aqueus; todos os povos não-gregos da Ásia Menor e do norte, a quem os gregos encontraram a partir do século VIII, foram aliados troianos” (VLASSO-POULOS, 2013, p. 171).

Suas vozes indiscerníveis também produziram uma imagem bastante contrastante, e Homero fez questão de associá-las ao comportamento dos exércitos. No Canto III, antes do combate singular entre Páris e Menelau, duas posturas diante da luta são mobilizadas para caracterizar o *ethos* dos guerreiros. Por um lado, os aqueus “avançavam em silêncio, resfolegando força, cada um desejoso de auxiliar o companheiro” (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 8-9). Por outro lado, os troianos “levantaram um grito como se fossem pássaros: era como o grito dos groux que ressoa do céu, quando fogem ao inverno e às desmedidas tempestades” (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 2-4). A imagem dos aqueus compenetrados, marchando circunspectos e enfileirados distingue-os dos troianos desorganizados, pouco equilibrados e com escassa ponderação, onde tudo estruge e tumultua: “Escancararam os portões e para fora se precipitou o exército, tanto infantaria como cavalaria. Levantou-se um fragor desmedido” (HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 809-810). Associada à ininteligibilidade das falas, há a constatação de que o som de suas vozes “ressoava” de modo bastante particular. Os poetas, por exemplo, mencionam o “alarido” troiano no Canto IV através de um símile:

*Quanto aos troianos, tal como as ovelhas de um homem rico  
esperam em número incontável pela ordenha do alvo leite,  
balindo sem cessar porque ouvem as vozes dos cordeiros –  
Assim se elevou o clamor dos troianos pelo vasto exército.  
É que não tinham todos a mesma fala, nem a mesma língua,  
mas as línguas estavam misturadas, pois eram povos de muitas terras.*  
(HOMERO, *Ilíada*, IV, vv. 433-438)

A aparência e o comportamento em batalha também foram objeto da atenção dos poetas. É significativo, por exemplo, que Homero faça seu ouvinte conhecer a figura do troiano Anfímaco, filho de Nómion, que vestia adereços de ouro, aspecto que no Período Clássico será amplamente evocado para caracterizar os excessos dos persas<sup>23</sup>. A sentença do poeta alinha-se à tendência helênica de repudiar o uso de áureo equipamento: “Veio ele para a guerra todo vestido de ouro como uma donzela, o estulto!, pois não foi por isso que evitou a morte dolorosa, mas foi subjugado, no rio, às mãos do veloz Aquiles” (HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 872-874). Também Glauco, que lutava ao lado dos troianos, portava uma armadura de ouro. Na passagem supracitada, como parte do

23 Como, por exemplo, na já citada tragédia esquiliana, onde o exército persa é caracterizado com o vocábulo *polychrysos*, “rico em ouro” (ÊSQUILO, *Os Persas*, v. 9).



acordo de não duelarem para ratificar os antigos vínculos de *philia*, o aqueu e o lício decidem trocar suas armaduras diante de todos. Zeus perturba o juízo do primeiro e faz com que dê suas armas de ouro por armas de bronze: “o valor de cem bois pelo de nove” (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 232-236).

Finalmente, também é notável que as frequentes fugas do combate ou mesmo as súplicas pela vida que fazem os troianos atuem como símbolos diacríticos, já que esse fato não registra nenhuma ocorrência no exército aqueu. Adrasto, por exemplo, diante do gládio de Menelau, implora que seja feito refém em troca de vultoso resgate que seu pai pagaria. O Atrida cogitou aceitar a proposta, mas a intervenção de seu irmão Agamêmnon evitou o compadecimento e fê-lo golpear o flanco do inimigo, que tombou com a lança cravada no peito (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 46-65). Dólón também pede que seja feito refém quando capturado por Odisseu e Diomedes. O troiano estava “aterrorizado, balbuciando e com os dentes a chocalhar na boca, pálido de medo” (HOMERO, *Ilíada*, X, vv. 375-376). Mais uma vez, não houve piedade: Diomedes desfere um golpe de espada em seu pescoço no momento em que a vítima tocar-lhe-ia o queixo para suplicar insistentemente pela vida (HOMERO, *Ilíada*, X, vv. 454-459). Nem mesmo os heróis mais destacados do contingente de Príamo escapam a esse elemento que distingue o valor guerreiro. Páris, diante de Menelau, representa a fuga mais célebre, digna de censura e repreensão por parte do irmão (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 30-37). No entanto, o próprio Héctor, outrora censor, é dominado pelo medo ao se colocar diante de Aquiles e dele foge, adotando o mesmo expediente, numa tentativa inútil de evitar a morte iminente (HOMERO, *Ilíada*, XXII, vv. 136-138).

Essas questões singulares, no entanto, não encerram as controvérsias. A tendência geral da historiografia é enfatizar mais as semelhanças do que as diferenças, a despeito do fato de que a construção da etnicidade se fie antes naquilo que distingue os grupos do que nos elementos que os aproximam. Parece-me igualmente problemática a indistinção ou a escassa reflexão a respeito da dinâmica entre etnicidade e cultura, ou mais precisamente acerca do modo como a etnicidade se apropria da cultura sem com ela se confundir. Essa questão decisiva não parece ter sido considerada por Jonathan M. Hall quando afirma que diferença étnica entre gregos e troianos não é inteiramente convincente, “já que possuem diversos aspectos culturais compartilhados, tais como as nomenclaturas, o fato de cultuarem os mesmos deuses, possuírem a mesma organização cívica e serem retratados pelos poetas com não menos simpatia (por vezes, com até mais) do que os gregos” (HALL, 2005, p. 118). Elementos semelhantes também são elencados por John Heath (2005, p. 531) para afirmar que “ainda há muitos críticos que veem um retrato negativo dos



troianos como uma *raça* [grifo meu] na *Iliada*”, o que obviamente gera outras tantas discussões, especialmente quando não se admite a ideia de *raça* como sinônimo de *etnia*.

Alguns autores consideram outras soluções menos taxativas, como Kostas Vlassopoulos (2013, p. 171), que não julga razoável considerar que “o foco da narrativa seja a luta titânica entre os gregos e seus inimigos nacionais [...] e, mais ainda, os épicos ignoram amplamente o fato das diferenças étnicas e culturais: aqueus e troianos são descritos adorando os mesmos deuses, falando a mesma linguagem e aceitando os mesmos valores morais e sociais”. No entanto, o autor considera um equívoco considerar que a distinção entre gregos e não-gregos não estava presente nos épicos homéricos, mesmo porque “os temas e motivos que posteriormente vão se tornar a base das representações gregas do *outro* estão claramente presentes no tempo de Homero e também nos poemas” (VLASSOPOULOS, 2013, p. 171).

Outra questão particularmente complexa é a presença dos etnônimos, ou seja, da nomenclatura utilizada pelo grupo para se referir a si. Trata-se de um tema de destaque nas análises de Jonathan M. Hall, cuja defesa em linhas gerais se radica na necessidade de reconhecer o termo *Hellenes* como o que será capaz de denunciar a existência de uma unidade étnica nas comunidades de língua grega. A defesa desse postulado implica considerar não apenas o uso político e cultural de uma nomenclatura de valor agregativo e que será disseminada apenas tardiamente, mas também a recusa de que os povos que habitavam a região em épocas anteriores aos Períodos Arcaico e Clássico poderiam se definir a partir de um etnônimo diferente, tal como faz Homero, que utiliza os termos aqueus (*Akhaioi*), dânaos (*Danaoi*) e argivos (*Argerioi*) em referência às comunidades falantes da língua grega.

Essa questão envolve também o infundável debate acerca da datação dos épicos homéricos, e o autor leva em consideração que ao menos dois destes três etnônimos faziam clara referência à cidade de Argos: *argivos*, explicitamente, e *dânaos*, dado que Danao foi um dos mais importantes heróis da mitologia argiva. No entanto, através de algumas evidências documentais, especialmente literárias<sup>24</sup>, Hall cogita a possibilidade de que o termo *aqueu* também possuía um significado argivo (HALL, 2005, p. 54). Nesse sentido, reconhece que os três etnônimos, no lugar de indicar a heterogeneidade dos grupos étnicos, acabam por estabelecer entre si mais proximidades do que distanciamentos, de tal forma que, apesar das nuances, são três nomenclaturas diferentes usadas para

24 Como, por exemplo, em três passagens da *Iliada* (IX, v. 141, v. 283; XIX, v. 115), nas quais a cidade de Argos é descrita como Acaia.



fazer referência aos mesmos grupos sociais<sup>25</sup>. No entanto, de acordo com sua perspectiva teórica, sustentada por autores como John Dewey, Edwin Ardener e Thomas Hylland Eriksen, o ato de nomear tem em si um poder criador, participando efetivamente da formação das concepções que o grupo faz de si. Com isso em mente, Hall afirma que “é altamente significativo que o termo *Hellenes* e seu cognato *Hellas* são atestados relativamente tarde em nosso testemunho literário” (HALL, 2005, p. 125).

Ora, em primeiro lugar, não há segurança para afirmar que os etnônimos fossem efetivamente um critério definidor de grupos étnicos. Com base no *Catálogo das Naus*, Philip Kaplan observou oportunamente que ainda que os etnônimos sejam utilizados, com mais frequência no caso dos aqueus, os aspectos geográficos são mais valorizados, de tal modo “que o lugar continua sendo o principal meio de identificar os povos que foram levados para a batalha” (KAPLAN, 2014, p. 300). Aliás, é precisamente por valorizar a interlocução entre gregos de diferentes localidades, no sentido de uma “identidade cultural compartilhada entre os gregos que viviam em locais geograficamente separados” que Christopher Eckerman considera que “apesar de não estar explícito no discurso, em termos de uma articulação da campanha grega contra os troianos, o Pan-helenismo pode ser encontrado já na *Ilíada* de Homero” (ECKERMAN, 2008, p. 37). Em segundo lugar, as alternativas que se colocam contra o primado da “taxionomia” podem se confrontar duramente com esse argumento, especialmente para quem julga ser o nome (ou, no caso, o etnônimo) resultado de uma experiência social que o antecede, e não o agente produtor dessa experiência social, mas também para os que reconhecem a nomenclatura em seu valor simultaneamente estruturado e estruturante, mas nunca um ou outro isoladamente<sup>26</sup>.

Ainda nesse ponto específico, é preciso considerar que o termo *Hellenes* e seu cognato *Hellas* não são exatamente desconhecidos de Homero, ainda que não possuam a abrangência sugerida por *aqueus*, *argivos* e *dânaos* e tampouco se refiram às comunidades que viriam a designar nos séculos posteriores<sup>27</sup>.

25 É uma justificativa bastante aceitável, reconhecida pelo próprio autor, é que Homero precisava dispor de diferentes palavras para sustentar a rigorosa métrica do hexâmetro dactílico: “elas permitem ao poeta maior flexibilidade do que um simples nome” (HALL, 2005, p. 126).

26 Como aparentemente se posiciona Finley que, acerca dessa questão, afirmou: “a partir do momento em que o nome local ‘aqueus’ foi aplicado a todos os gregos, mesmo que este termo não fosse o único e devesse apagar-se rapidamente para dar lugar ao de ‘Helenos’, pode considerar-se como terminado o período de formação: a existência de um nome comum é como que o símbolo dos inícios da história grega, no sentido próprio” (p. 16)

27 Na verdade, o termo *Hellenes* aparece uma única vez em Homero, particularmente na *Ilíada* (II, vv. 681-685), e seu escopo geográfico é restrito à comunidade dos Mirmidões. No entanto,



Contudo, as mudanças de concepção não são menos esperadas do que empiricamente observáveis, especialmente em se considerando a formação das *pólis*, que representou uma etapa decisiva na história dos gregos antigos, de tal modo que o etnônimo, ainda que seja uma medida de análise deveras importante para compreender essas mudanças, não representa o fim último que permite compreender como essas mudanças foram experimentadas. Como aponta Nino Luraghi, “a dicotomia gregos-*barbaros*, como eles chamavam todos os outros, é um dos fatos mais familiares sobre a cultura grega antiga. É claro suficiente que sistemas de classificação similares, que no fim desenvolveram uma oposição elementar ‘nós-eles’ se mostrou presente em outras tantas culturas”. O autor também observa que “essa oposição binária foi particularmente central para a identidade coletiva dos gregos”, apesar “da interação extraordinariamente intensa com outras culturas” (LURAGUI, 2014, p. 213). Diante dessa observação, seria necessário reconhecer que tal dispositivo, que aparentemente preside a distinção entre gregos e troianos, teria sido uma apropriação posterior cujos sentidos estariam ausentes nas narrativas homéricas.

Destarte, e para além da análise da narrativa *stricto sensu*, pesa igualmente a incerteza insolúvel acerca do período a que se referem os “núcleos narrativos” da *Ilíada* e da *Odisseia*. Na hipótese mais aclamada atualmente, acredita-se que os épicos representariam o estado de coisas que imperava no mundo grego do início e da metade do século VIII a.C., época que marca também o início da formação das *pólis* e, para muitos autores, que testemunhou a gênese do ideário e instituições Pan-helênicas. Como aponta Gregory Nagy,

“Uma síntese arqueológica feita por Anthony Snodgrass demonstrou que o século VIII, época em que a *Ilíada* e a *Odisseia* se aproximaram de seu formato final, foi um marco decisivo na evolução da civilização helênica; ao lado da emergência da cidade-Estado *poliade* como uma instituição geral com uma tendência forte a tradições localizadas (culto, lei, etc.), emergiu uma tendência proporcionalmente forte de intercomunicação entre as elites das cidades-Estado, a tendência do Pan-helenismo. Algumas manifestações desta última tendência são o estabelecimento dos Jogos Olímpicos, do santuário de Apolo Pítico e o Oráculo em Delfos, as colonizações organizadas e a proliferação do alfabeto” (NAGY, 1996, p. 6-7).

É precisamente por essa dimensão histórica que José Ribeiro Ferreira (2005, p. 19) considerou que “os poemas homéricos são claramente

---

a partir dos trabalhos de Paul Kretschmer, é possível considerar que o termo *Hellenes* teria sido originalmente precedido por um prefixo, fato que justifica a frequência significativamente maior do termo *Panhellenes* em Homero.



pan-helênicos nos seus objetivos”. Especificamente no que tange às colonizações, diversos autores reconhecem os épicos, especialmente a *Odisseia*, como discursos estratégicos que anunciam a expansão grega que, ao fim e ao cabo, é uma das marcas mais significativas desse Pan-helenismo então emergente. Richard Buxton (2000, p. 151) chegou a defender que uma das funções da *Odisseia* é exibir a “helenicidade” (*Greekness*) pelo contraste produzido a partir do comportamento dos diversos povos visitados. Carol Dougherty (1993, p. 4) reconhece a *Odisseia* como um discurso estratégico, comum a diversas tradições e movimentos coloniais. Irad Malkin, com mais cautela, sustentou a hipótese de que “as experiências de navegação, a imagem do herói que viaja/retorna e a própria Ítaca convergiram para criar um foco poderoso para articular a experiência protocolonial” (MALKIN, 1998, p. 2). Fato é que o estímulo a essas interpretações se dá pela riqueza de uma epopeia que representa a disposição do protagonista de se exibir como parte de um grupo com comportamentos virtualmente superiores, reforçando constantemente, em variados momentos, não apenas seus méritos pessoais, mas sua origem itacense, seja em meio ao embate junto a Polifemo (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 500-505), seja na pacífica estadia junto aos feaces (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 19-28). São elementos deveras persuasivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessas e de outras várias questões específicas, Homero fica na incômoda vizinhança do florescente Pan-helenismo que veio a prover a moderna erudição de parte significativa dos problemas que analisam no mundo grego. As principais divergências são pouco concludentes, e talvez esse estado inconclusivo não seja exatamente aquilo que os Estudos Clássicos buscam superar, mas precisamente o que se espera sustentar e recrudescer.

De um ponto de vista historiográfico, é evidente que Homero ocupa uma posição fronteiriça: por um lado, a *Ilíada* e a *Odisseia* podem ser entendidas como o espaço em que certa noção de helenicidade encontra sua expressão, dialogando com as transformações estruturais que caracterizam a formação do mundo Pan-helênico; por outro lado, pode ser situada no limite que distingue as sociedades pré-helênicas daquelas que vieram a se formar no decurso do Período Arcaico. Em ambos os casos, os épicos parecem arrastar consigo certa lógica de incipiência, o som de um acorde ainda não plenamente executado, ampliado por um devir que se tornou paradigmático e que arrasta consigo os períodos imediatamente anteriores e posteriores da Grécia Antiga. Disso decorrem soluções que buscam compreender o mundo de Homero não por



suas dinâmicas próprias, pelas diferenças étnicas que presidiam seus conflitos e encontros, mas pela subordinação das narrativas a um discurso que marcou a História do Ocidente. É nesse sentido que Malkin entende Odisseu como um herói protocolonizador (MALKIN, 1998, p. 2), que Shawn A. Ross deduza a existência de um *proto-Panhellenism* (ROSS, 2005, p. 299) ou que Marie-Françoise Baslez observe a *Ilíada* como “o germe de uma definição política e cultural do ‘diferente’, do não-grego” (BASLEZ, 2008, p. 31).

De certo modo, a interpretação deste Homero vizinho do Pan-helenismo depende de um *vir-a-ser*, da investigação de uma história que não foi propriamente sua e, sobretudo, do privilégio de sabermos o que se passou ao longo do tempo. Obviamente, além de inevitável, essa vizinhança já se fazia presente desde o Período Clássico, e muitos autores observaram prudentemente o apelo discursivo da mítica Guerra de Tróia na formulação da ideia de *bárbaro* (PAPADODIMA, 2014, p. 262; MITCHEL, 2007, p. 15; HALL, 2005, p. 175). Há, portanto, pelo menos três grandes questões que se colocam no marco das relações entre Homero e o Pan-helenismo: a primeira é precisamente a investigação dessa apropriação posterior, histórica e interdiscursiva, do mito da Guerra de Tróia na construção do ideal de barbárie do Período Clássico; a segunda, em um viés comparativo, implica considerar os possíveis desenvolvimentos do Pan-helenismo nesses dois períodos da História Grega, tanto por suas similitudes quanto por suas diferenças; a terceira, finalmente, é a pesquisa da existência ou não de um ideal Pan-helênico nas epopeias. Desses cada um desses campos emergem uma miríade de discussões, tão ricas quanto divergentes na maior parte do tempo. Decerto, esses e outros temas ajudam a avolumar o rico acervo de debates que envolvem a poesia homérica.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual*

ARISTÓFANES. *Comédias I*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ÉSQUILO. *Os Persas*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HERÓDOTO. *Histórias – Livro V*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2007.

HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

\_\_\_\_\_. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

PLATÃO. **República**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso – Livro I**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



### Referências Bibliográficas

ADKINS, A. W. H. Homeric values and Homeric Society. In: **Journal of Hellenic Studies**, nº 91, 1971, p. 1-14.

ANSON, Edward M.. Greek Ethnicity and the Greek Language. In: **Glotta**, n. 85, 2009, p. 5-30.

ANTONACCIO, Carla. (Re)defining ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity. In: HODOS, T.; HALES, S. (ed.). **Visual Culture and Social Identity in the Ancient Mediterranean**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

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

BANKS, Marcus. **Ethnicity: Anthropological Constructions**. London: Routledge, 1996.

BANTON, Michael. **Racial and ethnic competition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASLEZ, Marie-François. **L'étranger dans la Grèce Antique**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

BERREMAN, G. Bazar Behaviour: Social Identity and Social Interaction in Urban India. In: DE VOS, G. ROMANUCCI-ROSS, L. (org.). **Ethnic Identity: cultural continuities and change**. California: Mayfield, 1975, p. 71-105.

BROMLEY, Yulian. The term ethnos and its definition. In: \_\_\_\_\_. **Soviet ethnology and anthropology today**. The Hague: Mouton, 1974, p. 61.

BUXTON, R. **El imaginario griego: los contextos de la mitología**. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate. In: \_\_\_\_\_. **Um historiador fala de Teoria e Metodologia: Ensaios**. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 171-198.

\_\_\_\_\_. A Etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. In: **Phoïnix**, v. 8, n. 1, 2002, p. 75-94.

COHEN, A. **Two-dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society**. Berkeley: University of California Press, 1974

DOUGHERTY, Carol. **The poetics of colonization: from city to text in Archaic Greece**. New York: Oxford University Press, 1993.

DROIT, R.-P. **Généalogie des barbares**. Paris: Odile Jacob, 2007.

DRUMMOND, Lee. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. In: **Man**, v. 15, n. 2, 1980, p. 352-374.



ECKERMAN, Christopher. Pindar's KOINOΣΛOΓOΣ and Panhellenism in Olympian 10. *In: Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, n° 151, v. 1, 2008, p. 37-48.

ENGELS, J. Macedonians and Greeks. *In: ROISMAN, Joseph; WORTHINGTON, Ian (org.). A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

FERREIRA, J. R. Hélade, Pan-helenismo e identidade helénica. *In: FIALHO, M. C.; SILVA, M. F. S.; PEREIRA, M. H. R. (org.). Génese e consolidação da ideia de Europa - Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, p. 15-42.

FINLEY, M. I. *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

GLAZER, N.; MOTNIHAN, D. P. *Beyond the Melting-Pot*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GRIMAS, A. L.; CORTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 191-192.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HALL, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000,

\_\_\_\_\_. *Hellenicity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Folio, 1980.

JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. Londres: Routledge, 1997.

KAPLAN, P. Ethnicity and Geography. *In: McINERNEY, J. (ed). A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, 298-311.

KONSTAN, David. To Hellênikon ethnos: ethnicity and the construction of Ancient Greek Identity. *In: MALKIN, I. (ed.). Ancient perception of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 29-49.

LURAGHI, Nino. The study of Greek Ethnic Identities. *In: McINERNEY, J. (ed). A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 213-227.

LYMAN, S. M.; DOUGLASS, W. Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management. *In: Social Research*, v. XL, 1972, p. 344-365.

MACKIE, H. *Talking Trojan: speech and community in the Iliad*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MALKIN, Irad. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Introduction. *In: MALKIN, I. (ed.). Ancient perception of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p.1-28.

MITCHELL, J. C. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in N. Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press, 1956

MITCHELL, Lynette. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Oxford: The Classical Press of Wales, 2007.

MORAES, A. S. *O officio de Homero*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

NAGY, G. *The best of Achaeans: concepts of the hero in archaic greek poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.



PAGDEN, A. **Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PAPADODIMA, E. Ethnicity and the Stage. In: McINERNEY, J. (ed). **A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 256-269.

PATTERSON, L. E. **Kinship myth in Ancient Greece**. Austin: University of Texas Press, 2010.

PEARLMAN, S. Panhellenism, the polis and imperialism. **Historia**, n. 25, 1976.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 2011.

ROCHETTE, B. Grecs, Romains et Barbares. A la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains. In: **Revue belge de philologie et d'histoire**, n° 75, v. 1, 1997, p. 37-57.

ROSS, S. A. Barbarophonos: Language and Panhellenism in the *Iliad*. **Classical Philology**, v. 100, n. 4, 2005, p. 299-316.

SIAPKAS, J. **Heterological Ethnicity: conceptualizing identities in ancient Greece**. Acta Universitatis Upsaliensis. Estocolmo: Elanders Gotab, 2003.

SHILS, Edward. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. **The British Journal of Sociology**, Vol. 8, No. 2, 1957, p. 131.

SMITH, A. D.. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

TODOROV, T. **Nous et les autres**. Paris: Le Seuil, 1989.

TODOROV, T. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 23-65.

ULF, Christoph. The development of Greek *ethnê* and their ethnicity: an anthropological perspective. In: FUNKE, Peter; LURAGHI, Nino (ed.). **The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League**. Washington, D.C.: Center of Hellenic Studies, Harvard University, 2009, 215-249.

VAN DEN BERGUE, Pierre L. **The Ethnic Phenomenon**. New York: Elsevier, 1981.

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and Barbarians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WHITLEY, J. **Style and society in dark age Greece: the changing face of a preliterate society, 1100-700 BC**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 7-72.



Emilio Crespo<sup>2</sup>

## I. INTRODUCCIÓN

Los procesos por los que se construye una identidad colectiva suelen ser largos, incluso en las sociedades actuales, que tienen la capacidad de difundir con celeridad ideas y opiniones gracias a los medios de comunicación de masas. Por eso suponemos que la construcción de la identidad colectiva helénica que aparece cristalizada como comunidad cultural en el siglo IV a.C. se fue gestando desde mucho tiempo antes. Esta suposición invita a buscar huellas del proceso de creación de la identidad colectiva helénica en las fuentes arqueológicas y documentales anteriores al siglo IV a.C.

En este capítulo expongo datos y argumentos que muestran que en la época de la composición final de la *Iliada*, probablemente en la segunda mitad del siglo VIII a.C., ya había comenzado el proceso de construcción de la identidad helénica. A primera vista, esta hipótesis es inverosímil porque en la *Iliada* no se cumple ninguna de las condiciones que, según Heródoto, definen la identidad helénica<sup>3</sup>. Contra lo que, según Heródoto, define la identidad helénica (*to Hellenikón*), en la *Iliada* los héroes y los demás guerreros no tienen ancestros comunes, los combatientes de ambos bandos veneran con sacrificios en santuarios a los mismos dioses (aunque unos son partidarios de un bando y otros de otro), tienen costumbres parecidas y hablan la misma lengua. Como veremos, ni siquiera existe un término que designe a los griegos en conjunto.

A pesar de eso, los datos y argumentos que expongo a continuación permiten retrotraer, contra la opinión mayoritaria<sup>4</sup>, los inicios de la construcción

Dossier

1 Este artículo fue financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España mediante el proyecto de investigación FFI2012-36944-C03-01.

2 Catedrático do Departamento de Filología Clásica da Facultad de Filosofía y Letras da Universidad Autónoma de Madrid. Presidente de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

3 Heródoto (*Histórias*, VIII, 144, 2) distingue cuatro rasgos comunes en los griegos: la descendencia de los mismos ancestros, la lengua, la religión y los hábitos (manera de vestir, de comer, aspecto físico, juegos, hábito de portar armas, etc.).

4 Véase, por ejemplo, E. Hall (1989), Konstan (2001), J. Hall (2002), Mitchell (2007, p. 40), Vlassopoulos (2013).



identitaria helénica a la época de la composición de la *Iliada*, aunque sobre bases distintas de las culturales sobre las que descansa el helenismo del siglo IV a.C. En general, la identidad colectiva tiene su fundamento en la comunidad genealógica o étnica, religiosa o cultural, en el espacio geográfico común y en las costumbres, etc., pero estas bases son más o menos relevantes en cada momento y varían con el tiempo. Por eso no tiene nada de extraño que los comienzos de la identidad colectiva helénica que cabe detectar en la *Iliada* no estén basados en la pertenencia a una cultura común, como paradigmáticamente sostiene Isócrates en el siglo IV a.C., sino en la genealogía común de la aristocracia. Aparte de la comunidad de ancestros, veremos que los guerreros que asedian Troya ocupan un espacio geográfico que difiere del que ocupan los troyanos y sus aliados, y también cabe observar que siempre que la *Iliada* atribuye un nombre denigratorio o una conducta reprobable a un guerrero este es un troyano o un aliado de estos. Lo anterior quiere decir que ya en la *Iliada* hay huellas de una identidad colectiva helénica, a cuya creación, fortalecimiento, cristalización y expansión contribuyeron decisivamente la *Iliada* y otros poemas épicos arcaicos compuestos y cantados para una audiencia panhelénica<sup>5</sup>.

Expondré brevemente algunos argumentos a favor de esta hipótesis. Tras repasar en la sección 2 los nombres colectivos con los que son designados los dos bandos en la guerra ante Troya, en la sección 3 prestaré atención a los antropónimos de los aqueos y de los troyanos y comprobaré que los nombres propios derivados de topónimos y de étnicos, según se apliquen a aqueos o a troyanos, proceden mayoritariamente de nombres de zonas geográficas distintas. Esto indica que hay una comunidad geográfica, por mucho que sea a veces vaga e imprecisa, que distingue a los integrantes de los dos bandos que luchan en la *Iliada*. A continuación (sección 4), veremos que la mayor parte de los nombres propios de guerreros que no están formados sobre raíces de la lengua griega designan guerreros del bando troyano. En la sección 5 examinaré los epítetos atribuidos a guerreros aqueos, argivos y dánaos, por una parte, y troyanos y aliados, por otra; veremos que los epítetos denigratorios son solo atribuidos a guerreros del bando troyano. En la sección 6, veremos que las conductas deshonorosas se aplican a troyanos, pero no a aqueos. En el apartado 7, nos referiremos al número de caídos en batalla y comprobaremos que incluso en las que los troyanos tuvieron la mejor parte las bajas troyanas son más numerosas que las del bando aqueo.

<sup>5</sup> Otros elementos de esta conciencia panhelénica son seguramente los juegos olímpicos, el oráculo de Delfos y los propios poemas homéricos (cf. NAGY, 1979, p. 115-117; p. 139-140; 1996, p. 39-42; 2009, p. 4-6; SCOTT, 2010).



La conclusión (sección 8) de lo anterior es que el proceso de construcción de una identidad helénica ya había comenzado en el momento de la composición final de la *Iliada* y que esta contribuyó a reforzarlo y a darle forma. Este proceso continuará —y adquirirá diferentes formas— a lo largo de la época arcaica. La siguiente fase que aparece a nuestros ojos la representa el mito sobre Helén como héroe epónimo de los griegos, aludido por primera vez en un fragmento del *Catálogo de mujeres* atribuido a Hesíodo (fr. 9 M.-W).

La cuestión sobre la identidad de una colectividad surge de la experiencia de nuestras sociedades actuales y se enmarca en el interés actual de los clasicistas por la “ethnicity”<sup>6</sup>. La novedad que ofrece este capítulo es que intentará responder a esta pregunta examinando los nombres propios de persona y los epítetos aplicados a los troyanos y a los aqueos, argivos y dánaos en la *Iliada*, especialmente los de personajes menores, la mayoría de los cuales deben de ser creación de Homero<sup>7</sup>. Veremos que hay razones para pensar que en la *Iliada* hay expresión de una identidad colectiva griega. En todo caso, “the main distinction on the human level is not between Greeks and foreigners, but between different levels of society, rulers and ruled (βασιλείς and δῆμος)” (RICHARDSON, 1993, p. 16).

## 2. LOS ÉTNICOS DE LOS GRIEGOS Y DE LOS TROYANOS EN LA *ILÍADA*

Dossier

Como es sabido, el étnico Ἕλληνες (*Héllenes*) se documenta solo una vez en la *Iliada* (II, v. 684). Designa una parte del contingente mandado por Aquiles, constituido por habitantes de Argos Pelásgico (que debe de ser la llanura de Málide en la desembocadura del río Esperqueo), por los de Trequis (o Traquis, rebautizada más tarde como Heraclea), situada en el Sur del valle del Esperqueo, por los de Alo y Álope, localidades no conocidas, y por los de Ftía y Hélade. Se llamaban mirmídones, Ἐλλήνες y aqueos. Πανέλληνες también se documenta solo una vez (II, v. 530). Designa una parte del contingente de los locrios, mandados por Ajax, hijo de Oileo, que destacaba sobre ellos y sobre los aqueos en el uso de la lanza. Por su parte, Ἑλλάς (*Hellás*, del que

6 La cuestión no está sólo en la bibliografía reciente; cf. DE JONG, 1987, p. 12 con la nota 38 en p. 250; Van der Valk (1953) y (1985); Reverdin (1962). La bibliografía reciente es muy numerosa: cf. entre otros E. Lévy (1984 y 1991); E. Hall (1989); Saïd (1991); Malkin (2001), J. Hall (1997 y 2002).

7 La obra clásica es Bechtel (1917). Entre la bibliografía reciente, cf. LGPN; S. Hornblower-E. Matthews (2000); Mason (1995); García-Ramón en *Der Neue Pauly*; García-Ramón (2000).



deriva Hélade) aparece cinco veces<sup>8</sup>. Como en dos de ellas está asociada a Fría, es razonable pensar que designa un área de Grecia central contigua a Fría, al Sur de Tesalia<sup>9</sup>. En conclusión, los nombres usados para designar Grecia y a los griegos en época posterior se aplican en la *Iliada* solo a una pequeña área de la península Balcánica y a sus habitantes<sup>10</sup>.

Los guerreros que asedian Troya son llamados aqueos, argivos y dánaos. Ἀχαιοί es un átnico y seguramente coincide con los *Abhijawa* mencionados en documentos hititas. Ἀργεῖοι designaba en origen a los habitantes de Argos, tanto del Peloponeso como de Argos Pelásgico en Grecia central. Δαναοί parece un derivado del nombre del rey Dánao, fundador de Argos, y equivale a *aqueos* o *argivos*, pero quizá no es sinónimo de los anteriores<sup>11</sup>.

La ausencia de Ἕλληνες como denominación de los griegos y de Ἑλλάς para designar el área geográfica habitada por ellos puede significar que los aqueos se consideran a sí mismos como una alianza heterogénea y no se atribuyen una identidad colectiva común, idea ya sostenida por Tucídides (1, 3)<sup>12</sup>. Otra posibilidad, apuntada ya por Estrabón (14, 2, 28; cf. 8, 6, 6), es que Homero, aun reconociendo una identidad colectiva griega, solo usó Ἕλληνες y

8 HOMERO, *Iliada*, II, v. 683; IV, v. 395; IX, v. 447; IX, v. 478; XVI, v. 595.

9 En la *Odisea*, Ἑλλάς parece referirse a la Grecia central situada al Norte del Peloponeso en cuatro pasajes (cf. I, v. 344 y nota *ad loc.* de S. West, IV, v. 726 = 816; XV, v. 80) y en uno (HOMERO, *Odisea*, XI, v. 496) a una parte del reino de Peleo, como en la *Iliada*.

10 Ἑλλάς con el sentido de 'Grecia' es usada probablemente por Alcmán (fr. 77 Page) en el siglo VII a. C. y con seguridad por Hecateo de Mileto (FrGrHist 1, 119) y Simónides (531 Page) a principios del siglo V. La primera mención de Ἕλληνες en el sentido de griegos remonta a 580, cuando se nombraron Ἑλληνοδίκαί en los juegos olímpicos según Pausanias (5.9.5); cf. Vannicelli (1989); Vasilescu (1989); Lévy (1991, p. 66); J. Hall (2002, p. 129 ss.).

11 En el sistema de fórmulas constituidas por un epíteto y Ἀχαιοί, Ἀργεῖοι ο Δαναοί, hay expresiones métrica y semánticamente equivalentes contra la economía en los sistemas formulares: en el espacio entre la cesura heptemímeras y el fin del verso μεγάθυμοι Ἀχαιοί 'magnánimos aqueos' y Δαναοί ταχύπολοι 'dánaos de veloces potros', comenzadas por consonante, son equivalentes, lo mismo que, por otro lado, ἐλικῶπες Ἀχαιοί 'aqueos de ojos vivaces' y ἥρωες Ἀχαιοί 'héroes aqueos', comenzadas por vocal; entre la cesura en el tercer troqueo y el fin de verso εὐκνήμιδες Ἀχαιοί 'aqueos de buenas grebas' equivale a ἀρήϊοι υἱές Ἀχαιῶν 'los violentos hijos de los aqueos', pero no a κάρη κομόωντες Ἀχαιοί 'los aqueos de melenudas cabelleras'; ἥρωες Δαναοί 'los héroes dánaos' (que también se emplea a comienzo de verso) y αἰχμηταὶ Δαναοί 'los lanceros dánaos' entre el comienzo del segundo dáctilo y la cesura heptemímeras también son equivalentes. Δαναοί, el menos utilizado, aparece en varias expresiones equivalentes, lo que apunta a que no era sinónimo. Además, tiene connotaciones militares jerárquicas y carece de singular (cf. S. West *ad Od.* 1.350). En II, v. 530, II, v. 684 y XVI, v. 564, los aqueos parecen ser distintos de los panhelénes, los mirmídones y los hélénes.

12 Esta es la tesis de Hall (1989) y Richardson (1993, p. 16).



Ἑλλάς con un valor antiguo por arcaísmo deliberado<sup>13</sup>. Hay otros arcaísmos deliberados en la *Ilíada*: no menciona el culto a los héroes, documentado por la arqueología a partir del siglo VIII a. C.; ciertas costumbres y objetos de la cultura material que reflejan el mundo contemporáneo de Homero se mencionan solo en los símiles, pero no en la trama central<sup>14</sup>; el catálogo de las naves menciona a los carios en la costa de Jonia (II, v. 867 ss.), pero no a los griegos<sup>15</sup>; en el catálogo de las naves no hay contingentes de Dóride ni de Eólida, ocupadas por griegos en el siglo VIII a. C., quizá porque la tradición conservaba noticia de que la migración griega a la costa occidental de Anatolia era reciente.

El étnico Τρῶες se usa con varios sentidos. Por un lado, se refiere a los habitantes de Troya (cf. II, v. 130). Por ejemplo, en II, v. 123 ss. Agamenón dice que los troyanos son muchos menos que una décima parte de los aqueos, pero tienen numerosos aliados venidos de diversos lugares (cf. XVII, v. 220 ss.). Igualmente, el catálogo de los troyanos (II, v. 816-77) empieza la enumeración con el contingente de los Τρῶες, distinto de los otros quince citados a continuación. Por otro lado, Τρῶες se emplea también como ‘troyanos y dardanios’. Así, en V, 180 Eneas, que en el catálogo manda a los dardanios, es llamado Τρώων βουλευφόρε ‘consejero de los troyanos’. El mismo valor tiene Τρωσί en XI, v. 285 (= XV, v. 485), según muestra v. 286 (= XV, v. 486):

Τρωσί τε καὶ Λυκίοισιν ἐκέκλετο μακρὸν αὔσας·  
Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχηταὶ

‘arengó a los troyanos y a los licios con recia voz:  
“¡Troyanos, licios y dárdanos, que lucháis cuerpo a cuerpo!”

En otros pasajes Τρῶες designa a los troyanos y a sus aliados. Esa es la interpretación más probable de Τρώων en IV, v. 436, pues en caso contrario habría que pensar que los habitantes de Troya hablaban lenguas diferentes:

ὥς Τρώων ἀλαλητὸς ἀνὰ στρατὸν εὐρὺν ὀρώρει·  
οὐ γάρ πάντων ἦεν ὁμός θρόος οὐδ’ ἴα γῆρυς,  
ἀλλὰ γλῶσσα μέμικτο, πολύκλητοι δ’ ἔσαν ἄνδρες.  
(HOMERO, *Ilíada*, IV, vv. 436-438)

<sup>13</sup> Cf. Diller (1962, p. 45); J. Hall (2002, p. 125 ss.).

<sup>14</sup> Los esclavos aparecen indirectamente (cf. RISCH, 1972). Montar a caballo y la pesca sólo aparecen en símiles (cf. EDWARDS, 1991, p. 24 ss.). Sobre el λαός, cf. Haubold (2000).

<sup>15</sup> Hay menciones del territorio de los meonios en II. v. 461, II, v. 864 ss., V v. 43, XX, vv. 390-392, XXIV, v. 615.

‘Así el bullicio de los troyanos sobrevolaba el ancho ejército.  
No era de todos igual el clamor, ni único el modo de hablar;  
las lenguas se mezclaban al ser las gentes de múltiples lugares.’



La arenga menciona a los troyanos, a los dardanos y a los licios, pero la introducción a una arenga alude solo a los troyanos en VIII, v. 173 (cf. XIII, v. 150, XVII, v. 184)<sup>16</sup>:

Ἑκτωρ δὲ Τρώεσσιν ἐκέκλετο μακρὸν αὔσας·  
Τρώες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχῆται  
(HOMERO, *Iliada*, VIII, v. 172)

‘Héctor arengó a los troyanos con recia voz:  
“¡Troyanos, licios y dármanos, que lucháis cuerpo a cuerpo!”’

### 3. ANTROPÓNIMOS RELACIONADOS CON ÉTNICOS O TOPÓNIMOS

La comunidad geográfica suele contribuir a crear una identidad colectiva<sup>17</sup>. El territorio conlleva un clima, una flora, una fauna, un paisaje, unos cultivos y una orografía, todo lo cual condiciona las costumbres de las personas que lo habitan. Los catálogos de las naves y de los troyanos, junto con otros datos dispersos, indican que cada bando en la *Iliada* está asociado a un territorio: los aqueos están asentados en el Sur de la península Balcánica, Eubea, Creta y Rodas y las islas próximas, y los troyanos ocupan el ángulo Noroeste de la península de Anatolia con los dardanos al pie del monte Ida. Sus aliados ocupan la cuenca del río Axio y Tracia hasta el Quersoneso y el Oeste de la península de Anatolia, excepto Eólida, Jonia y Dóride.

16 En V, v. 102 ss., Pándaro anima a los troyanos y recuerda que Apolo lo ha traído desde Licia. Sus tropas son llamadas Τρώες, tanto en este pasaje (cf. 200 y 211), como en el catálogo de los troyanos, donde se dice que su contingente procede de Zelea, al pie del monte Ida junto al río Esepo (II, v. 824 ss., cf. IV, vv. 89-91). Según Estrabón (13, 1, 9), esta zona se llamaba Licia, aunque era distinta de la situada en el Suroeste de la península de Anatolia en torno a la cuenca del río Janto. Con esto concuerda el hecho de que Pándaro suplica a Apolo Λυκηγενεῖ (cf. IV, v. 119 y IV, v. 101), y su padre se llama Λυκάων. El nombre de Pándaro tiene el mismo final que otros nombres en *-darios* en licio (cf. también *Patara*). También hay misios en dos áreas geográficas: el contingente de misios nombrado en el catálogo de los troyanos (II, v. 858) habita al sur de la Propóntide; pero los misios nombrados en XIII, v. 5 están situados al Oeste del mar Negro y al Norte de los tracios. Por su parte, los cilicios aparecen en Tebas Hipoplacia (VI, v. 397), pero en época clásica habitaban el Sudeste de Anatolia.

17 Lo muestran las preguntas a un extranjero en la *Odisea* (I, v. 170, 6 veces) τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἢδὲ τοκῆες; ‘¿Quién eres de los hombres y de dónde vienes? ¿Dónde están tu ciudad y tus padres?’ Cf. εἰπέ δέ μοι γαῖάν τε τειῆν διήμῶν τε πόλιν τε ‘Dime tu tierra, tu pueblo y tu ciudad’ (HOMERO, *Odiseia*, VIII, v. 555).



Un indicio más de que cada bando está asociado a un territorio procede de los nombres propios de persona. Una gran parte de los antropónimos, tanto de griegos como de troyanos, son derivados de étnicos o topónimos mediante un sufijo de derivación (por ejemplo, Παιων-ίδης es derivado de Παιώνης, Λικύμνιος de Λίκυμνα, lugar de Tirinte) o sin sufijo de derivación (por ejemplo, Φαῖστος es un derivado del topónimo Φαῖστος y Ἀγχίαλος de ἀγχίαλος ‘costa, playa’) (VON KAMPTZ, 1982, p. 24 ss.; STOEVE SANDT, 2000).

En cuanto a la morfología, apenas hay diferencias entre los nombres de los griegos y de troyanos. Pero los antropónimos derivados de topónimos o étnicos, en los casos en los que cabe precisar con cierta probabilidad su origen, se aplican normalmente a guerreros que pertenecen al bando donde está el topónimo o étnico del que derivan.

Muchos troyanos tienen nombres relacionados con topónimos de la Tróade<sup>18</sup>. Hay derivados de nombres de ríos: Σάτιος (XIV, v. 443) deriva de Σαττιοεῖς (VI, v. 34, etc.); Σιμοεῖσιος (IV, v. 474), hijo de Antemión de Troya, deriva de Σιμοεῖς (IV, v.475, etc.); Σκαμάνδριος, troyano hijo de Estrofo (V, v. 49) — el nombre también se atribuye al hijo de Héctor (VI, v. 402) — deriva de Σκάμανδρος; Αἴσηπος (VI, v. 21) coincide con el nombre de un río (II, v. 825; XII, v. 21); Πιδύτης, procedente de Percote en la Tróade, deriva de Πίδυς, río de la Tróade (cf. *schol.* T a XII, v. 30); Εὐηνος (II, v. 693), padre de Mínete y de Epístrofo, y soberano de Lirneso, tiene un nombre coincidente con el de un río de Tróade (cf. Estrabón 13, 1, 67) y otro de Etolia. También hay derivados de nombres de núcleos urbanos: Χρύσης, sacerdote de Apolo, deriva de Χρύση, nombre del puerto de la Tróade frente a Ténédos (I, v. 37, etc.); Ἴλιονεύς (XIV, v. 489 ss.) deriva de Ἴλιον, denominación de Troya, que da nombre a la *Iliada*; Δάρδανος, nombre del hijo de Zeus y fundador de Dardania en la Tróade (XX, v. 215) y de un hijo del troyano Biante (XX, v. 460), coincide con un nombre de lugar en el Helesponto (HERÓDOTO, **Histórias**, V, 117, etc.), sobre el que también está formado Δαρδανία, nombre de una zona en los actuales Dardanelos<sup>19</sup>; Πήδασος (VI, v. 21) tiene el mismo nombre que una ciudad junto al río Satnioente (cf. VI, v. 35, XX, v. 92; Estrabón 13, 1, 50), que también se documenta para ciudades de Mesenia (IX, v. 152) y Caria (HERÓDOTO, **Histórias**, VIII, 104; V, 121); Θυμβραῖος

18 Para la descripción de la geografía antigua de la Tróade, véase Estrabón 13. Sobre la posibilidad de que las indicaciones geográficas de los poemas homéricos remonten a la Edad del Bronce, véase Stella (1978, p. 188 ss.). La mayoría de los estudiosos actuales se inclina por pensar que las indicaciones geográficas reproducen la situación del siglo VIII a.C.

19 Cf. Estrabón (13, 1, 28) e von Kamptz (1982, p. 323).



(XI, v. 320) deriva de Θύμβρη, ciudad junto al río Escamandro<sup>20</sup>; Κεβριόνης (XIII, v. 790, etc.) deriva quizá de Κέβρην, nombre de la región al Sur del Escamandro y de una colonia de Cime en la Tróade<sup>21</sup>; Θηβαῖος (VIII, v. 120), padre de Ἦνιοπέυς (nombre parlante ‘que se ocupa de la riendas’), deriva de Θήβη Ὑποπλακίη; Πηδαῖος, hijo de Anténor y de Teano (V, v. 69), está basado en Πήδαιον (XIII, v. 172), localidad de Tróade. Por su parte, Ἴδαῖος (VII, v. 372) deriva del nombre del monte Ida, término usado como apelativo para ‘bosque’<sup>22</sup>.

Otros antropónimos troyanos son derivados de étnicos de la Tróade, como Γοργυθίων (VIII, v. 302), nombre de un hijo de Príamo, relacionado quizá con Γέργιθης, étnico de Tróade<sup>23</sup>, y Τρώς, epónimo de los troyanos (XX, v. 263) y aplicado también a un troyano hijo de Alástor (XX, v. 263).

Otros nombres de troyanos derivan de topónimos o étnicos de áreas cercanas a la Tróade: Ἀσκάνιος (II, v. 862) deriva del nombre del área de Frigia en la que estaba la laguna Ἀσκανίη (II, v. 863; XIII, v. 793), al Sur de la parte oriental de la Propóntide; Ὀτρεύς, junto con Μυγδών (III, v. 186), rey de los frigios que habitan junto al río Sangario, se relaciona con Ὀτροία, junto a la laguna Ascania. También hay nombres derivados de islas próximas: Ἰμβριος (XIII, v. 171), que pertenece al bando troyano (cf. XXI, v. 43), documentado ya en micénico *i-mi-ri-jo*, deriva del nombre de la isla Ἰμβρος (VON KAMPTZ, 1982, p. 281 ss.; WATHELET, 1988).

Algunos personajes del bando troyano tienen nombres derivados de topónimos y étnicos de otras áreas, como el peonio Αἴνιος (XXI, v. 210), cuyo nombre está relacionado con Αἴνος, localidad en Tracia, y Παιονίδης (XI, v. 339; 368), que deriva de Παιονία (XVII, v. 305).

Algunos aliados troyanos tienen nombres relacionados con topónimos o étnicos situados en territorio de los troyanos, pero en un área geográfica dis-

20 Cf. X, v. 420; Estrabón 13, 1, 35

21 Cf. Janko *ad* XIII, v. 789-794; von Kamptz (1982, p. 293) da otras posibilidades. Estrabón 13, 1, 33, considera que la región de Κεβρηνία es epónima de Κεβριόνης.

22 El elevado número de nombres propios basados en nombres de accidentes geográficos de la Tróade apunta a que la *Iliada* fue compuesta por alguien que conocía bien la región. Los versos XX, v. 307 s. parecen hacer referencia a unos gobernantes de Troya llamados Enéadas en época posterior a la guerra de Troya. La *Iliada* cita varios parajes alrededor de Troya: entre otros, la colina Batieia, que los inmortales llaman la tumba de Murina (II, v. 811 ss.; cf. WEST, 1995, p. 217); la tumba de Ilo (cf. HAINSWORTH *ad* XI, v. 166); el muro aqueo (del que XII, v. 190-35 explica que no haya restos en época de Homero); cuatro ríos (cf. XII, v. 20), de los que Estrabón (13, 1, 28) nombra uno; la Καλλικολώνη (XX, v. 53, v. 151). Las indicaciones no son suficientemente precisas como para identificar en el terreno los parajes citados.

23 Cf. Estrabón 13, 1, 19; cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 322.



tinta de aquella de la que proceden: quizá es el caso de Βρισηΐς y de su padre Βρισεύς si el nombre procede de Βριῖσα, localidad de la isla de Lesbos, aunque Aquiles capturó a Briseida de Lirnesos (I, vv. 366-369) y los *Cypria* decían que era de Pedasos (cf. HAINSWORTH *ad IX*, v. 132); Πῆσος, rey de los tracios, tiene el mismo nombre que un río de Troya (cf. XII, v. 20).

Otros nombres de troyanos derivan de un topónimo o étnico que quizá designa habitantes de una zona en el bando griego: este es el caso del nombre del licio Ἀργεάδης (XVI, v. 417), derivado de Ἄργος (del Peloponeso o de Grecia central) y quizá de Δρύουσ y Δύμας, pero la interpretación de los dos últimos es oscura<sup>24</sup>. Por su parte, Φαῖστος, hijo del meonio Boro de Tarne, matado por Idomeneo (V, v. 43), tiene el mismo nombre que la ciudad de Creta, pero también en el Peloponeso, Acaya y Tesalia Hestieótide había otras localidades con el mismo nombre<sup>25</sup>. Εὔφημος, jefe de los cícones (II, v. 846), es hijo de Τροιζήνοτο Κεάδαο, derivados de los nombres de Trezén y de Cos. Ἰμβρασιδῆς, basado en Ἰμβρασος y aplicado a Peireos de Ainos en Tracia (IV, v. 520), coincide con el nombre de un río de Samos.

Algunos aqueos que tienen un nombre relacionado con un topónimo o un étnico proceden del área geográfica designada por el nombre: Γουνεύς, jefe de los enianes y de los perrebios (II, v. 748), deriva de Γόννος, ciudad de Perrebia; Θόας Αἴτωλος (IV, v. 527) parece derivar del nombre de las islas Θουαί en la desembocadura del Aqueloo (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 326). Pero los griegos tienen nombres relacionados con el topónimo o el étnico de la región de la que proceden mucho más raramente que los troyanos: Ἀζειδῆς, patronímico de Ἄκτορ de Orcómeno en Beocia, parece derivar de un étnico arcadio (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 319); Αἴμων, aplicado a un pilio (IV, v. 296), a un tebano (IV, v. 294) y a un mirmidón (XVII, v. 467), parece tener relación con el étnico tesalio Αἴμονες, por lo que cuadra mejor al mirmidón (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 319); Ἀσαῖος (XI, v. 301), de quien no se indica la procedencia, parece derivado de Ἄσαι, localidad en Corinto (y también en Tracia y en Calcídica, cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 286); Ἐρευθαλίων, jefe de los arcadios contra los pilios, matado por Néstor (IV, v. 319; VII, v. 136; VII, v. 149), tiene un nombre derivado de Ἐρευθαλία, lugar en Argos (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 289 s.); Θάλπιος, jefe de los epeos (II, v. 620), parece derivar de Θάλπουσα en Arcadia; Θεσσαλός (II, v. 678), hijo de Hércules, es padre de los jefes del contingente de las islas Espórades del Sur; Τρηῆχος (V, v. 706) es un etolio, cuyo nombre parece estar relacionado con Τρηχίη (II, v.

24 Cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 324 s.; WATHELET, 1988, p. 448.

25 Cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 314; MÜHLESTEIN, 1987, p. 37 ss.

682), situada al Sur del monte Eta. Ἄβας parece derivado del étnico Ἄβαντες de Eubea y otros lugares (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 317 s.).



No obstante, algunos nombres de personajes del bando aqueo parecen derivados de topónimos o étnicos situados en el territorio troiano: Αἴσυμος, jefe de los dánaos, matado por Héctor (XI, v. 303), tiene un nombre que puede estar relacionado con αἰσυμητήρ o con Αἰσύμνη (VIII, v. 304), nombre de una ciudad de Tracia<sup>26</sup>. Ἀρίσβας y Δολοπίων pueden derivar de étnicos situados en el área troiana, pero tienen difícil interpretación. Ἴασος, nombre de un jefe ateniense (XV, v. 332 y 337), coincide con el de una ciudad de Caria (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 28), aunque también hay otra con el mismo nombre en Acaya (PAUSANIAS, *Descrição da Grécia*, VII, 13, 7).

Muchos antropónimos son atribuidos a personajes menores de ambos bandos. En estos casos, el nombre propio no clasifica la persona en un grupo. Homero disponía de un repertorio de nombres heroicos para personajes que aparecen fugazmente en el relato épico. En la mayoría de los casos el nombre es parlante y desde el punto de vista formal es un compuesto o un derivado de un apelativo transparente en griego: Ἀμφίμαχος, Ἄμφιος, Ἄντιφος, Βίας, Ἐπίστροφος, Ἔχιος, Ἴηνοψ, Θόας, Μελάνιππος, Μούλιος, Ὀρέστης, Πείσανδρος, Περιφήτης, Χρόμιος. Algunos están relacionados con étnicos o topónimos de difícil adscripción a un territorio: Ἄδρηστος con el nombre de la ciudad Ἀδρήστεια; Βῶρος con Βωρεῖς, nombre de una tribu (*phýle*) en Cízico, Éfeso y Perinto (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 321 s.); Δόλοψ parece epónimo de los Δόλοπες de Tesalia (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 323 s.); Πελάγων se emplea como étnico del Norte de Macedonia; Ἡϊονεύς deriva de ἦϊών 'ribera' o del nombre de una ciudad (Ἡϊών en la desembocadura del Estrimón y Ἡϊόνες en la Argólida); Καλήτωρ es también epíteto de un heraldo (XIV, v. 577). Τεύθρας es oscuro<sup>27</sup>.

A veces, el mismo nombre se aplica a dos o más personajes troianos que forman parte de contingentes distintos, circunstancia que puede indicar que Homero sólo toma en consideración el hecho de que pertenecen al bando troiano. En la *Ilíada* hay cuatro personajes llamados Ἄσιος en el bando troiano: uno es hijo de Ὑρτακος y mandaba a los de Percote, Praktion, Sestos, Abydos y Arisbe (II, v. 835 ss.; frecuente entre XII, v. 95 y XIII, v. 771); otro es padre de Adamante y es matado por Meriones en XIII, v. 561; otro — quizá el mismo que el anterior — es padre de Phainops, que reside en Abydos y es

26 Cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 235 s., 304 s., 347.

27 Cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 331; KIRK *ad* V, v. 705-707.



el huésped más querido de Héctor (XVII, v. 583); el cuarto es hijo de Dymas, hermano de Hécuba, y habitaba en Frigia (XVI, v. 717). El nombre, con vocal larga inicial en jónico pero breve en ático, debe remontar a \**Aswios*. En micénico se documenta el antropónimo *a-si-wi-jo*, tanto en Pilo como en Cnoso. Es probable que el nombre esté relacionado con la zona llamada *Assuwa* en los textos hititas. Su significado sería 'Asiático', cualquiera que sea el significado originario del término<sup>28</sup>.

Ἄτῦμιος aparece como nombre de un licio, compañero de Sarpedón (XVI, v. 317), y también como nombre del padre de Μύδων (V, v. 580), cochero del paflagonio Pilémenes (V, v. 581). Por su parte, Μύδων se aplica también a un peonio (XXI, v. 209). Los nombres parecen anatolios. Φαῖνον se aplica a un guerrero de Abydos (XVII, v. 583), a otro de quien no se indica la procedencia (V, v. 152) y al padre del frigio Φόρκυς (XVII, v. 312).

#### 4. ADAPTACIONES DE NOMBRES PROPIOS DE TROYANOS Y ALIADOS

Los nombres de persona que tienen rasgos formales no transparentes en griego y parecen semejantes solo a lenguas anatólicas se usan especialmente para los troyanos y para sus aliados. En algunos pasajes se acumulan varios nombres de troyanos que parecen adaptaciones de nombres propios de lenguas anatólicas al griego. Por ejemplo, en XVI, vv. 317-329, los hijos de Néstor matan a los compañeros licios de Sarpedón Ἄτῦμιον y Μάρτιν, hijos de Ἄμισσῶδρον. Todos proceden de Licia y parecen tener nombres licios<sup>29</sup>: los nombres en *-daros* son frecuentes en Licia y Caria: Ἰσημενδαρος (Caria), Πισεδαρος (Lycia), Πισσῶδαρος (Caria y Lycia), Ουαδαρος (Pisidia). El genitivo τῶν Μαρτίων aparece en monedas de Rodas. Ἄτῦμιος recuerda nombres carios como *Tumnes* y licios como *A/Ἐρμενδυμος*. En la estela de Xanthos aparece *zrppudeine*, relacionado con *Σαρπήδων*.

Mientras que los nombres de los hijos de Anténor, que aparecen sobre todo como víctimas en la batalla, son en su mayoría transparentes en griego, los de los descendientes de Dárdano parecen préstamos en su mayoría

28 El nombre quizá está relacionado con Ἄσος, ciudad de Creta (cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 286 s.; WATHELET, 1988 s. v.). Pero en los poemas homéricos es frecuente el juego de palabras etimológico para dar contenido a los nombres propios: sobre Ὀδυσσεύς como el que ha sufrido dolores (ὀδυσαίμενος) cf. HOMERO, *Odiseía*, XIX, v. 406-408; sobre Πηλιάδα μελίην y πῆλαι (de πᾶλλω 'blandir'), cf. XVI, v. 142 s.; sobre Ἀχιλλεύς como el que causa pena (ἄχος) a la hueste (λαός), cf. Palmer (1963, p. 79), Nagy (1976; 1980).

29 Cf. SCHERER, 1976, p. 41-43; JANKO *ad* XVI, v. 317-329.

(Εριχθόνιος, Τρώς, Ἴλος, Ἀσάρακος, Λαιομέδων, Πρίαμος, Τιθωνός, Κάπυς, Ἀγχίσης, Αἰνείας, etc.).



Algunos nombres propios que designan jefes de contingentes de aliados troyanos parecen ser préstamos de apelativos que designan 'rey' o conceptos parecidos en lenguas anatólias: Πάλμυς (XIII, v. 791) es préstamo de la palabra lidia para rey; Πρύτανις y Κοίρανος son nombres de licios a los que Ulises mata (V, v. 677 s.); Αἰσιήτης (II, v. 793, XIII, v. 427), nombre de un antiguo héroe troiano cuya tumba se encuentra en la llanura, recuerda a αἰσιμνητήρ 'regio', 'principesco' (XXIV, v. 347; *varia lectio* αἰσιμητήρ), que debe de ser un préstamo tomado de una lengua anatólia<sup>30</sup>. Quizá Αἰσύμη (VIII, v. 304), ciudad donde nació un hijo de Πρίαμος, y Αἴσυμος (XI, v. 303), aqueo matado por Héctor, pertenecen a la misma familia. Si es así, Αἴσυμος sería un préstamo temprano al griego, como ἄναξ y quizá τύραννος (cf. hit. *tarhunt-*)<sup>31</sup>.

## 5. ANTROPÓNIMOS TROYANOS CON SIGNIFICADO DENIGRATORIO

Muchos antropónimos, tanto aqueos como troyanos, son "nombres parlantes" que describen la actividad del personaje (así, Τέκτων Ἀρμονίδης 'Carpintero, hijo de Ensamblador', nombrado en V, v. 59 s., construyó para Paris las naves que fueron origen de las desgracias) o expresan un significado heroico o al menos "tolerably complimentary" (cf. KIRK, 1985, p. 283). Pero algunos nombres de guerreros troyanos que mueren en combate son excepcionales en la épica porque sugieren que su carácter es arrogante: Ὑπείροχος 'Sobresaliente' (XI, v. 335), que va con Ἴππόδαμος ('domador de caballos', término usado con frecuencia como epíteto descriptivo de los troyanos); Ὑπερήνωρ 'Superhombre' (XIV, v. 516), cuya soberbia evoca Menelao en XVII, v. 24; Ὑπείρων 'Superior' (V, v. 144) y Ἀρχεπτόλεμος 'Que comienza la guerra' (VIII, v. 128)<sup>32</sup>. Quizá Ὑψηλῶν 'Varón altivo', hijo de ὕπερθύμου Δολοπίονος 'del soberbio Dolopión' (V, v. 76), sugiere también la soberbia de los troyanos, aunque se aplica también a un aqueo (cf. XIII, v. 411).

30 Cf. SZEMERÉNYI, 1979, p. 217-220; JANKO *ad* XIII, v. 427-433; RICHARDSON *ad* XXIV, v. 347.

31 Szemerényi (1979) interpreta Ξάνθος como adaptación de \*S(e)ba- con el sufijo -want-, que el griego transformó en -ανδρος, como Μαίανδρος. También hay nombres griegos adaptados a lenguas anatólias. Para la adaptación Ατρεύς, cf. West (2001).

32 Cf. VON KAMPTZ, 1982, p. 25 ss.; MÜHLESTEIN, 1987, p. 37; HAINSWORTH *ad* X, v. 335.



Los epítetos valorativos aplicados a los troyanos son en parte los mismos que se aplican a los aqueos ('lanceros', 'magnánimos', 'belicosos', 'altivos', 'altaneros') y en parte diferentes. De estos, algunos son heroicos y elogiosos, como 'nobles', 'varoniles' y 'soberbios', y se aplican también a Aquiles y a otros aqueos (cf. II, v. 746, XXIII, v. 302, etc.). Pero otros son denigratorios, cosa rara en la épica, y tildan a los troyanos de 'ultrajadores' (XIII, v. 633, dicho por Menelao), 'arrogantes', 'insolentes' (aplicado sobre todo a los troyanos, pero también a Diomedes por Afrodita herida y a Zeus por Hera en 15.94)<sup>33</sup>.

La percepción de identidad colectiva se basa con frecuencia en el aspecto externo. A los aqueos se les aplican varios epítetos que aluden a su apariencia. Algunos se refieren a piezas de la armadura y a otros complementos militares: *εὐκνήμιδες* 'de buenas grebas', *χαλκοκνήμιδες* 'de bronceas grebas', *χαλκοχίτωνες* 'de bronceos mantos' y *ταχύπωλοι* 'de veloces potros'. Al parecer, el uso de las grebas era desconocido en las monarquías orientales anatolias en el II milenio a. C. Por su parte, *κάρη κομόωντες Ἀχαιοί* 'aqueos de melnuda cabellera' alude a un rasgo no necesariamente relacionado con la campaña militar. También aparece *Ἰάονες χαλκοχίτωνες* 'jonios de bronceos mantos' (XIII, v. 685). Los abantes de Eubea son *ὄπιθεν κομόωντες* 'melnudos por detrás' (II, v. 542).

## 6. CONTRASTES ENTRE AQUEOS Y TROYANOS EN CONDUCTA Y HÁBITOS

Hay muchas semejanzas entre troyanos y aqueos. Unos y otros veneran a los mismos dioses y ofrecen el mismo tipo de sacrificios. En Troya hay un santuario de Atenea, diosa que es desfavorable a los troyanos. Los personajes hablan la misma lengua. Algunos héroes troyanos y griegos comparten genealogía. El sistema onomástico, las costumbres, el vestido y las armas son semejantes<sup>34</sup>. La organización cívica de los troyanos parece más compleja que la de los aqueos, pero seguramente éstos tienen una organización más simple porque están en un campamento militar.

Pero cuando hay contraste, la conducta de los troyanos es inferior a la de los aqueos (cf. GRIFFIN, 1980, p. 3 ss.). Según los escolios exegéticos (bT) a X, v. 14-16, *αἰὲ γὰρ φιλέλλην ὁ ποιητής* 'pues el poeta siempre es filoheleno'. Las

<sup>33</sup> El número de fórmulas que designan a los troyanos es pequeño aunque son nombrados muchas veces. Quizá Homero evitó fórmulas tradicionales que eran denigratorias.

<sup>34</sup> La descripción de las panoplias de Paris, Agamenón, Patroclo y Aquiles presenta leves diferencias que tienen más que ver con las personas que con el grupo al que pertenecen.



diferencias colectivas más importantes entre los griegos y los troyanos en la *Iliada* son las siguientes. Los griegos atacan en silencio, y los troyanos ruidosamente (cf. III, v. 2-9, IV, vv. 333-338, XIII, v. 41 'entre alboroto y alaridos'). Aquiles dice que los troyanos ofrecen caballos vivos al río Escamandro (XXI, vv. 130-132). Príamo es polígamo (XXIV, vv. 495-497). Solo los troyanos pronuncian lamentos fúnebres (cf. XXIV, v. 707 ss.). Hay varias menciones de la arrogancia troyana en la victoria, que contrasta con la prudencia y la piedad de los aqueos. Este contraste es más acusado en el canto 10 que en el resto de la *Iliada* (cf. HAINSWORTH *ad X*, vv. 13-14)<sup>35</sup>. Varios troyanos visten para el combate de modo ostentoso, pero inútil: el jefe cario Nastes iba cubierto de oro, como una muchacha (II, vv. 870-875); Paris se puso una piel de leopardo moteada (III, v. 17); Dolón se echó una piel de lobo y se cubrió la cabeza con un casco de piel de comadreja (X, v. 333 ss.); Euforbo, dárdano e hijo de Pántoo, consejero de Príamo (III, v. 146 s.), llevaba un peinado "que formaba avisperos sujetos con oro y plata" (XVI, v. 807). Estos adornos personales no se atribuyen a los troyanos en general, pero la indicación de cómo Nastes y Paris se visten — situada inmediatamente antes del primer combate —, es significativa<sup>36</sup>.

La superioridad de los aqueos es sugerida también por el hecho de que nunca son capturados ni suplican al vencedor abrazándose a sus rodillas. La escena se repite entre los troyanos<sup>37</sup>. A pesar de su súplica, todos son matados por el que los ha capturado.

Los troyanos también contrastan con los aqueos en la *Iliada* porque hablan lenguas diferentes (cf. ROSS, 2005)<sup>38</sup>. Hay tres referencias a que los troyanos hablan lenguas diversas, aunque esta diversidad no es obstáculo para

35 Varios troyanos y aliados se comportan de modo arrogante y temerario. Dolón, que tiene un nombre parlante ('Furtivo'), aparece como temerario en el discurso en el que se ofrece a Héctor para ir cerca de las naves y obtener información sobre los aqueos (HOMERO, *Iliada*, X, vv. 318-327). Su audacia llega al extremo de pedir a Héctor que le jure que le dará los caballos de Aquiles y asegurar que llegará a la tienda de Agamenón. Su temeridad anuncia su cobardía posterior. La respuesta de Héctor, que concede graciosamente a Dolón su petición, indica su arrogancia (cf. HAINSWORTH *ad X*, vv. 321-323). Héctor olvida sus límites, como muestran las repetidas advertencias de Polidamante (cf. XII, v. 210 ss., XIII, v. 726 ss., XVIII, v. 254 ss.). También Asio rechaza el prudente consejo de Polidamante de atacar a pie y continúa montado en el carro (XII, v. 110).

36 Menelao lleva una piel de leopardo y su hermano Agamenón una piel de león cuando salen de la tienda, pero es para acudir al consejo nocturno (X, vv. 23-29).

37 Cf. VI, v. 45 ss. (con la nota de Kirk), X, v. 374 ss., XI, v. 126 ss., XVI, vv. 330-332, X, v. 463 ss., XXI, v. 27 ss..

38 En la *Odisea* la fórmula 'entre gentes de habla extraña' *vel sim.* se emplea en I, v. 183, III, v. 302, XIV, v. 43, XV, v. 453. Los sinties son 'de rudo lenguaje' (HOMERO, *Odisea*, VIII, v. 294).

la comprensión mutua, pues todos actúan como si hablaran la misma lengua<sup>39</sup>. En el primero de los pasajes en cuestión, Iris con la figura de Polites aconseja a Héctor:

πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστῳ μέγα Πριάμου ἐπικούροι,  
ἄλλη δὲ ἄλλων γλῶσσαι πολυσπερέων ἀνθρώπων.  
(HOMERO, *Ilíada*, II, v. 803 s.)

‘Pues numerosos son los aliados en la gran ciudad de Príamo,  
y distintas sus lenguas por proceder de variados sitios.’

En los símiles que describen el primer combate tras la ruptura de la tregua por Pándaro, los troyanos son comparados con los pájaros y con las ovejas que balan, mientras que los aqueos avanzan silenciosos (cf. IV, v. 436 ss. citado más arriba).

En el catálogo de los troyanos se dice que los carios no hablan griego (información ampliamente comentada por los escolios y por Estrabón 14, 2, 28):

Νάστης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφόνων,  
οἱ Μίλητον ἔχον Φθιρῶν τὸ ὄρος ἀκριτόφυλλον  
Μαιάνδρου τε ῥοᾶς Μυκάλης τὴν αἰπεινὰ κάρηνα.  
(HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 867-869)

‘Nastes iba al frente de los carios, de bárbara lengua,  
que poseían Mileto y el monte, de espeso follaje, de los Ftiros,  
las corrientes del Meandro y las escarpadas cumbres del Micala’<sup>40</sup>.

## 7. PERSPECTIVA GRIEGA DE LA NARRACIÓN

Algunos pasajes sugieren que la *Ilíada* es favorable a los aqueos. Por ejemplo, la narración de la batalla por los barcos (XV, vv. 405-591) comienza diciendo que ni los aqueos podían rechazar a los troyanos, aunque estos eran menos, ni los troyanos eran capaces de llegar a las naves y a las tiendas. Tras un símil, se dice que la batalla estaba equilibrada (cf. XV, v. 413). Pero en la narración que sigue mueren tres aqueos y seis troyanos.

<sup>39</sup> Los griegos y los troyanos hablan la misma lengua, pero términos como ἄσθμαινω, βέβρυχε y ἔρρῦγε solo son usados por troyanos y por tanto los caracterizan. Las peculiaridades en el uso de la lengua caracterizan literariamente a los troyanos más que diferenciarlos étnicamente (cf. MACKIE, 1996; KONSTAN, 2001).

<sup>40</sup> Cinco pasajes de la *Ilíada* señalan diferencias léxicas entre la lengua de los dioses y la de los hombres. Pero estos pasajes no presentan ninguna característica sistemática y común a todas (cf. KIRK *ad I*, v. 403-404; EDWARDS *ad X*, v. 73-74).





Los aqueos están en una situación cada vez peor durante la ausencia de Aquiles, pero la *Iliada* relata más muertes de troyanos que de aqueos<sup>41</sup>. Homero subraya la dificultad creciente de los aqueos haciendo que cada serie de victorias aqueas sea seguida por una derrota que empeora su situación. Así, después de numerosos enfrentamientos victoriosos y en particular de las hazañas de Diomedes (4-8), los troyanos acampan fuera de la ciudad (VIII, v. 553 ss.). Tras la expedición nocturna y las hazañas de Agamenón (10-11), Héctor abre un boquete en el muro de los aqueos (XII, v. 442 ss.). Después de las hazañas de Idomeneo y Meriones y otros, los troyanos llegan a las naves aqueas (XV, v. 653 ss.). Las hazañas de Patroclo y la matanza de Sarpedón, se cierran con su muerte, que empeora la situación<sup>42</sup>.

Es importante notar que, a pesar de que la *Iliada* presenta a los aqueos como superiores, los enemigos tienen excelencia y nunca son despreciables. Príamo, Eneas y Héctor son héroes dignos. La identificación del destino de Héctor con el de Troya (cf. VI, v. 403) hace a los troyanos acreedores de la más alta consideración.

## 8. CONCLUSIÓN

Podemos concluir que la *Iliada* expresa diferencias colectivas entre griegos y troyanos. Los troyanos tienen rasgos comunes. Igualmente, la *Iliada* presenta “a sense of common identity among the Achaeans”. Esto no quiere decir que los griegos de la época de la composición de la *Iliada* tuvieran idea de identidad colectiva, sino solo que el autor de la *Iliada* la tenía. Quizá con su obra contribuyó a crearla, al evocar un “common historical past” en el que “constitutive events” de su identidad común acontecieron.

Los epítetos empleados para griegos y troyanos son en parte distintos. Hay diferencias entre la conducta de los griegos y la de los troyanos, aunque las semejanzas son mucho mayores. La distinción más importante es la que separa a los héroes de los hombres, pero la *Iliada* también presenta a los aqueos como superiores a los troyanos. El sistema onomástico es semejante y nombres heroicos griegos se aplican tanto a aqueos como a troyanos, pero los derivados de topónimos o étnicos son atribuidos a personajes que en la mayoría de los casos pertenecen al bando donde está situado el topónimo o étnico del que derivan. Además, los nombres no transparentes en griego con correlatos en lenguas anatolias están limitados casi sólo a los troyanos y a sus aliados.

41 Según C. B. Armstrong, *G&R* 16, 1969, 30 s., en la *Iliada* mueren 208 troyanos, y sólo 61 aqueos (cf. JANKO *ad* XV, vv. 405-591 y *ad* XIII, vv. 540-672; KIRK, 1990, p. 22).

42 Otros ejemplos en Van der Valk (1985).



Por otro lado, el autor de la *Iliada* conocía bien la Tróade, como muestran los numerosos topónimos, étnicos y nombres propios derivados de ellos que emplea<sup>43</sup>.

Además de los nombres propios y los epítetos aplicados a griegos y troyanos, otras características apuntan a que la *Iliada* refleja una identidad colectiva de los griegos y en todo caso contribuyó decisivamente a crearla. La lengua de la *Iliada* contiene elementos de todos los grupos dialectales (jónico-áticos, arcadio-chipriotas, eolios e incluso dorios) y, por tanto, es en alguna medida panhelénica y terminó por convertirse en la lengua panhelénica del género literario épico. Es también verosímil que el discurso de Néstor en el canto 11 haga referencia indirecta a los juegos deportivos internacionales (olímpicos) que terminaron por ser panhelénicos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECHTELL, Friedrich *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle, 1917.

DILLER, Hans. "Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege". In: REVERDIN, O. (ed.). *Grecs et barbares*. Genève: Fondation Hardt, 1962, p. 37-82.

EDWARDS, Mark W. *The Iliad: A Commentary. Volume V; books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GARCÍA-RAMÓN, José Luis. Personennamen: Griechenland. *Der Neue Pauly*, vol IX, col. 623-6

\_\_\_\_\_. Mycenaean Greek Personal Names: A 2000 Survey. In: *Proceedings of the XII Colloquium for Mycenaean Studies*. Austin: 2000

GRIFFIN, Jasper. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

HAINSWORTH, Brian. *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALL, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Hellenicity, Between Ethnicity and Culture*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.

HAUBOLD, J. *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

43 La afirmación de que desde el pico más alto de Samotracia se ve la llanura troyana por encima de la isla de Imbros (XIII, v. 10 ss.) supone muy probablemente la autopsia.



HORNBLOWER, S.-Matthews E. (ed.). **Greek Personal Names: their value as Evidence.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

JANKO, Richard. **The Iliad: A Commentary. Volume IV: books 13-16.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DE JONG, Irene. **Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad.** Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, 1987.

VON KAMPTZ, Hans. **Homerische Personennamen. Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

KIRK, G. S. **The Iliad: A Commentary. Volume I: books 1-4.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **The Iliad: A Commentary. Volume II: books 5-8.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KONSTAN, David. *To Hellenikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity.* In: MALKIN, Irad (ed.). **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity.** Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, 29-50

LÉVY, Edmond. Naissance du concept de barbare. *Ktéma*, n. 9, 1984, p. 5-14.

\_\_\_\_\_. Apparition des notions de Grèce et de grecs. In: SAÏD, Suzanne (ed.). **ELLHNISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque.** Leiden, 1991.

**LGPN = A Lexicon of Greek Personal Names.** Oxford, I: The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica, edd. Fraser, P. M. and Matthews, E., 1987; II: Attica / edd. Osborne, M. J. and Byrne, S. G., 1994; III. A. The Peloponnese, Western Greece, Sicily, and Magna Graecia, edd. Fraser, P. M. and Matthews, E., 1997; IIIB: Central Greece from the Megarid to Thessaly, edd. Fraser, P. M. and Matthews, E. with the assistance of R. W. V. Catling and the collaboration of many scholars, 2000.

MACKIE, Hillary. **Talking Trojan: Speech and Community in the Iliad.** Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MALKIN, Irad (ed.) **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity.** Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001.

MASSON, Olivier. **Onomastica Graeca Selecta.** Paris: Droz, 1995.

MITCHELL, Lynette. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece.** Oxford: The Classical Press of Wales, 2007.

MÜHLESTEIN, Hugo. **Homerische Namenstudien.** Frankfurt am Main, 1987.

NAGY, Gregory. The Name of Achilles: Etymology and Epic. In: DAVIES, Morpurgo; MEID, Wolfgang (ed.). **Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics.** Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1976, p. 209-237.

\_\_\_\_\_. **The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Homeric Questions.** Austin: University of Texas Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Homer the Classic.** Washington, D.C.: Harvard University Press, 2009.

PALMER, Leonard R.. **The Interpretation of Mycenaean Greek Texts.** Oxford: Oxford University Press, 1963.

REVERDIN, O. (ed.). **Grecs et barbares.** Genève: Fondation Hardt, 1962.



RICHARDSON, Nicholas. **The Iliad: A Commentary. Volume VI: books 21-24.** Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

RISCH, Ernst. Les traits non homériques chez Homère. **Mélanges Chantraine.** Paris, 1972.

ROSS, S. A. Barbarophonos: Language and Panhellenism in the *Iliad*. **Classical Philology**, v. 100, n. 4, 2005, p. 299-316.

SAÏD, Suzanne (ed.). **ELLHNISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque.** Leiden, 1991.

SCOTT, Michael. **Delphi and Olympia. The spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SCHERER, Anton. Nichtgriechische Personennamen der Ilias. In: GÖRGE-MANN'S, H. ; SCHMIDT, E. A. **Studien zum antiken Epos.** Meisenheim am Glan: Hain, 1976, p. 32-45.

STELLA, Luigia Achillea. **Tradizione micenea e poesia dell' Iliade.** Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.

STOEVE-SANDT, Magdalene. "Figuren-Index" en *Homers Iliad*. In: LATA CZ, Joachim. (ed.). **Gesamtkommentar. Prolegomena.** München-Leipzig, 2000, p. 173 ss.

SZEMERÉNYI, Oswald. Etyma Graeca IV (22-29): Homeric et Mycenaica. **SMEA**, n. 20, 1979, p. 207-226.

VAN DER VALK, M. "Homer's Nationalistic Attitude." **AC**, n. 22, 1953, p. 5-26.

\_\_\_\_\_. Homer's Nationalism Again. **Mnemosyne**, n. 38, 1985, p. 373-376.

VANNICELLI, P. Il nome (/Ellhnej in Omero. **RFIC**, n. 117, 1989, p. 34-48.

VASILESCU, M. Hellènes et barbares dans les épopées grecques. **Klio**, n. 71, 1989, p. 70-77.

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and Barbarians.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WATHELET, Paul. **Dictionnaire des troyens de l'Iliade.** Université de Liège, 1988.

WEST, Martin L. "Atreus and Attarissiyas". **Glotta**, n. 78, 2001, p. 262-266.

WEST, Stephanie. **Omero. Odissea, volume I (Libri I-IV).** Introduzione generale di Alfred Heubeck e Stephanie West, testo e commento a cura di Stephanie West, traduzione di G. Aurelio Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, 1981.



Maria de Fátima Silva<sup>1</sup>

*As escavações, há mais de um século, estabeleceram que, no local onde os Gregos situavam Tróia, havia, na Idade do Bronze tardia, uma cidade próspera, fortemente muralhada. Era a cidade mais importante de todo o noroeste da Ásia Menor, e uma das que tinha relações privilegiadas com o mundo micénico.* (WEST, 2011, p. 38)

Como narrativa do conflito que confrontou Aqueus e Troianos – Europeus e Asiáticos –, às portas de Tróia, a *Ilíada* é também um primeiro texto em que a questão das diferenças culturais tende a ser colocada<sup>2</sup>. E embora para o poeta da *Ilíada* não exista ainda uma consciência da diferença como aquela que, já no séc. V a. C., a invasão da Grécia pelos Persas veio a aprofundar, é, mesmo assim, certo que, sob alguns aspectos, a individualidade que separa os dois campos é reconhecida e expressa de acordo com critérios que perduraram os mesmos em qualquer dos grandes relatores das guerras pérsicas, Ésquilo, nos *Persas*, e Heródoto, nas suas *Histórias*. Homero antecipa, portanto, em termos muito gerais os parâmetros que haviam de fundamentar a avaliação, que a Atenas clássica polemizou, de Gregos e Bárbaros.

A palavra que veio a consagrar mais tarde a polémica cultural instalada entre Helenos e as outras comunidades fora das suas fronteiras – βάρβαρος – tem, em Homero, um uso restrito, no composto βαρβαρόφωνοι (HOMERO, *Ilíada*, II, v. 867)<sup>3</sup>; dentro do catálogo dos aliados troianos este epíteto é aplicado aos Cários, um povo de “fala bárbara”,

<sup>1</sup> Professora Catedrática do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

<sup>2</sup> A nossa análise é, em uniformidade com a observação de Sale (1994, p. 13-21), baseada em dados literários, sem apoio, de resto frágil e polémico, de testemunhos históricos propriamente ditos. E como muito bem diz West (2011, p. 39), trata-se de uma guerra mítica, algo que conhecemos através da saga grega e não de fonte documental. As informações de que dispomos não são, portanto, nem confirmadas nem confirmáveis, mas mesmo assim terão alguma relação com uma realidade histórica.

<sup>3</sup> Esta palavra veio a ser, mais tarde, usada por Heródoto (*Histórias*, 8. 20. 2, 9. 43. 2) para “a gente que fala bárbaro”, ou seja, uma língua diferente do grego. Também Estrabão (663) a usa para quem conhece mal o grego. Não tem, assim, antes do séc. V a. C., um sentido abrangente para todo o universo que não fala grego, com as consequências culturais que isso implica; cf. HALL, 1989, p. 9-11. A sua aplicação restrita aos Cários neste passo da *Ilíada* pode ter apenas a ver com o conhecimento particular que o poeta tinha do povo em causa.



incompreensível, desarticulada. À diferença linguística não está, porém, associada nenhuma concepção de uma cultura diversa ou a conotação de um comportamento selvagem. A língua própria é mencionada simplesmente num contexto onde domina o pormenor geográfico (HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 868-869), como se fizesse parte de uma relação com um ecossistema específico. Esta mesma relação ganha foros de um princípio, quando se trata de a ampliar, de forma generalizada, aos aliados dos Troianos na sua heterogeneidade. Reunidos e mobilizados perante a iminência do combate, a mole numerosa da liga asiática, formada em volta de Tróia, inspira um símile com a multiplicidade de um rebanho, “balindo sem cessar”; “assim se elevou o clamor (ἰάλλητος) dos Troianos pelo vasto exército<sup>4</sup>. É que nem todos tinham a mesma fala (θρόος) e a mesma linguagem (γῆρυς), mas as línguas estavam misturadas (γλῶσσ’ ἐμέμικτο) porque eram povos de muitas terras” (πολύκλητοι, IV, vv. 436-438)<sup>5</sup>. Em função da tonalidade indistinta, desarticulada, neutra, que resultava do “ruído colectivo de um exército mesclado” (ἰάλλητος, θρόος, γῆρυς parecem remeter para um tom geral, um clamor, mais do que para uma verdadeira linguagem), o registro que dela é dado evita o uso da palavra γλῶσσα; essa reserva-se para exprimir um código linguístico próprio, que cria dissemelhanças em consequência da multiplicidade de áreas geográficas. Logo a diferença linguística serve ora para estabelecer barreiras ‘políticas’, demarcando comunidades distintas, ora como elemento de coesão, na imagem dessa mole imensa cujo ciclo colectivo resultava da mescla de vários tons fonéticos.

O convívio ou a mistura entre povos revestem, já em Homero, constatações de diferença ou juízos de valor, que antecipam, em embrião, contentiosos a aprofundar no futuro, a partir do choque entre Asiáticos e Europeus. Faz parte da leviandade de Páris – na opinião de Heitor que o censura no momento do duelo entre o raptor de Helena e o marido, Menelau (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 47-48) –, arregimentando companheiros paraviagens aventurosas, “estabelecer relações com estrangeiros” (μυχθεῖς ἀλλοδαποῖσι)<sup>6</sup> e, em terras longínquas (ἐξ ἀπίης γαίης), dar satisfação a paixões incon-

4 West (2011, p. 147) sublinha que o ruído causado pelos Troianos, como um rebanho numeroso, marca o contraste com o silêncio disciplinado dos Aqueus.

5 As traduções da *Ilíada* são as de Lourenço, 2005.

6 Ἀλλοδαπός ocorre de novo em *Ilíada* (XVI, vv. 549-550), onde se aplica a Sarpédon, considerado pelos Troianos “um baluarte da cidade (ἔρμα πόληος), embora “estrangeiro”. Neste caso, a proveniência de Sarpédon de terra distante não impede um verdadeiro acolhimento e partilha com a corte de Tróia, de consequências positivas no plano colectivo. A ideia da diferença entre grego e não grego em Homero é tratada por Mugler (1969, p. 1-13), que explora, neste contexto, o uso do simples pronome ἄλλος, suficiente para “opor países estrangeiros à pátria e nações estrangeiras aos compatriotas”. Ἀλλοδαπός é uma alternativa de sentido equivalente a ἄλλος.



sequentes como a que justificou o adultério de Helena. O príncipe troiano é paradigma do viajante imprudente, que, ao percorrer territórios estranhos e longínquos, outro desígnio não tem que não seja o de dar satisfação aos seus caprichos pessoais. Torna-se, assim, “grande flagelo” para a cidade e para todo o povo (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 50). Embora, na sua inconsequência, Páris actue em função de impulsos pessoais, a verdade é que não se apercebe das consequências colectivas e políticas de que o seu estatuto de membro da corte não isenta os seus actos. A insensatez de Páris não foi apenas funesta para o seu povo; exigindo, da parte lesada, retaliação, justificou uma campanha de custo elevado e de sofrimento extremo. Mergulhado no luto pela perda de Pátroclo, que o deprime e o impede de ‘viver’ – avesso a consumir aqueles que são elementos básicos à vida, comida e bebida -, Aquiles, porta-voz do lado invasor, lamenta a infelicidade que resultou de estar a combater em terra estrangeira (ἄλλοδαπῶ ἐνὶ δῆμῳ) por causa de uma mulher (HOMERO, *Ilíada*, XIX, v. 324).

Ultrapassando os pressupostos que justificaram a campanha, o próprio desenvolvimento das hostilidades, ao longo de uma década, fomentou contactos e comparações e justificou a inclusão, na *Ilíada*, de quadros referentes à vida de Tróia e dos seus aliados. Alguns dos traços culturais caracterizadores dos dois blocos e, em alguns aspectos sugestivos de diferenças, constituem já um conjunto de tópicos que virão a representar as traves mestras no desenho clássico do bárbaro.

## O DESENHO DE TRÓIA

### *Epítetos da cidade de Príamo e do seu povo*

O esboço que a *Ilíada* vai definindo de Tróia cria uma convenção sobre aquela que se fixa, na imaginação dos Gregos, como, em passado já remoto, a primeira cidade do oriente<sup>7</sup>.

São, antes de mais, os epítetos o elemento poético que dá um quadro impressionista da cidadela de Príamo<sup>8</sup>. Uma primeira impressão, num enquadramento ainda geral, é dada pela paisagem envolvente. Tróia estabeleceu-se

7 Bowra (1960, p. 16-23) procura confrontar os epítetos aplicados a Tróia com os resultados progressivamente conseguidos pela arqueologia, como forma de avaliar o contributo dos qualificativos homéricos para a imagem objectiva da cidade.

8 Dos epítetos aplicados a Tróia, são-lhe exclusivos: εὐδητος, εὐτεϊχος, εὐπυργος, ἄστν μέγα, ἔσπυλος.



em território “de férteis sulcos”<sup>9</sup> (ἐριβῶλαξ - III, v. 74, III, v. 257, XVI, v. 461, XXIV, v. 86, ἐριβωλος, XVIII, v. 67, XXIII, v. 215), a planície de Ílion, famosa pelos cavalos que alimenta (Ἴλιον εὔπωλον<sup>10</sup>, V, v. 551, XVI, v. 576). Próxima do mar, varrem-na as brisas que lhe merecem o epíteto apropriado de “ventosa” (ἠνεμόεσσα, III, v. 305, VIII, v. 499, XII, v. 115, XIII, v. 724, XVIII, v. 174, XXIII, v. 64, XXIII, v. 297). Aproveitando uma inclinação do terreno, a cidade instalou-se defensivamente no alto de uma colina e, por isso, “íngreme”<sup>11</sup> é também um qualificativo conveniente à sua implantação (αἰπεινή, IX, v. 419, XV, v. 257, XVII, v. 328, αἰπή, XIII, v. 625, XV, v. 71).

Mas mais do que a paisagem circundante, é sobretudo a robustez e magnificência da sua construção o que impressiona. “Imponente” é a definição apropriada à cidadela de Tróia (ἄστυ μέγα, e. g., II, v. 332, II, v. 803, VI, v. 392, IX, v. 136, IX, v. 278), que se orgulha de ser “bem construída” (εὐκτίμενον<sup>12</sup>, IV, v. 33, XXI, v. 433). Tróia tem, portanto, por seu logótipo essencial, as muralhas e as torres, que lhe transmitem uma imagem de poder e segurança, imagem tanto mais desafiadora quanto posta à prova na crise que a avassala<sup>13</sup>. “De belas muralhas”, “de altas muralhas” e “de belas torres” são, assim, dos seus epítetos mais insistentemente repetidos (εὐτείχεος, I, v. 129, II, v.

9 Ἐριβῶλαξ é um epíteto aplicado também a outros territórios, gregos ou asiáticos, que se distinguem pela fertilidade; assim, a Ftia (I, v. 155), a Trácia (XX, v. 485), como também Tarna (V, v. 44, identificada por um escoliasta como Sardes), a Lícia (XVII, v. 172), Larissa (II, v. 841, XVII, v. 301), a Peónia (XVII, v. 350); e ἐριβωλος também à Peónia (XXI, v. 154).

10 Ainda sobre a qualidade dos cavalos troianos e a sua serventia em campo de batalha, cf. V, vv. 221-224, V, vv. 265-267, VIII, vv. 105-107. Lembra Kirk (II, 1990, p. 83) que estes cavalos são os herdeiros dos de raça divina, iniciada por Trós, a quem Zeus, em compensação da sua intervenção no rapto de Ganimedes, os ofereceu. Mostram-se ágeis em movimentos na planície, quer de investida, quer de retirada.

11 O mesmo epíteto – αἰπεινή – é aplicado a outras paisagens com a mesma característica, e. g., à montanha de Mícale, II, v. 869.

12 Epíteto também aplicado a Médeon (II, v. 501), a Feres (V, v. 543), a Arisbe (VI, v. 13) e a Iolcos (II, v. 712). Bowra (1960, p. 16) defende que, a par de “bem construída”, este epíteto comporta uma ideia mais ampla de “bem estabelecida, bem implantada”. Apesar de convir a Tróia, este epíteto não alude a qualquer especificidade, mas apenas representa um qualificativo apropriado a cidades em geral.

13 Na tradição mítica, coube a Posídon, alugado por Zeus como jornalista juntamente com Apolo, ao rei de Tróia Laomedonte (VII, vv. 452-453, XXI, vv. 441-457), construir a muralha em volta da cidadela, tarefa digna do poder superior de uma divindade. Além de embelezar a cidade, a muralha surgiu com uma evidente intenção protectora (XXI, vv. 446-447). Juntamente com esta versão, a *Iliada* (XX, vv. 144-148) cita outro episódio mítico que associa com Hércules, então perseguido por um monstro marinho – o que Posídon enviara para se vingar do mau tratamento de Laomedonte, que se recusara a pagar o serviço por ele prestado –, a construção de muralhas pelos Troianos e por Atena, na intenção de proporcionarem abrigo ao herói; sobre esta aventura no mito de Hércules, vide ANDREWS, 1965, p. 28-37. Apesar da sua robustez, Tróia tinha, no painel de muralhas, um ponto débil, que a fadava para a ruína (VI, vv. 433-434).



113, II, v. 288, V, v. 716<sup>14</sup>; εὐπυργος, VII, v. 71; εὐδητος, XVI, v. 700, XXI, v. 516; τείχεος ὑψηλοιο, XVI, v. 702)<sup>15</sup>. De igual robustez partilham os seus portões, também eles “bem construídos” e “altos” (ἀμφὶ πύλης εὖ ποιητῆσι, V, v. 466; ὑψίπυλος, XXI, v. 544)<sup>16</sup>. Algumas dessas portas ganharam maior espaço de referência e visibilidade: as portas Dardânicas (V, v. 789, XXII, v. 194, XXII, v. 413), também designadas por Esqueias (Σκαίαι, III, v. 145, III, v. 149, III, v. 263, VI, v. 237, VI, v. 307, XVI, v. 712, XVIII, v. 453)<sup>17</sup>, porque situadas do lado esquerdo, na fachada ocidental da muralha, constituíam a entrada principal da cidade. Essas portas foram cenário de alguns dos momentos cruciais na queda iminente de Tróia: a despedida de Heitor e Andrómaca e o recontro final entre o defensor da cidade e Aquiles (VI, vv. 392-393, XXII, v. 6, XXII, v. 360).

Mas nem só a visão exterior da cidadela é impressionante, como é também majestoso o seu traçado urbanístico. “Ampla” (εὐρείη, XIII, v. 433, XXIV, v. 256, XXIV, v. 494, XXIV, v. 774)<sup>18</sup> é um qualificativo que engloba, genericamente, a vastidão e funcionalidade do traçado das suas ruas (εὐρυάγυιαν, II, v. 12, II, v. 29, II, v. 66, II, v. 141, II, v. 329, IX, v. 28)<sup>19</sup> e uma urbanização cuidada de cidade grande, expressa no epíteto “de ruas bem construídas” (εὐκτιμένας κατ’ ἀγυιάς, VI, v. 391). Por elas transita uma po-

14 Bowra (1960, p. 17) sublinha que εὐτείχεος é “mais específico” do que εὐδητος e conclui que a exclusividade desse primeiro epíteto em relação a Tróia abona a sua particular majestade.

15 Sale (1987, p. 32) inventaria o vocabulário equivalente, no poema, a cidade de Tróia: ἄστυ, πόλις, ἴλιος, πτόλις, πύργοι, Τροίη, τεῖχος. E considera (p. 38) que este tipo de muralha seria raro antes de 800 a. C., inferindo, portanto, a partir daí uma datação para a Tróia homérica. Considera que talvez a velha Esmirna lhe tivesse servido de modelo, com as suas muralhas de final do séc. IX a. C. Pérgamo, palavra relacionada com ‘torre’, é também uma designação com frequência aplicada à cidadela, para referir a parte mais alta onde se situavam os palácios e templos; cf. V, v. 446, V, v. 460, VI, v. 512, VII, v. 21, XXIV, v. 700; *schol.* *Iliada*, IV, v. 508.

16 Hesíquio explica ὑψίπυλος como ὑψηλὰς πύλας ἔχον e considera estar abrangida, além da noção de altura, também a de número, o que implicaria a multiplicidade de portas em Tróia. Bowra (1960, p. 19) chama a atenção para a aplicação rara deste epíteto que, além de Tróia, só se usa para Tebas da Mísia (VI, v. 416). Valoriza ainda a ideia de que a multiplicidade de entradas, decerto responsável por uma imagem de grandeza, tem réplica apenas em relação a Tebas da Beócia, “de sete portas” (ἐπταπύλοιο, IV, v. 406), e a Tebas do Egípto, “de cem portas” (ἐκατόμυλοι, IX, v. 383).

17 Kirk (I, 1985, p. 282-283) discute a questão da correspondência entre portas Dardânicas e Esqueias como diferentes designações para a mesma entrada. Admite a possibilidade de Dardânicas ser a designação de uma entrada distinta, do lado nascente da muralha, na direcção da Dardânia. Sem deixar de considerar, no entanto, que a versão que as faz coincidir, defendida por Aristarco, possa ser a correcta.

18 Epíteto também aplicado à Lícia; cf. VI, v. 173, VI, v. 210, XVI, v. 673, XVI, v. 683.

19 Epíteto também aplicado a Micenas; cf. IV, v. 52.



pulação numerosa, que justifica para Tróia o qualificativo de “bem habitada” (εὖ ναϊόμενον, I, v. 164, II, v. 133, V, v. 489, IX, v. 402). Conclui Bowra (1960, p. 17) da aplicação dos mesmos epítetos a outras cidades ou regiões, que “todos eles são apropriados para Tróia, mas não particularmente individualizantes ou esclarecedores”.

Há outros, pelo contrário, que lhe são exclusivos e que, na opinião do mesmo estudioso (BOWRA, 1960, p. 20), devem reproduzir a imagem real e concreta de Tróia.

Por seu lado os Troianos, como habitantes de uma grande cidade, manifestam, sobretudo quando o perigo os assola, aquela que é a sua principal característica humana, o orgulho ou mesmo a arrogância de quem tem a experiência de um vasto poder e se dispõe, com denodo, a defendê-lo. Por isso se mostram “altaneiros” (ἀγέρωχοι, III, v. 36, V, v. 623, XXI, v. 584), “arrogantes” (ὑπερηνορέωντων, IV, v. 176), “orgulhosos” (ἀγήνορας, X, v. 299, ὑπέρθυμοι, IX, v. 233, XI, v. 564, XIV, v. 15, XV, v. 135), “presunçosos” (ὑπερφίαλοι, XIII, v. 621, XXI, v. 224, XXI, v. 414, XXI, v. 459), “autoconfiantes” (μεγαλήτορες, VIII, v. 523, XXI, v. 55)<sup>20</sup>, “magníficos” (ἀγαυοί, VII, v. 386, X, v. 563, XVI, v. 103) e “de espírito elevado, magnânimos”, epíteto que partilham com Heitor, o seu comandante, e com alguns dos seus opositores, o que portanto os iguala aos melhores dos Aqueus (μεγάθυμοι, V, v. 27, VIII, v. 155, X, v. 205, XI, v. 294, XI, v. 459, XIII, v. 456, XIII, v. 737, XVII, v. 420; aplicado a Heitor, XV, v. 440).

À resistência anímica, associam o empenho e a agilidade no combate; ombreiam, nas diversas facetas que constroem a *arete* homérica, com os seus adversários, beneficiando da excelência do seu chefe. São “amigos de combater” (φιλοπολεμοισι, XVI, v. 835, XVII, v. 194), sob o comando de um chefe, Heitor, a quem são devidos os títulos que distinguem os melhores: “gloriosos” (φαίδιμος, e. g., VI, v. 472, VI, v. 494, VII, v. 1, VII, v. 90, VIII, v. 489, XVI, v. 577, XVI, v. 588, XVI, v. 649, XVI, v. 727, XVI, v. 760, XVI, v. 858) e “divino” (διος, e. g., VI, v. 515, VII, v. 42, VII, v. 169, VII, v. 192, IX, v. 356, IX, v. 651, XV, v. 15, XV, v. 239, XV, v. 583, XV, v. 652) são repetidos com insistência; a par de “vigoroso” (ὄβριμος, X, v. 200, πελώριον, XI, v. 820), “audaz” (θρασύν, XII, v. 60, XII, v. 210, XXII, v. 455, XXIV, v. 72),

20 Sale (1994, p. 6) sublinha que “vários epítetos (dos Troianos) tendem a exprimir características muito negativas: arrogância, insolência, desdém para com valores civilizacionais”, embora reconheça também que o retrato homérico dos Troianos parece não dar força a estas credenciais. Por sua vez Hall (1989, p. 24-25), considera estes epítetos apenas significativos de um “sentido heróico”, que tanto afecta Troianos como Gregos.



“célere” (θοῶ, XVII, v. 72), “matador de homens” (ἀνδροφόνος<sup>21</sup>, VI, v. 498, IX, v. 351, XVI, v. 77, XVI, v. 840, XVII, v. 616, XVII, v. 683, XVIII, v. 149, XXIV, v. 509, XXIV, v. 724) e, por todas as suas qualidades, “famoso” (κλυτοῦ, XXIV, v. 789)<sup>22</sup>.

Alguns dos epítetos aplicados aos Troianos e a Heitor parecem ter, com a identidade de Tróia, uma conexão directa. Estão neste caso, desde logo, aqueles que se referem ao armamento que usam; apesar de os metais preciosos não estarem ausentes do armamento aqueu, o ouro e o bronze contam-se entre as preciosidades que Tróia acumula. Assim, alguns dos epítetos mais repetidamente aplicados aos Troianos valorizam o esplendor e atractivo das armas que revestem um povo a quem o qualificativo de “rico” (εὐφρονής, XXIII, v. 81) se apropria. O bronze é o material dominante no armamento troiano. Numa visão geral, os guerreiros de Ílion, quer na sua individualidade, quer no colectivo, estão “vestidos ou armados de bronze” (χαλκοχίτων<sup>23</sup>, V, v. 180, XVII, v. 485, χαλκοκορυστής, V, v. 699, VI, v. 199, VI, v. 398, XIII, v. 720, XV, v. 221, XVI, v. 358, XVI, v. 536, XVI, v. 654). Mas sem dúvida o epíteto que melhor sublinha o garbo troiano é aquele que insistentemente se aplica a Heitor, o guerreiro “de elmo faiscante” (κορυθαίολος<sup>24</sup>, e. g., VI, v. 359, VI, v. 369, VI, v. 440, VI, v. 520, VII, v. 158, VII, v. 233, VII, v. 263, VII, v. 287, XVII, v. 96, XVII, v. 693, XVIII, v. 21).

Conformes à imagem da planície troiana e dos cavalos que apascenta são os epítetos que valorizam a perícia equestre das tropas comandadas por Heitor, “domadoras de cavalos”<sup>25</sup> (ἵπποδάμοι, e. g., III, v. 127, III, v. 131, IV, v. 333, IV, v. 352, IV, v. 355, IV, v. 509, VII, v. 38, VII, v. 361, VIII, v. 516, VIII, v. 525, XVI, v. 717, XVII, v. 230, XVII, v. 418), ou “chicoteadoras de cavalos” (κέντορες ἵππων, V, v. 102)<sup>26</sup>. O próprio Heitor se evidencia como auriga exímio (VIII, vv. 88-90).

21 O mesmo epíteto é aplicado, por exemplo, a Aquiles (XVIII, v. 317).

22 Sale (1994, p. 81-82) não deixa, porém, de sublinhar que, em tempo de paz, os Troianos, mesmo os aristocratas, desempenham tarefas de rotina, no pastoreio (caso de Páris e Eneias), na agricultura (Lícaon) ou na indústria. Este tipo de referências entende-o sugestivo, porque não se aplica aos Aqueus. E daí infere que, no combate, os Troianos são mais ruidosos e indisciplinados, porque mais amadores; não partilham da cultura militar que é própria dos seus adversários.

23 De resto também aplicado aos Aqueus (e. g., I, v. 371, XVIII, v. 105).

24 Epíteto do próprio deus Ares, XX, v. 38.

25 Apesar de o mesmo epíteto poder ser aplicado também às hostes gregas; cf. II, v. 23.

26 Epíteto aplicado também aos Cadmeus, IV, v. 391.



Também no caso dos epítetos aplicados ao povo de Tróia e aos seus chefes, apesar de vários lhes não serem exclusivos, parecem mesmo assim adequados e úteis para a definição de uma imagem da cidade asiática.

## Geografia de Tróia

Além dos elementos que os epítetos consagram, da região de Ílion e da imagem robusta da cidadela de Tróia, outras referências, geográficas ou urbanísticas, são de relevo para o aprofundamento do mesmo quadro oriental.

A geografia de Ílion impõe uma interlocução permanente entre a planície, cortada de rios fertilizadores, a cidade “íngreme” e o relevo imponente do Ida. A vida dos Troianos, em tempo de guerra como de paz, faz-se da circulação por este terreno irregular. Quando o foco do quotidiano visa a resistência ao invasor aqueu, as portas de Tróia abrem-se diante da planície, para dar passagem a infantes e condutores de carros puxados por cavalos fogosos (III, vv. 261-263, XVIII, vv. 6-7, XX, v. 3). Planície que, em função da generosidade dos rios que a cruzam, é “dadora de trigo” (πεδίοιο ... πυροφόριοι, XXI, v. 602), fértil em prados floridos (έν λειμῶνι Σκαμανδρίῳ ἀνθεμόεντι, II, v. 467), agora ocupados pela presença destruidora dos exércitos. Com o recrudescer da guerra, todo este território produtivo se converteu em terreno de perigos e ciladas. Assim Lícaon, um dos príncipes de Tróia, foi capturado por Aquiles quando, no pomar paterno, colhia rebentos de uma oliveira para equipar o seu carro (XXI, vv. 34-39).

É na planície que se localiza o emblema fundacional dos Troianos, o túmulo de Ilo, o fundador epónimo de Tróia (Ílion) e avô de Príamo, monumento grande e robusto a exigir dos construtores um esforço másculo (X, v. 415, XI, v. 371-372, XXIV, v. 349). Ao túmulo do herói epónimo juntam-se outros memoriais, que definem a história tradicional da cidade. Assim também (II, vv. 811-814),

existe uma íngreme elevação defronte da cidade,  
lá longe na planície, com espaço desafogado em toda a volta,  
a que os homens dão o nome de Baticéia, mas a que os deuses  
dão o nome de Túmulo da Agilíssima Mirina.

Talvez por contraste com “a sedenta Argos” (IV, v. 171), ou em geral com a paisagem mais ressequida da Grécia, o poeta da *Iliada* é insistente no desenho da rede fluvial que cruza a planície troiana. Antecipa, desta forma, o que virá a ser a prática de Heródoto nos seus capítulos geográficos, em que a



valorização dos rios os impõe como um factor condicionante de todo o ecossistema (caso particularmente significativo quando se trata do Nilo, 2. 10-31, ou da impressionante rede hidrográfica da Cítia, 4. 47-58). Nas alturas do Ida situam-se as nascentes de todo um conjunto de rios que, através da planície de Ílion, fluem para o mar. Deles, o canto XII, vv. 18-22 dá um catálogo geral: o Heptóporo, o Careso, o Ródio, o Granico<sup>27</sup>, o Esepo, o Escamandro e o Simoente. Mas são sem dúvida estes dois últimos, o Escamandro (V, v. 36<sup>28</sup>, XXI, v. 603) e o Simoente (VI, v. 4), correntes poderosas que acabam por fundir os seus cursos (V, vv. 773-774), os que mais se impõem na narrativa épica. Também chamado Xanto (VI, v. 4), talvez o Escamandro seja, de todos, aquele de que os epítetos dão uma imagem mais impressionante, que, depois de cumprir um longo curso desde a ‘Lícia distante’ (II, v. 877, V, v. 479, XIV, vv. 433-434), mantém, junto a Tróia, toda a sua pujança e fascínio. Assim o testemunham os diversos epítetos que lhe são aplicados: “de fundos torvelinhos” (βαθυδινήντα, XXI, v. 15, XXI, v. 603; “os torvelinhos do Xanto”, Χάνθου διήεντος, XXI, v. 2, XXIV, v. 693), “de lindo fluir” (εὐρρεῖος, XXI, v. 1, XXIV, v. 692)<sup>29</sup>, “de torvelinhos prateados” (XXI, v. 8), “de correntes profundas” (βαθύρροον, XXI, v. 8), “terrível” em toda a sua potência (ποταμοῖο ... δεινοῖο, XXI, v. 25), correndo por entre barrancos (XXI, v. 26, XXI, v. 171). Por isso, como veremos, lhe é reconhecida origem divina e se lhe atribui um combate extremo com o primeiro dos guerreiros aqueus, Aquiles<sup>30</sup>.

Não menos exuberantes do que os rios são as escarpas do Ida, a montanha poderosa que completa a paisagem junto a Tróia e interfere, sob vários aspectos, na vida da cidadela de Príamo e no curso da guerra. Às referências

27 Estes quatro primeiros são rios só referidos neste passo; embora não atravessem a planície de Tróia, constituem, no entanto, uma lista convencional (cf. HESÍODO, *Teogonia*, vv. 338-345).

28 O epíteto de “arenoso” (ἡιόεντι, V, v. 36) é hápax em Homero. Sobre os epítetos aplicados ao Escamandro e a sua diversidade, *vide* KIRK, RICHARDSON, VI, 1993, p. 53-54.

29 Cf. εὐρρεῖταιο (VI, v. 34) aplicado ao Satnioente.

30 Aos rios de Tróia, o poema atribui um papel na guerra, como que integrando a natureza envolvente no conflito. Eles são, por vezes, cenário de duros combates e sepultura para muitos guerreiros (XXI, vv. 7-26, XXI, vv. 120-127, XXI, vv. 203-204), esses mesmos rios que antes foram objecto de oferendas e de culto por parte dos Troianos (XXI, v. 130-132). Por isso, em paga de uma dívida de gratidão, os rios se insurgem contra o invasor e se empenham num derradeiro esforço de defesa (XXI, vv. 136-138). Particularmente significativa é a luta mítica que Aquiles vai travar com o Escamandro. Numa reacção crescente, o rio começa por infiltrar ânimo no espírito dos combatentes troianos (XXI, vv. 145-146), até ao momento em que, enfurecido com a chacina levada a cabo pelo Mirmidão, o Escamandro se assume como um verdadeiro opositor de Aquiles (XXI, vv. 212-213) e com ele trava um terrível duelo (XXI, vv. 214-382). Por trás da explicação mítica, o poema não deixa de salientar a harmonia natural que liga todos os elementos do ecossistema e a poluição ambiental que a guerra traz à natureza impoluta da Tróade.



que lhe são feitas na *Iliada* não escapa a altitude e extensão dos seus cumes, que, pelo seu fascínio misterioso, foram tidos como cenário ideal para morada de deuses e para amores divinos<sup>31</sup>. O Ida, como outros montes ou rios, serviu de moldura para esse tipo de quadros, que se tornaram convencionais na literatura grega. Foi nas faldas do Ida (“Ἰδης ἐν κνημοῖσι, II, v. 821; cf. XXI, v. 449) que Eneias, um herói com visibilidade, foi gerado (V, vv. 312-313). Como foram também os seus recessos o lugar escolhido pelo primeiro dos pares divinos, Zeus e Hera, para um encontro romântico; vinda de Lemnos, a deusa chega a Lectos (XIV, vv. 281-284), o cabo no extremo ocidental da Tróade, até onde a cadeia do Ida se prolonga, para a seguir, por terra, continuar na sua marcha pela montanha, até ao Gárgaro, “um píncaro do Ida elevado” (Γάργαρον ἄκρον Ἰδης ὑψηλῆς, XIV, vv. 292-293, XIV, v. 352, XV, v. 152; Ἰδης ἐν κορυθῆσι, XIV, v. 332, XXII, v. 171). E, naturalmente, o próprio Páris, pastor do Ida, foi no mesmo cenário que traçou o seu destino e o de Tróia, ao apoiar Afrodite no julgamento das deusas, que lhe prometia a mais bela das mulheres, Helena<sup>32</sup>. Em igual cenário, o próprio Apolo foi também condutor de gado (XXI, vv. 448-449). E, por fim, como consagração da presença divina nas montanhas, Zeus teve aí o seu templo (Διὸς ... Ἰδαίου, XVI, vv. 604-605), onde Heitor costumava homenageá-lo com sacrifícios abundantes (XXII, vv. 170-171).

O Ida está igualmente ligado ao passado mais remoto de Tróia, aos dias distantes em que a cidade nem mesmo existia ainda, “construída na planície como cidade dos homens mortais”, quando vivia Dárdano, o fundador epónimo da Dardânia. Esse era o tempo em que os primeiros Dardânios “habitavam as faldas do Ida” (XX, vv. 215-218).

O carácter agreste, mas também exuberante, da paisagem montanhosa do Ida é consagrado, mais uma vez, nos seus epítetos: “de muitas escarpas”

---

31 Sítnio, o filho de Enops, nasceu de uma relação do pai com uma bela ninfa, quando apascentava rebanhos nas margens do rio Satnioente (XIV, vv. 444-445); do mesmo modo que Ifítion, filho de Otrintes, nasceu de uma ninfa “nas faldas do Tmolos gelado” (XX, 385), ou ainda que a mãe de Simésio, em companhia dos pais, desceu do monte Ida até às margens do Simoente (IV, vv. 473-477). Estes são tópicos que antecipam em Homero, de acordo com Griffin (1992, p. 559), o elemento bucólico. E acrescenta o mesmo autor (p. 560): “Estes são *flashes* idílicos de cenas de amor na montanha, que oferecem ao auditório homérico um outro mundo, muito distante do circuito do montadade”; e, constatando que quadro equivalente dos amores de Peleu e Tétis, os pais de Aquiles, está ausente de Homero, conclui (p. 566): “Estas cenas eram sentidas como próprias da Ásia e o facto de a acção da *Iliada* se situar na Ásia trouxe grandes consequências à literatura grega”.

32 Não há, na *Iliada*, referência clara ao julgamento das deusas por Páris. Talvez o passo XXIV, vv. 25-30 se lhe refira, mas esta é uma relação controversa. Sobre a polémica gerada pela interpretação deste passo, *vide* KIRK, RICHARDSON, VI, 1993, p. 276-278.



(πολύπτυχος<sup>33</sup>, XXI, v. 449, XXII, v. 171), mas também “denso em florestas” (ὕληέσσης, XXI, 449)<sup>34</sup> porque fortemente irrigado pelas suas múltiplas fontes (πολυπῖδαξ, VIII, v. 47, XIV, v. 157, XIV, v. 283, XIV, v. 307, XV, v. 151, XX, v. 218, XXIII, v. 117), e povoado de feras (XIV, v. 283, XV, v. 151). Algumas das suas espécies florestais mais específicas são também identificadas: os pinheiros gigantes que quase tocam o céu (XIV, 287-288) e os carvalhos de copas elevadas (XXIII, v. 118).

A rigidez própria dos epítetos, verdadeiras pinceladas no delinear permanente de uma tela, ganha vida quando os cenários por eles definidos se povoam de homens. Assim, a perseguição que Aquiles desencadeia contra Heitor permite o avanço através do Ida e traz memórias do tempo em que a paz reinava nos seus recessos (XXII, vv. 145-156). Uma figueira<sup>35</sup> sacudida pelo vento estabelece o limite que dá acesso às primeiras nascentes, as do Escamandro. Dessas fontes gémeas brotavam, como que por capricho da natureza, de uma água quente – “à volta dela se formava vapor como fumo que surge de um fogo ardente” -, da outra água fria – “como granizo, ou como gélida neve ou como o cristal de gelo na água”. Aí os Troianos, rentabilizando os dons da natureza, haviam construído, em pedra, os lavadouros, onde as mulheres, nos já saudosos tempos de paz, vinham lavar as roupas. A mesma paz era então a moldura que enquadrava também cenas bucólicas, em que pastores, mais tarde transformados em guerreiros, apascentavam os seus rebanhos. É esse o caso de Eneias (XX, vv. 90-91, XX, vv. 188-190), como de alguns dos filhos de Príamo (XI, vv. 106-108), que, em contexto de guerra, passaram a ser exemplo dos riscos que os pastores corriam e de como o Ida se transformou também em território invadido pelos Aqueus. Mesmo assim, as florestas do Ida continuaram a servir de esconderijo a guerreiros troianos em fuga, que aí encontravam refúgio, até que a noite lhes permitisse o retorno seguro à cidadela (XXI, vv. 556-561).

Quando a guerra veio perturbar a tranquilidade das tarefas domésticas, o Ida continuou ainda a oferecer a riqueza das suas madeiras, agora quase inacessíveis aos Troianos, porque cercados dentro das muralhas e recessos dessa exposição ao inimigo. Só graças a uma trégua generosamente concedida por Aquiles, Príamo pôde recolher no Ida a lenha necessária para a pira funerária

33 Epíteto convencional de montanhas particularmente elevadas, também aplicado ao Olimpo (VIII, v. 411).

34 Ida significa justamente ‘floresta’.

35 Kirk & Hainsworth (III, 1993, p. 243-244), chamam a atenção para a insistência de menções desta figueira como identificadora da geografia de Tróia, que, na *Ilíada*, parece sobretudo obedecer a um propósito poético; cf. VI, v. 433, XI, v. 167.



de Heitor (XXIV, vv. 662-663). Em contrapartida, é sobretudo ao inimigo que o Ida passou a abastecer dos materiais em que era fértil. Foi com tábuas de pinheiro do Ida e colmo dos prados que os Mirmidões construíram a tenda de campanha de Aquiles (XXIV, vv. 450-451). E, na hora de homenagear o cadáver de Pátroclo, foi também aos carvalhos do Ida que os Aqueus foram buscar o combustível necessário (XXIII, vv. 117-121).

## TRÓIA, A JÓIA DO ORIENTE

Foi neste cenário fértil e privilegiado pela natureza que veio a instalar-se uma cidade, a que o destino prometia tempos de apogeu, construído sobre inumeráveis riquezas e sobre um luxo requintado, antes que os deuses determinassem a sua extinção numa nuvem de fumo. De facto, antes da chegada dos Aqueus, Tróia vivia tempos de enorme prosperidade (IX, vv. 402-404, XVIII, vv. 288-289).

Se o Ida foi como que o berço desta civilização oriental, a genealogia troiana<sup>36</sup> acrescentou, ao simples estabelecimento num local promissor, entendido por Dárdano, uma fortuna de que já o seu herdeiro, Erectónio, foi paradigma (XX, vv. 219-229). Dele se pôde dizer “que se tornou o mais rico dos homens mortais” (ἀφνειότατος γένητο θνητῶν ἀνθρώπων, XX, v. 220), graças à manada de “três mil cavalos que tinha nas suas pastagens” (XX, v. 221). A fertilidade dos equinos, a principal ou única nesses primórdios, fonte de riqueza de uma ainda jovem Tróia, pareceu assegurada pelo próprio vento, abundante na região<sup>37</sup>, que vinha naturalmente empenhar as éguas. Esse foi o tempo em que toda a paisagem de Ílion se uniformizou numa harmonia idílica (XX, vv. 225-229):

*As éguas empenharam e pariram doze poldras,  
as quais ao saltitarem sobre a terra dadora de cereais  
corriam sobre o grão cimeiro das espigas sem as quebrar;  
e quando saltavam sobre o vasto dorso do mar  
corriam por cima das ondas do mar salgado.*

Mas outros tempos chegaram em que a protecção da floresta do Ida foi trocada pela magnificência do palácio de Tróia e pela amplitude das pastagens recortadas por divisórias de pedra, que delimitavam propriedades (XXI, vv. 403-405). De novo os epítetos contribuem para a impressão geral produzida

36 Sobre a genealogia troiana, vide KIRK, EDWARDS, V, 1991, p. 317-318.

37 Vide *supra* o epíteto de “ventosa”.



pela residência real de Tróia; “lindíssimo palácio” (δόμος περικαλλής, III, v. 421, VI, v. 242), “mansão bem construída” (δόμους εὖ ναιετάοντας, VI, v. 370) e, por isso, “famosa” (κλυτὰ δώματα, XXIV, v. 719).

Aos epítetos juntam-se as descrições mais minuciosas, quer da estrutura geral do palácio, quer do requinte dos aposentos<sup>38</sup>. A primeira impressão que o poeta pretende passar é a da multiplicidade das divisões, dimensionadas pelo número mítico dos cinquenta filhos de Príamo, aqui acrescidos de doze filhas (VI, vv. 244-250):

*Havia cinquenta aposentos de pedra polida,  
construídos uns perto dos outros: era lá que dormiam  
os filhos de Príamo, ao lado das suas esposas legítimas;  
do outro lado, em frente, dentro do pátio, ficavam  
das filhas os doze aposentos de pedra polida,  
construídos uns perto dos outros: era lá que dormiam  
os genros de Príamo, ao lado de suas esposas virtuosas.*

À dimensão junta-se a robustez elegante da pedra de uma construção “adornada de polidas colunatas” (VI, v. 243), que mantinha, apesar da proximidade familiar que privilegiava, alguma independência entre os sectores de filhos e de filhas. À primeira imagem de uma certa uniformidade, que sobretudo contabiliza aposentos, acrescenta-se alguma individualização, que inclui a noção de gosto pessoal, adequado a uma personalidade específica. É o caso dos aposentos que Páris adaptou aos seus gostos requintados, talvez dos mais luxuosos de todo o conjunto arquitectónico de Tróia (VI, vv. 313-317):

*Heitor dirigiu-se ao belo palácio de Alexandre:  
o palácio que ele próprio construira com homens  
que eram os melhores construtores em Tróia de férteis sulcos  
Foram eles que lhe fizeram o tálamo, a sala e o pátio,  
perto dos palácios de Príamo e Heitor na Acrópole.*

Esta é a moldura de qualidade que o próprio Páris preparou para um quotidiano de luxo requintado. Com um toque verdadeiramente oriental, Afrodite descreve-o “no tálamo, reclinado na cama embutida, resplandecente na sua beleza e belas roupas” (III, vv. 391-392); é nesse belo cenário que Páris repousa, não dos ardores do combate, mas no intervalo de um baile de corte (III, vv. 392-394).

<sup>38</sup> Kirk (VI, 1990, p. 193), refere-se a este passo como “the charming and naive description of Priam’s palace”.



Como edifícios públicos, a cidadela abriga ainda os templos de Atena (VI, v. 88) e Apolo (V, vv. 445-448, VII, v. 83) e, sobretudo, o templo de Zeus (XXII, v. 172). A realização de assembleias ‘plenárias’ diante das portas do palácio do rei implica um espaço amplo. E Sale (1994, p. 58), ao incluir na descrição do interior das muralhas as residências urbanas e os quartelamentos militares dos aliados, pode concluir: “Homero está claramente a retratar Tróia como uma enorme cidade muralhada, onde os muros abrigam uma ágora, ruas, casas, além da acrópole”.

São inúmeras as preciosidades que circulam no normal quotidiano da cidade, porque a riqueza, ainda que amontoadá no palácio, passa também pelas mãos de alguns particulares<sup>39</sup>; assim, por exemplo, Podes, um troiano do círculo de Heitor, “um homem rico e valente” (XVII, vv. 575-577). Os metais preciosos que a cidade possui fazem jus à sua fama (“os tesouros que dizem possuir Ílion”, IX, vv. 401-402), que a tornaram célebre, ou ‘mítica’ (μυθέσκοντο, XVIII, v. 289), no mundo inteiro, porque “rica em ouro e rica em bronze” (πολύχρυσον πολύχαλκον, XVIII, v. 289), como rico é também o seu soberano (ἀφνειός, XXIV, v. 398). Certo dessa realidade, Agamémnon promete a Aquiles que, tomada Tróia, poderá “encher uma nau com ouro e bronze” do saque (IX, v. 137). Mas os próprios aliados dos Troianos, nas suas posições face ao evoluir da guerra, não são imunes ao fascínio da cidade de Príamo; assim “o fogoso Antímaco, que na esperança de receber ouro de Alexandre, gloriosos dons, especialmente se opôs a que Helena fosse restituída ao loiro Menelau” (XI, vv. 123-125)<sup>40</sup>. A ela certamente afluí a prata, originária de regiões vizinhas (II, 857); de resto, a diplomacia desenvolvida por Tróia junto dos seus vizinhos e aliados contribuiu para o fortalecimento das suas riquezas (XXIV, vv. 234-235). O aparato da vida na corte torna-se visível no exterior pela ostentação que representa, por exemplo, “o carro lindíssimo de Príamo”, atrelado a velozes corcéis (περικαλλέα δίφρον, III, vv. 261-263, III, v. 312).

De todas estas preciosidades, a caixa forte do palácio é a reserva central. Ela mesma faustosa na sua construção – “fragrante de cedro e alta” –, acumulava inúmeras preciosidades (ἐς θάλαμον κατεβήσεται κηρώντα κέδρινον ὑψόροφον, ὃς γλήνεα πολλὰ κεχόνδει, XXIV, vv. 191-192). Entre os tesouros que aí se preservavam estão os tecidos de Sídon, vestidos ricamente bordados (οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν Σιδονίων, VI, vv.

39 Morris (2001, p. 71) não tem dúvidas em afirmar que os heróis conheciam bem os produtos de luxo do oriente, do Egipto e da Fenícia, e considerar que esta realidade nos poemas faz mais sentido em relação ao séc. VIII a. C.

40 Talvez este suborno proposto por Alexandre fosse um tópico dos *Cypria*.



288-289)<sup>41</sup>, de grandes dimensões e com um brilho luxuoso, dignos de uma oferenda à mais venerável das deusas; assim Hécuba escolhe, por suas mãos, o melhor (κάλλιστος ... ποικίλμασιν ἤδὲ μέγιστος, ἀστῆρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν, XXIV, v. 194-195) para propiciar as graças de Atena para a sua cidade em perigo. A par da rainha, também as filhas e noras partilham do mesmo luxo; Helena, que pranteia Heitor e tudo o que a sua morte representa de vulnerabilidade para o futuro de Tróia, lembra “as cunhadas de belos vestidos” (XXIV, v. 769), como marca do ambiente elegante da corte a que a Espartana é naturalmente sensível<sup>42</sup>. A própria Helena no exílio passou a conviver com as preciosidades normais no quotidiano da corte; os bordados com que ocupa o tempo usam, como material, a púrpura, sem modéstia nem restrições (III, vv. 125-126; cf. XXII, v. 441, sobre o tecido de púrpura também, confeccionado por Andrómaca).

Nem só as mulheres exprimiam, em Tróia, uma imagem de requinte; os homens viviam viciados por igual aparato, que, em tempo de guerra, se tornou para os próprios Troianos desajustado e apreensível. Por isso, perdidos os mais valentes dos seus filhos e sobretudo Heitor, Príamo não poupa censuras aos restantes, onde reconhece inutilidade e cobardia. Atrás da futilidade vêm as naturais imprudências, que só desprestigiam a autoridade régia: “Mentirosos e bailarinos de pé leve, peritos no bailar e no roubar cordeiros e cabritos ao próprio povo” (XXIV, vv. 261-262), os príncipes dão de Tróia uma ideia condenável. Entre eles brilha Páris, que, embora envolvido nos perigos do combate, mesmo assim revela sinais inequívocos da mesma inconseqüência; perante o valente Diomedes a quem acabava de ferir com uma seta, Páris aparecia de um esconderijo “rindo-se aprazivelmente” e proferindo palavras de gabarolice (XI, vv. 378-379). À sua leviandade juvenil e arrogante, o Tídidia respondeu com uma denúncia impiedosa (XI, v. 385): “Archeiro, injuriador! Vaidoso do teu penteado, sedutor de virgens”. É assim, na opinião do valente aqueu, que se comporta quem faz da futilidade o seu armamento e da conquista amorosa o seu campo de guerra, num momento que talvez seja dos mais expressivos para o contraste entre a Grécia e o oriente.

Mas, sem dúvida, o indício da popularidade destas câmaras de tesouro, reportadas ao oriente na *Iliada*, é a sua utilização como inspiradoras de símiles. Num contexto que descreve o ferimento sofrido por Menelau em combate,

41 Além do requinte do trabalho feminino de Sidon, a *Iliada* (XXIII, v. 743) distingue também os Sidónios como “excelentes artífices”.

42 Alguns epítetos aplicados às mulheres de Tróia - “de cinturas profundas” (Τρωιάδων βαθυκόλπων, XXIV, v. 215), e “de longas vestes a arrastar” (ἐλκεσίπεπλος (este exclusivo das Troianas), VI, v. 442, VII, v. 297, XXII, v. 105) – generalizam a mesma elegância e requinte.

que o tinge do vermelho do sangue, um símile é construído sobre a policromia vibrante que enche a câmara do tesouro de uma casa abastada (IV, vv. 141-145):

*Tal como quando uma mulher tinge de púrpura o marfim –  
mulher da Meónia ou da Cária – para adornar o bocete dos cavalos,  
e jaz na câmara de tesouros e muitos são os cavaleiros  
que desejam levá-lo; mas ali permanece como adorno do rei,  
adereço com o qual tanto o cavaleiro como o cavalo se glorificam.*

O foco da apreciação é colocado desta vez em objectos de utilização masculina, na glorificação da imagem de nobreza dos cavaleiros.

Por fim, na hora do perigo supremo que Príamo está disposto a correr para resgatar, junto de Aquiles, o corpo de Heitor, quando Zeus lhe envia um presságio favorável, o símile da câmara do tesouro regressa, para desenhar o voo potente da águia do deus (XXIV, vv. 317-319):

*Tão ampla como a porta da câmara do tesouro  
de um homem rico, porta bem provida de ferrolhos –  
tão ampla assim é a extensão das suas asas.*

Ao que antes era sinal de fausto e de estabilidade numa corte poderosa, a guerra veio impor outras funções e um desgaste até então imprevisível. Heitor pode fazer o balanço da crise económica que se apoderou de Tróia, após um 'outorá' em que o ouro e o bronze se acumulavam na cidade, e o 'agorá', em que a riqueza se foi esvaindo (XVIII, vv. 291-292),

*pois muitas riquezas à Frígia e à agradável Meónia  
foram vendidas, desde que se encolerizou o grande Zeus.*

Se alimentar a máquina de guerra foi delapidando o tesouro troiano, o progresso do conflito foi empenhando outros gastos, como aqueles que advieram das capturas e das baixas, no sentido de resgatar as suas vítimas. Príamo, constantemente atingido pelas capturas infligidas aos seus múltiplos filhos, afirma-se disposto a pagar, a peso de bronze ou de ouro que possui em abundância, a sua libertação (XXII, v. 49-50, XXIV, v. 502, XXIV, v. 579). Mas é sobretudo perante a baixa suprema provocada por Aquiles na defesa de Tróia e na promessa de um futuro para a cidade – a morte de Heitor –, que Príamo dá largas à generosidade, tendo em conta o valor da vítima e a agressividade do inimigo. Da câmara do tesouro, o velho soberano retira para esse objectivo



preciosidades (XXIV, v v. 190-191, XXIV, v v. 275-276), que o poema descreve com sugestivo detalhe (XXIV, vv. 228-235):



*Falou; e abriu as belas tampas das arcas.  
De lá tirou doze vestes lindíssimas,  
doze capas de dobra simples e outros tantos tapetes;  
e outras tantas mantas brancas e outras tantas túnicas.  
De ouro pesou e levou dez talentos ao todo,  
e duas trípodas reluzentes e quatro caldeirões;  
e uma taça lindíssima, que lhe haviam dado os Trácios  
quando lá fora numa embaixada, grande tesouro!*

O próprio Hermes, que incentiva Príamo, acolhido à hospitalidade de Aquiles, a regressar à cidadela antes que a sua presença no acampamento inimigo seja detectada, avalia como 'exorbitante' (πολλὰ δ' ἔδωκας, XXIV, v. 685) o resgate pago. Mas pode imaginar que um eventual resgate que houvesse a pagar pelo próprio Príamo, se o inimigo o capturasse em vida, iria no mínimo triplicar os gastos investidos na recuperação do cadáver de Heitor (XXIV, v v. 686-688). Os resgates são, portanto, na diplomacia da guerra, uma exigência que põe à prova a capacidade financeira de cada uma das partes e que contribui para a exaustão dos tesouros acumulados<sup>43</sup>.

## UM QUADRO AMPLO DO ORIENTE: OS ALIADOS DE TRÓIA

A Tróia, na *Ilíada*, a cidade invadida pelos Aqueus e, por isso, na mira do poeta, vem juntar-se, por força dos aliados que lhe aderem na resistência, uma teia de outras regiões ou cidades que, no conjunto, ampliam o retrato homérico do oriente. Se, face aos acontecimentos, todos estes aliados são considerados sobretudo em função do contributo que podem trazer ao conflito, não perdem por isso independência e alguma identidade própria.

A presença das forças aliadas, na crise que assolou Tróia e toda a região ocidental da Ásia Menor, tem, como primeiro objectivo, a defesa global de um território todo ele afectado pela invasão aqueia, mas parece também representar a consequência de uma política de relações externas desenvolvida entre os diferentes núcleos populacionais. É, assim, evidente que a prática da hospitalidade (*xenia*) fundamentou essa coesão. Um caso expressivo é o de Axilo,

43 Nem só a corte troiana se viu forçada a investir parte das suas riquezas no resgate dos seus membros das mãos dos inimigos. Outras cidades e famílias abastadas, por motivos idênticos, se propuseram pagamentos avultados, em "bronze, ouro e ferro muito custoso de trabalhar" (VI, 46-49, XI, 131-135).



homem rico e estimado em Arisbe que, por viver em local de passagem, era generoso na hospitalidade (VI, vv. 12-15). Mas não menos acolhedora era a cidade de Príamo no seu relacionamento regional. Não foi despicincia a política de alianças que certamente o soberano de Tróia fundamentou em múltiplos casamentos com várias mulheres orientais, para além de Hécuba, de quem teve uma ampla progenitura (XXI, v. 88, XXIV, v. 495)<sup>44</sup>. Como significativo era também que, aos estrangeiros, os Troianos reconhecessem o mérito e lhe prestassem homenagem; Sarpédon, por exemplo, “era para eles o baluarte da cidade, embora estrangeiro” (ἔρμα πόλῃος ἔσκε καὶ ἄλλοδαπός περ ἑών, XVI, vv. 549-550), como “hóspede e amigo” (XVII, v. 150); ou Ásio, de Ábido, para Heitor “era de todos os hóspedes o mais caro” (XVII, vv. 583-584).

Por isso, chegada a hora da crise, Tróia pôde contar com o apoio dos aliados sem o qual a sobrevivência da sua cidade seria impossível (XVII, v. 144-145). Mesmo assim, à defesa de um objectivo comum que juntou toda uma profusão de comunidades, vieram acrescentar-se outros factores em tempo de combate: sem dúvida a autoridade, ou mesmo censura, que os Troianos souberam tolerar aos seus aliados, como também a perspectiva de algumas vantagens a auferir do conflito.

Em tempo de guerra, aos aliados dos Troianos eram permitidas opiniões e até censuras ao comando, como as que o lício Glauco dirige a Heitor (XVII, v. 142) – “Heitor, és um homem lindo<sup>45</sup>, mas na guerra deixas muito a desejar” –, como introdução a um rol de reprovações que denunciam a fraqueza do chefe troiano como indigna do empenho e do risco que os seus aliados investem na campanha. Em contrapartida, Tróia, se beneficia desse reforço de combatentes, investe na sua manutenção gastos vultuosos, como Heitor desassombadamente pode afirmar perante os aliados (XVII, vv. 225-226): “Com esta intenção depaupero o povo por causa dos dons de comida com que aumento a coragem de cada um de vós”. Mas para lá das despesas de manutenção, parece evidente que a promessa de prémios constituísse uma forma de comprometer esforços, mesmo entre os Troianos directamente visados pela necessidade de defesa. É este o argumento com que Heitor pretende mobilizar um espiã para uma missão de risco entre os inimigos (X, vv. 303-312); como vai no mesmo sentido a denúncia com que Aquiles interpela a ousadia inusitada de Eneias, que se atreve a defrontá-lo em campo aberto e sem o resguardo dos companheiros (XX, vv. 179-186):

44 Este é um costume contrastante com a prática grega e, por isso, identificativo do oriente. Sobre as diversas esposas de Príamo, *vide* KIRK, RICHARDSON, VI, 1993, p. 325-326.

45 Este é um insulto destinado a incomodar Heitor, quando ele mesmo se tinha dirigido em tom de censura a Páris com reprovações semelhantes; cf. III, v. 39 = XIII, v. 769.



(...) *Será que o coração te manda combater contra mim, na esperança de entre os Troianos domadores de cavalos da honraria de Príamo te assenhoreares? Porém nem que me matasses, não seria por isso que Príamo te poria tal prêmio nas mãos. Pois ele tem filhos, além de que tem juízo e não está demente. Ou será que os Troianos te demarcaram um domínio senhorial superior aos outros: terra de pomares e lavoura para nela habitares no caso de me matares? Porém eu penso que dificilmente o farás.*

São estes, portanto, os objectivos colectivos e os móveis pessoais que atraem forças dos muitos aliados e cidadãos troianos presentes na campanha.

Ao analisar o catálogo que o poema produz das forças troianas, Kirk (I, 1985, p. 248) não deixa de salientar o quanto – por contraste com o catálogo dos Aqueus - ele é limitado, denotando um conhecimento imperfeito do ocidente da Ásia Menor, mesmo assim a região mais bem conhecida, e de sublinhar a progressiva ignorância sobre comunidades situadas no interior. No entanto, alguns dos elementos contidos neste catálogo são interessantes para uma imagem do oriente como o entendia a época arcaica.

Reconhecendo a Príamo o ascendente e a consideração de que goza entre os seus vizinhos, Aquiles dá, em traços gerais, o contorno de uma fronteira, como ela aparece certamente aos olhos dos Aqueus (XXIV, vv. 544-546):

*Tudo o que até Lesbos, sede de Mácaro, está compreendido, e lá para cima, para a Frígia, assim como o amplo Helesponto: dizem que entre estes povos eras distinto pela riqueza e pelos filhos.*

Aqui está apenas considerada a faixa ocidental desse mundo asiático, que confina com a Grécia, e que lhe é, por isso, mais familiar: Lesbos a sul, a Frígia a oriente e o Helesponto a norte. Mas o poema alarga as fronteiras do mundo asiático para além desta franja marítima.

É, desde logo, através dos contingentes presentes em Tróia que a multiplicidade de cidades aliadas ganha dimensão. Íris, a mensageira dos deuses, deixa, em termos gerais, uma referência ao número<sup>46</sup> e à diversidade de populações que constituem o enorme xadrez asiático (II, vv. 803-804): “É que na grande cidadela de Príamo estão muitos aliados; e tem a sua própria língua cada um destes homens dispersos” (πολλοὶ ... ἐπίκουροι, ἄλλη δ’ ἄλλων γλῶσσα πολυπερέων ἀνθρώπων). Língua e raça são as marcas essenciais

<sup>46</sup> Sobre os números alistados de um e do outro lado na guerra de Tróia, vide SALE, 1994, p. 54-62.



da dispersão que se percebe na mole imensa de combatentes. Do conjunto, porém, os sucessivos catálogos das forças troianas e aliadas produzem o desdobramento deste amontoado anónimo e a identificação progressiva das diferentes células. Os critérios e as estratégias poéticas usados para os aliados replicam os que o poeta usou no desenho de Tróia. Contexto geográfico, com predominância para os rios, construções urbanas, potencial económico contabilizado em gado, em metais ou outros produtos preciosos, multiplicam, por todo o oriente conhecido, um desenho coeso, apesar da diversidade.

O primeiro catálogo dos Troianos no poema (II, vv. 816-877) organiza-se numa sequência que, naturalmente, dá a Tróia a prioridade<sup>47</sup>. São os seus comandantes, Heitor, Eneias, os filhos de Antenor, Arquéloco e Acamas, os referidos em primeiro lugar. E, a partir daí, o círculo vai-se alargando na perspectiva de um progressivo afastamento, das cercanias de Tróia até regiões mais remotas. Aos Troianos, seguem-se então outros habitantes da Tróade, os de Zeleia desde logo, situada no sopé do Ida (II, vv. 824-825); tal como em Tróia, na vizinha Zeleia vivem homens ricos<sup>48</sup>, que beneficiam da presença fertilizante da “água negra do Esepo” e se protegem nas muralhas de uma cidadela (IV, v. 103, IV, v. 121). Seguem-se os Mísios<sup>49</sup>, identificados por várias referências geográficas (II, vv. 828-829): de três das suas cidades, Adrasteia, Pitieia e Apeso, e da marca mais emblemática da sua paisagem, “a escarpada montanha de Tereia”; mas são também memoráveis as mulas que ofereceram a Príamo (XXIV, v. 277-278). Além de vizinhos, os comandantes mísios tinham com a Tróade um parentesco directo, como filhos “do Percósio Mérops” (II, v. 831), o que leva à menção seguinte às cidades de Percota<sup>50</sup> e Práctio (II, v. 835). Da mesma região da Propôntide, vieram aliados de Sesto (II, v. 836), da fronteira Ábido (II, v. 836, XVII, v. 584), uma de cada lado do sítio mais estreito do Helesponto, e de Arisbe (II, v. 836, *εὐκτιμένη ἐν*

47 É consensual entre os estudiosos do poema que o catálogo dos Troianos é feito em termos mais genéricos do que o dos Aqueus. Há casos em que se lhes não atribui cidades de referência, ou em que as que se menciona são sobretudo costeiras.

48 Em V, vv. 612-613, colaborando para a mesma ideia de riqueza transversal aos habitantes da Tróade, é referido Ânfon, uma das vítimas de Ájax Telamónio, como alguém que habita Peso, “homem de grande fortuna e propriedades” (*πολυκτῆμων πολυλίης*); a insistência em *πολυ-*, como qualificativo de abundância que fundamenta a pujança do oriente, é repetido como seu inconfundível atributo.

49 De novo referidos por Dólón quando, cobardemente, responde às perguntas de Ulisses, em missão de espionagem, com um breve catálogo do aquartelamento troiano: II, vv. 858-861, X, v. 430.

50 Percota, situada na zona sul da costa do Helesponto, é de novo referida em XI, v. 229 e, pelas suas pastagens e pastorícia, em XV, v. 547-548.



Ἀρίσβη, II, vv. 838-839, VI, v. 13, XII, vv. 96-97, XXI, v. 43), montados em fogosos cavalos que as pastagens irrigadas do rio Seleis alimentavam. Um corpo de lanceiros veio de Larissa “de férteis sulcos”<sup>51</sup>, habitada por Pelasgos (II, v. 840-841, X, v. 429, XVII, v. 301).

Como bem assinala Mazon (1972, p. 63), antes de passar a outros povos da Ásia mais afastados de Tróia (II, v. 851 sqq.), o poeta enumera os aliados europeus de Príamo, Trácios, Cícones e Peónios. Contidos pelo Helesponto, estão os Trácios (II, vv. 844-845, IV, vv. 532-538, X, v. 434, XXIV, vv. 234-235), povo de imagem exótica, “com o cabelo no alto da cabeça” (ἄκρόκομοι, IV, v. 533), lanceiros pujantes e determinados, que dão, no seu acampamento, uma imagem de vigor e de disciplina militar (X, v. 464-475) na disposição das armas e dos cavalos, mesmo quando em repouso após o esforço do combate. É-lhes reconhecida perícia particular como cavaleiros (ἵπποπόλων Θρηκῶν, XIII, v. 4, XIV, v. 227), habituados aos rigores das suas “serras nevadas”, de píncaros altaneiros (ὄρεα νυφόντα, ἀκροτάτας κορυφάς, XIV, vv. 227-228), cruzadas com planícies férteis e profusão de rebanhos (XI, v. 222). Reso, o comandante trácio, encarna a riqueza da sua terra; senhor de belos corcéis, de uma brancura de neve e velozes na corrida, conduz um carro ornado de ouro e prata; no braço suporta “enormes armas de ouro ... armas que a homens mortais não fica bem envergar, mas tão somente aos deuses imortais” (X, vv. 435-441). Ainda da Trácia, vieram “os lanceiros Cícones” (II, vv. 846-847) e, da mais longínqua Macedónia, os “Peónios de arcos recurvos” (II, vv. 848-850, X, v. 428), identificados pela cidade de Amídon, “junto à ampla corrente do Áxio” (ἐξ Ἀμιδῶνος ἀπ’ Ἀξιοῦ εὐρὺν ῥέοντος, II, v. 849, XVI, v. 288; cf. Ἀξιὸς εὐρυρέεθρος, XXI, v. 141), “cujas águas são as mais belas da terra” (κάλλιστον ὕδωρ ἐπὶ γαῖαν, XXI, v. 157-158) e fazem da região uma “Peónia de férteis sulcos” (XVII, v. 350, XXI, v. 154).

Regressando à Ásia, o catálogo progride em direcções mais remotas. Uma primeira menção vai para os Paflagónios (II, v. 851-855, V, v. 577, XIII, v. 656), vizinhos dos Énetos (provavelmente na Ilíria, II, v. 852) e do território conhecido pelas “mulas selvagens” que cria<sup>52</sup>; são suas referências as cidades de Citoro (II, v. 853), de Sésamon (II, v. 853), de Cromna (II, v. 855), de Egéalo (II, v. 853) e de Eritinos (II, v. 855), no conjunto uma zona populacional forte na costa sul do Mar Negro, junto ao rio Parténio (II, v.

51 *Vide supra* a aplicação do mesmo epíteto a Tróia e a outras regiões férteis.

52 Os Énetos são aqui referidos como ocupantes de um território de onde as mulas têm origem. Uns versos adiante, II, v. 858, seguem-se os Mísios, que Anacreonte (*Poetae Melici Graeci*, 377) refere como inventores da domesticação das mulas.

854). Seguem-se os Halizonas (II, v. 856, V, v. 39), associados com Álibe, a sua capital (II, v. 857), “o local do nascimento da prata”<sup>53</sup>.

Os Frígios merecem ao poeta da *Ilíada* referências mais insistentes e minuciosas. No catálogo dos aliados troianos, é-lhes valorizada a valentia e referida a sua remota terra de origem, “a longínqua Ascânia” (II, vv. 862-863, XIII, v. 793). No entanto, Príamo, na *teichoskopia* do Canto III (vv. 184-190), manifesta-se impressionado antes de mais com o número de combatentes de que dispõem, “donos de cavalos rutilantes” (πλείστους Φρύγας ἀνέρας αἰολοπόλους, III, v. 185; Φρύγες ἱππόδαμοι, X, v. 431), e com a valentia no enfrentar de duras campanhas. Da paisagem que habitam sobressaem os vinhedos (ἀμπελόεσσιν, III, v. 184) e, como manda a convenção, o curso do rio Sangário (III, v. 187, XVI, v. 719). Junto aos Frígios, em região fortemente habitada (III, v. 401), são citados os Meónios, “que nasceram debaixo do Tmoló” (II, vv. 864-866; cf. Τμώλω ὑπὸ νιφόνετι, XX, v. 385), na “agradável” Meónia (III, v. 401, XVIII, v. 291), designação antiga da Lídia, e que se distinguem como condutores de carros de combate (Μήρονες ἱπποκορυσταί, X, v. 431)<sup>54</sup>.

Vêm a seguir os Cários (II, vv. 867-875, X, v. 428), “senhores de Mileto e da montanha Ftires com alta folhagem, das correntes do Meandro e dos altos píncaros de Mícale” (II, vv. 868-869), onde o ouro abunda (II, v. 872, v. 875) a julgar pela armadura, recamada do precioso metal, do seu comandante. A completar o catálogo do canto II, são referidos os Lícios (II, vv. 876-877; cf. V, v. 482, V, v. 645, X, v. 430), povo da região da “ampla” Lícia (VI, v. 173, VI, v. 188, VI, v. 210), cortada pelos torvelinhos do Xanto (V, vv. 478-479, VI, v. 172). E o poema detém-se na enumeração da sua aparatosa prosperidade; assim, no diálogo entre dois Lícios, Sarpédon e Glauco, é-nos dado um retrato expressivo (XII, vv. 310-321):

*Glauco, por que razão nós dois somos os mais honrados  
com lugar de honra<sup>55</sup>, carnes e taças repletas até cima  
na Lícia, e todos nos miram como se fôssemos deuses?  
Somos proprietários de um grande terreno nas margens do Xanto,*

53 “De longe”, τηλόθεν, τηλοῦ, torna-se um advérbio regular na menção destes povos mais afastados (os Halizonas, II, v. 857, os Frígios, II, v. 863, os Lídios, II, v. 877, e os Lícios, V, v. 478, v. 479).

54 Esta é uma região fortemente irrigada por lagos e rios, que servem para identificar um dos seus filhos (XX, vv. 390-392): “Tu que nasceste junto ao lago Giges, (...) junto ao Hilo piscoso (ἰχθυόεντι) e ao Hermo revoltó” (δινίεντι).

55 Sale (1994, p. 61) considera que Glauco e Sarpédon, quando referem os bens da Lícia e a forma como deles tomam parte, o fazem como dois βασιλῆες; exercem, portanto, uma monarquia repartida.





*belo terreno de pomares, e de searas dadoras de trigo*<sup>56</sup>.  
*Por isso é nossa obrigação colocarmo-nos entre os dianteiros dos Lícios, para enfrentarmos a batalha flamejante, para que assim diga algum dos Lícios de robustas couraças: 'Ignominiosos não são os nossos reis que governam a Lícia, eles que comem as gordas ovelhas e bebem vinho selecto, doce como o mel; pois sua força é também excelente, visto que combatem entre os dianteiros dos Lícios.'*

Os Lícios vêm acrescentar, aos elementos convencionais na caracterização dos diferentes povos asiáticos, um outro requinte civilizacional; além de ricos (VI, v. 481) eles são – tal como os Troianos – requintados no uso dos seus bens; os banquetes abundantes e faustosos que animam a vida da corte lícia, farta e hospitaleira, são disso a prova (VI, v. 174). Mesmo assim, a combatividade é um dote que lhes é reconhecido (cf. XII, vv. 346-347, XII, vv. 359-360, XII, v. 375, XVI, v. 659). Distinguem-nos ainda, no campo de batalha, “as túnicas não cingidas” (XVI, v. 419), e, ao seu chefe, Glauco, as armas de ouro (VI, v. 235).

Outros catálogos de batalhões orientais sucedem-se na *Iliada*. Dólon, de espia transformado em delator, enumera os grupos aquartelados junto a Tróia (X, vv. 412-422); aos já acima referidos, acrescenta, de entre os Cários, os Léleges (Λελέγεσσι φιλοπτολέμοισιν, X, v. 429; cf. XXI, v. 86), habitantes de Pédaso, nas margens do Satnioente (XX, v. 92, XXI, vv. 86-87) e, de entre os Paflagônios, os Cáucones (X, v. 429, XX, v. 329)<sup>57</sup>.

Por fim, outras comunidades merecem ainda referência. É o caso da Cilícia, pátria de Andrómaca, a esposa de Heitor, onde uma corte habitava “a arborizada Placo, em Tebas Hipoplácia” (VI, vv. 396-397; cf. VI, v. 425, VI, v. 479; sobre Tebas Hipoplácia, cf. I, v. 366, II, v. 691, VI, vv. 415-416, XXII, v. 479), sendo a montanha o seu *ex libris*. Menções de passagem aludem ainda aos Hipomolgos, tribo de Citas “que bebem leite” (γαλακτοφάγων, XIII, v. 5-6) e aos Ábios “justíssimos”, um povo desconhecido (XIII, v. 6).

Se é o ataque e o saque de Tróia o que avulta na *Iliada*, como alvo central da cobiça aqueia, muitas outras cidades da Tróade foram também alvo de saques, com que os invasores certamente debilitaram a capacidade de resistência inimiga e reforçaram o seu próprio equipamento e provisões. Desses

<sup>56</sup> Cf. VI, vv. 194-195, onde são as mesmas as características do reino que os Lícios atribuíram a Belerofonte: “Um domínio senhorial superior a todos: terra de pomares e de lavoura”. Vide ainda XVI, v. 437, XVI, v. 514, XVI, v. 673, XVI, v. 683, XVII, v. 172.

<sup>57</sup> A sua situação de vizinhos do rio Parténio pode fazer dos Cáucones o aliado mais afastado de Tróia.



saques, a repartição entre os combatentes serve também de estímulo e de prêmio ao seu empenhamento no combate. É, de resto, uma dessas distribuições o que gera, entre Aquiles e Agamémnon, o diferendo que serve de motivo a todo o poema. O rei dos Mirmidões não hesita em acusar a Atrida de “zeloso do seu proveito” (κερδαλεόφρον, I, v. 149), desrespeitador dos benefícios consensualmente atribuídos aos seus companheiros de armas (I, vv. 161-162), tirando sempre vantagem, mesmo assim, na divisão dos bens que outros com mais mérito ajudaram a saquear (I, v v. 163-164). Quando visitado, na sua tenda, pela embaixada que pretende demovê-lo a voltar ao combate, Aquiles pode gabar-se de ter destruído “onze cidades da terra fértil de Tróia”, que lhe valeram despojos invejáveis, “em ouro, bronze, ferro e belas mulheres” (IX, vv. 329-330, IX, vv. 365-367); essas são as mulheres que virão a prantear Pátroclo em torno da sua pira (XVIII, vv. 341-342; cf. XIX, v. 60, XIX, vv. 295-296, XX, vv. 89-92, XX, vv. 191-193). De Tebe, cidade da Cilícia, Aquiles recorde também o saque arrasador (I, vv. 366-367).

Estes são apontamentos que alargam a visão homérica do oriente para além do contexto imediato de Tróia.

## A GESTÃO POLÍTICA DE TRÓIA

Príamo é, por força da descendência legítima da linhagem troiana, o soberano em exercício na cidadela de Tróia (XX, v. 215-240); por isso se banaliza a referência a Tróia como “cidade de Príamo” (e. g., I, v. 19, II, v. 37, II, v. 332, II, v. 373, VII, v. 296). Tal não significa, porém, que o regime adoptado em Tróia seja uma monarquia absoluta e tirânica; a cidade tem instituições, uma assembleia, um conselho, além de um rei<sup>58</sup>. De facto, as decisões podem ser tomadas em assembleia, onde Troianos e aliados têm liberdade de intervenção e mesmo espaço para crítica sobre as políticas adoptadas, embora pareça haver um ascendente da posição régia, que, em caso de divergência, prevalece<sup>59</sup>.

58 Hall (1989, p. 15), alarga ainda o âmbito dos limites colocados à autoridade régia quando escreve: “A autoridade de cada rei é também controlada pela participação da sua família numa rede intrincada de obrigações e alianças, criada por casamentos e pela *xenia*”.

59 Sale (1994, p. 17), se por um lado reconhece, com alguns estudiosos, que existe na *Ilíada* “a ideia de subordinação individual aos interesses da pólis como parte do retrato de Tróia”, não deixa de afirmar também que “a pólis não tem força suficiente para impor a sua vontade aos cidadãos, pelo menos aos que provêm de *oikoi* poderosos”. Daí conclui, numa questão altamente polémica, que o modelo mais interventivo no desenho de Tróia é o da cidade-estado do séc. VIII a. C.; ou seja, sobre todas as referências ao passado, a versão do séc. VIII a. C. não deixa de marcar o poema com a sua contemporaneidade. Não deixamos de contrapor a esta posição, o compromisso sensato que Hall (1989, p. 14), prefere na sua avaliação do problema: em primeiro lugar, a versão do poema é artística, com todo o irrealismo de que a criatividade goza; e o resultado nem corresponde por inteiro às monarquias centralizadas da época micénica, nem às cidades-estado iónicas, emergentes no séc. VIII a. C.



Várias são as assembleias que o evoluir da guerra justifica em Tróia. A primeira (II, vv. 786-808) não envolve ainda um debate entre os participantes, mas serve para promover o movimento defensivo dos Troianos perante a arremetida aqueia que se adivinha. É Íris, sob disfarce de Polites, um dos filhos de Príamo de sentinela aos avanços inimigos, quem desencadeia esta decisão urgente. Reuniram-se os Troianos e seus aliados, numa assembleia sem restrições de idade – “tanto novos, como velhos”, II, v. 789 -, “perto dos portões de Príamo”. A deusa reconhece que a tradição nas assembleias implica uma longa discussão, estimulada pelo velho soberano (II, vv. 796-797): “Ancião, sempre te são caras as palavras, como outrora em tempo de paz”<sup>60</sup>.

Essa é, porém, neste momento uma prática inoportuna, dada a urgência de se passar à acção. A barreira linguística aparece também como uma dificuldade de comunicação acrescida, que a emergência deve ultrapassar com a eficácia dos gestos (II, vv. 803-806):

*É que na grande cidadela de Príamo estão muitos aliados;  
e tem a sua própria língua cada um destes homens dispersos.  
Que cada um faça sinal àqueles que estão sob seu comando,  
e que os conduza para fora, uma vez organizados os cidadãos.*

A par das assembleias plenárias que juntam, indistintamente, velhos e novos, Príamo dispõe de um de conselho de anciãos, integrando o soberano e os seus irmãos<sup>61</sup>, que, em tempo de combate, se reúne, dado que a velhice afasta os seus elementos do campo de batalha. Vemo-los reunidos, junto às portas Esqueias (δημεγέροντες ἐπὶ Σκαιῆσι πύλῃσι, III, v. 149) e ouvimos referir-lhes os nomes (III, vv. 146-149). E se as forças lhes faltam, são, em contrapartida, “excelentes oradores” (ἀγορηταὶ ἐσθλοί, III, vv. 150-151). A designação de “regentes troianos” (Τρώων ἡγήτορες, III, v. 153) que lhes é aplicada não deixa dúvidas sobre a sua influência política junto do rei<sup>62</sup>. De resto, veremos como as decisões a tomar por Heitor no campo de batalha estão condicionadas pela sua suprema concordância.

60 Μῦθοι φίλοι ἄκριτοι (II, v. 796) é uma expressão que sublinha a simpatia de Príamo pelas discussões alongadas, a que ἄκριτοι “confusas, sem disciplina”, parece acrescentar o tom de “não controladas ou submetidas a nenhuma restrição”, e portanto “livres”. Kirk (I, 1985, p. 245) encontra para o adjectivo ἄκριτοι uma outra interpretação de “incontáveis, avassaladoras pela quantidade de palavras”.

61 Sobre o conselho dos anciãos e as suas prerrogativas, *vide* SALE, 1994, p. 70-74.

62 Face a esta atitude de Príamo e às condicionantes da sua governação, Sale (1994, p. 9) pode afirmar que, enquanto os povos gregos em Tróia constituem “monarquias absolutas com uma economia militar e uma classe guerreira”, a cidade de Tróia é uma oligarquia ou aristocracia com um rei fraco; é dominado por um Conselho de Anciãos e tem falta de uma classe militar: com raras excepções os seus homens ocupam-se de tarefas próprias de tempo de paz”.



Mais polêmica foi a assembleia (“feroz e tumultuosa”, VII, v. 346) que de novo reuniu os Troianos “às portas do palácio de Príamo” já as hostilidades prosseguiram com violência. O assunto central era delicado: a possibilidade de se pôr fim à guerra com a devolução de Helena aos Aqueus. Antenor, que já antes (III, vv. 159-160), no conselho de anciãos, partilhava o consenso generalizado da urgência da devolução de Helena e dos tesouros que a acompanhavam, como forma de evitar o combate e males maiores no futuro – além de reconhecer que a justiça não assistia a Tróia nesta campanha -, toma agora uma posição mais acutilante e veicula, na assembleia, a opinião do conselho. Talvez a sua prudência como orador (πεπνυμένος ἤρχ’ ἀγορεύειν, VII, v. 347) lhe atribuisse esse papel. Aqui, porém, o consenso não se verifica; em tom de discordância, Páris levanta-se para defender os interesses da sua paixão. No que configura uma espécie de *agôn*, o príncipe troiano começa por um elogio do opositor (VII, v. 358), apenas como ponto de partida para a recusa daquela que é, do seu ponto de vista, a estranha proposta do adversário (VII, v. 357, VII, vv. 359-360). E dirigindo-se agora a todo o auditório, não hesita em afirmar categoricamente a sua recusa em devolver Helena, embora esteja disposto a restituir os tesouros de Menelau, acrescidos com algumas dádivas de sua iniciativa (VII, vv. 361-364, VII, vv. 389-391)<sup>63</sup>. Em tão decisiva polêmica, Príamo assumiu o papel de árbitro e pronunciou uma sentença que mereceu a submissão de todos (VII, v. 379), apesar de qualquer íntima discordância (VII, v. 393). Sem confrontar Antenor, o rei apoia, com ordens de execução imediata, o protesto de Páris; discretamente ordena que cada um retome a sua posição de vigilância, deixando subentendida a continuidade da guerra. Apoiando a compensação que o filho se mostrara disposto a dar, Príamo não encara outro futuro para Tróia que não seja o do regresso às hostilidades (VII, vv. 368-378).

Além das assembleias formais e plenárias, onde a autoridade de Príamo ouve opiniões dos conselheiros ou do povo, verdadeiras reuniões de emergência podem ser feitas no próprio terreno de luta. Heitor, que não tem autoridade política, mas que é responsável pelo comando das tropas no campo de batalha, tem dessas reuniões a iniciativa. Do ambiente próprio desses conselhos de guerra dão testemunho as divergências que Heitor tende a ter com Polidamante<sup>64</sup>, uma voz que ousa romper a barreira da chefia e contradizê-la (XII, vv. 211-215):

63 Ἀγορεύειν é o verbo repetido para aludir à capacidade oratória em contexto de assembleia; VII, v. 347, v. 357, v. 359, v. 361, v. 367.

64 Companheiro de sempre de Heitor, porque nascido na mesma noite, Polidamante não hesitava em confrontar o líder e em erguer a palavra na assembleia, sempre com intenção louvável (XVIII, vv; 251-253). Sale (1994, p. 60) atribui-lhe a função de ‘comandante de campo’ (*chief of staff*) de Heitor.



*Heitor, sempre me repreendes nas assembleias,  
embora eu diga coisas justas, visto que não fica bem  
que alguém do povo te contradiga, seja na deliberação  
ou na guerra, pois deve sempre aumentar o teu poder.  
Mesmo assim agora direi aquilo que me parece melhor.*

A reacção de Heitor não deixa dúvidas sobre esse mesmo ascendente a que a hierarquia lhe dá direito; às censuras veementes (XII, vv. 231-234, XII, vv. 246-247), acrescenta, de modo firme, a sentença de morte e a execução imediata para todo aquele cuja cobardia ponha em causa a sobrevivência colectiva (XII, vv. 248-250; cf. XV, vv. 347-351). Censuras semelhantes serão repetidas pelo mesmo Polidamante, numa altura em que se anunciava uma retirada cobarde dos Troianos perante a reacção inimiga (XIII, vv. 726-735). Desta vez, não só Polidamante se arrisca a contradizer Heitor, como dá da chefia uma avaliação. Do seu ponto de vista, comandar exige distintas competências, difíceis de reunir num só homem, quando a natureza parece ter distribuído os diversos dotes por diferentes criaturas. O príncipe troiano é disso mesmo exemplo (XIII, vv. 727-729):

*Porque o deus te concedeu preeminência nas façanhas guerreiras, também  
por isso queres estar acima de todos no conselho;  
só que tu próprio não serás capaz de abarcar todas as coisas.*

Dossiê

Ora, nesta espécie de lição de democracia, Polidamante valoriza o sentido da cooperação, o saber reunir as vantagens de cada um ao serviço de todos; e, sobretudo, quando está em causa a sobrevivência, mais do que a valentia é uma “mente com vistas largas” o que salva (νόον εὐρύπια, XIII, vv. 732-733).

Sale (1994, p. 59-60) flexibiliza o estatuto de comandante de Heitor. Reconhece que, por vezes, lhe é necessário ‘persuadir’ os seus homens, em outros casos ‘estimulá-los’ e, por fim, ‘dar ordens’. E daí conclui, o que parece evidente, que a autoridade de Heitor é relativa. O próprio comando militar está condicionado pelo conselho de anciãos; assim o reconhece Heitor, lamentando a inoportunidade, em certas circunstâncias, das suas decisões (XV, vv. 721-723),

*(...) trazendo-nos muitos sofrimentos devido à cobardia  
dos anciãos, que quando eu queria lutar junto das popas  
das naus me refrearam e retiveram o exército.*

ou dispondo-se a informá-los em momentos específicos (VI, vv. 113-115).



Quando a noite traz uma trégua ao combate (VIII, v. 489), Heitor promove uma reunião com o objectivo de partilhar com os seus subordinados um plano de guerra. Ao palácio, substituem-se “os redemoinhos do rio” (VIII, v. 490), em sítio livre dos destroços da luta. O debate está arredado deste outro modelo de assembleia, onde o comandante, de lança em punho como símbolo da sua autoridade, se limita a traçar planos que o seu auditório acata sem reticências (VIII, vv. 497-541). O projecto de Heitor submete-se às condições; a noite impõe uma trégua no confronto do inimigo, mas apresenta-se como um tempo que não deve desmobilizar a defesa troiana e a sua estratégia. Se as chamas das fogueiras, que urge acender, prometem, aos guerreiros extenuados, uma refeição e um merecido repouso, elas são também uma forma de vigilância que previna a retirada clandestina do inimigo. Em contrapartida, a cidadela deve manter-se atenta contra outra possível reacção aqueia, a de tentar um último assalto. Com o anúncio de que novas ordens serão dadas no dia seguinte, Heitor procura contagiar os seus homens do mesmo ânimo de vencer que o domina.

Firme numa condução correcta da defesa de Tróia, Heitor assume a responsabilidade de mobilização dos seus homens para o prosseguimento da resistência. Tal como, na gestão da cidade, Príamo dispõe de um conselho de anciãos com quem partilha opiniões, também Heitor, no terreno de luta, convoca para uma assembleia (κυκλήσκειτο) “todos os que eram mais nobres, todos os que eram regentes e comandantes dos Troianos” (X, vv. 300-301). Trata-se agora de encontrar um voluntário para uma missão de alto risco, a espionagem em terreno inimigo. Sem discutir a oportunidade estratégica desta investida, o príncipe limita-se, muito pragmaticamente, a anunciar o seu propósito e um prémio tentador para quem se disponha a concretizá-lo. É clara a determinação do chefe, que não deixa margem à contestação ou ao enunciado de alternativas. Mas mais do que autoridade, Heitor dá, neste momento, prova também de perspicácia persuasiva; perante a disponibilidade de Dólón<sup>65</sup>, condicionada a um prémio de excelência – os cavalos do próprio Aquiles –, o príncipe assume

65 Dólón parece revestir, sob várias perspectivas, o retrato de um asiático. De origem comum, filho de um arauto, impunha-se, entre os Troianos, em primeiro lugar, pela riqueza, “homem rico em ouro e rico em bronze” (X, v. 315; assim se justifica a sua tentativa, X, vv. 378-381, de propor um resgate, quando se vê ameaçado por Diomedes e Ulisses). A circunstância de se tratar de um “único irmão entre cinco irmãs” (X, v. 317), enunciado este menos justificável quando estamos diante de um qualquer membro da sociedade troiana, talvez tenha por objectivo produzir o efeito de uma espécie de harém feminino a rodear um oriental. O que, de certo modo, prepara a sua reacção covarde no terreno; na hora de defrontar a espionagem inimiga, assumida por Diomedes e Ulisses, Dólón não foi capaz sequer de esconder o terror, que as suas reacções denunciavam de modo exuberante (X, vv. 375-376): “Aterrorizado, balbuciando e com os dentes a chocalhar na boca, pálido de medo” (cf. X, v. 390). Ele é, portanto, na imagem como na fragilidade e covardia, o contraste entre o guerreiro asiático e o destemor de dois verdadeiros heróis aqueus.



o compromisso determinante para a decisão do seu subordinado. Mas o poeta não deixa de assinalar como esta promessa parece vã e excessiva, embora suficiente para que se obtenha o resultado pretendido (X, v. 332): “Assim dizendo, jurou em vão, incitando embora o outro”<sup>66</sup>.

Por fim, quando em definitivo o progresso do combate se alterou com a morte de Pátroclo e com o regresso de Aquiles ao campo de batalha, uma nova assembleia justifica-se para rever estratégias. O medo que a todos dominava manifestou-se na atitude colectiva; desta vez o conselho de guerra antecipa-se ao repouso e ao jantar, como uma prioridade absoluta; e em vez de se acomodarem para ouvir as palavras do seu chefe, “ficaram de pé enquanto durava a assembleia e nenhum ousou sentar-se” (XVIII, vv. 246-247). Mais uma vez, só Polidamante levantou a voz e, como sempre, para divergir de Heitor. Em discussão esteve o modelo de combate a adoptar, em campo aberto ou por trás da protecção das muralhas. Sem temer uma acusação de cobardia, Polidamante fez ouvir argumentos de prudência, que aconselhavam o resguardo dos combatentes na cidadela<sup>67</sup>. Do alto das muralhas, depois de um descanso seguro que lhes permitiria retemperar forças, poderiam confrontar o inimigo com maior sucesso do que se se expusessem, em campo aberto, à fúria desenfreada de Aquiles (XVIII, vv. 254-283). Heitor responde à proposta com argumentos simétricos (XVIII, vv. 284-309); a protecção dentro das muralhas equivale, na sua opinião, a encurralar-se, mal de que a cidade vem sofrendo de há anos. É chegada, para Heitor, a hora de correr riscos; é com a onsciência deles, mas com argumentos de militar, que ele impõe a sua vontade, sem permitir sequer uma maior ponderação (XVIII, vv. 296-297):

*Nem um dos Troianos te dará ouvidos! Não o permitirei.  
Mas agora àquilo que eu disser obedecemos todos.*

Colocado diante de tão controversas posições, o exército deixou-se levar pelo conselho ousado de Heitor, sem que o poeta deixe de ratificar a afirmação de Polidamante de que a virtude militar e a prudência não habitam num mesmo homem (XVIII, vv. 312-313):

*A Heitor, que dera maus conselhos, louvaram;  
mas a Polidamante ninguém louvou, ele que dera excelente conselho.*

66 West (2011, p. 242) entende que a promessa de Heitor a Dólón tem por objectivo apenas antecipar a ideia de que este não ganhará os cavalos, sem que haja propriamente um indício de dolo da parte do príncipe troiano.

67 Sobre a estrutura deste discurso de Polidamante, vide KIRK, EDWARDS, V, 1991, p. 176-177.



A questão de combater em campo aberto ou sob a protecção das muralhas implica a avaliação de outra perspectiva da guerra: a da defesa da própria cidadela, quando a estratégia se torna mais defensiva do que ofensiva. Se o número, quando se tratou do ataque persa à Grécia, no séc. V a. C., veio a ser tomado como um factor relevante – da parte dos invasores lido como uma promessa de vantagem e de vitória, da dos Gregos como um benefício do adversário a neutralizar -, o mesmo elemento não é estranho à *Iliada* na avaliação da capacidade relativa dos dois campos. Ora no caso troiano, os Aqueus detinham a vantagem<sup>68</sup>; no entanto, a posição dos defensores troianos compensou a desvantagem numérica com o ideal, tal como, no futuro ataque do oriente à Grécia, aconteceu com estes, então na posição de invadidos. Em VIII, vv. 55-57, reconhece-se quanto aos Troianos: “Eram em menor número, mas ávidos de combater na luta pela necessidade de defender os filhos e as mulheres” (cf. II, v. 122, II, vv. 125-130). Quando entrincheirados dentro da muralha, os mesmos Troianos pareciam reforçados e mais capazes de resistir à destruição inimiga (XXI, vv. 586-588). De resto Príamo, na retaguarda, não deixou de tomar algumas precauções defensivas; criou cães com o objectivo de estabelecer uma barreira à penetração na cidadela (XXII, vv. 68-69). E, na hora extrema, ao opor a Heitor, na sua preferência por lutar em campo aberto, um impedimento eficaz, o velho soberano testou a capacidade defensiva das muralhas. Por sua ordem, os portões abriram-se para acolher os fugitivos da perseguição de Aquiles (XXI, vv. 531-541, XXII, vv. 1-3), excluindo apenas Heitor que, resistindo a todos os apelos, se manteve exposto, no exterior, ao assalto do inimigo (XXII, vv. 5-6). Não lhe faltou, porém, na hora da decisão, memória do debate travado com Polidamante e o reconhecimento da sensatez do seu comandante de campo (XXII, vv. 99-103).

Como responsável máximo pela resistência troiana após a morte de Heitor, Príamo centraliza a imagem política de um negociador sensato e responsável e justifica o ascendente de que Tróia gozava entre os Asiáticos. Na qualidade de pai que acaba de perder o melhor dos seus filhos, a cujo cadáver deve a obrigação de garantir resgate e sepultura, ei-lo disposto, por inspiração divina, a um jogo de risco com aliados e inimigos. Antes de mais – alerta-o Hécuba -, ousar percorrer o terreno que o separa do aquartelamento aqueu e dirigir-se a Aquiles é embaixada que, pelo seu perigo extremo, põe em causa a imagem de bom senso de que o rei de Tróia gozava entre aliados e povos sob seu domínio (ἐπ’ ἀνθρώπους κείνους ἢ δ’ οἴσιν ἀνάσσεις, XXIV, vv. 201-202). O próprio Hermes que, sob disfarce, o irá acompanhar na sua aventura

68 Embora, se acrescentado o número de aliados, a investida contra Tróia pareça revestir para a multidão dos Aqueus um problema (II, vv. 130-133; cf. VIII, vv. 560-563).

diplomática, o reconhece também. Este será, sem dúvida, o maior rasgo de governação que a *Ilíada* reserva ao velho soberano de Tróia.



## CONCLUSÃO

No seu conjunto, os elementos accionados pelo poema para a caracterização dos Troianos têm de ser avaliados com prudência. Parece claro que não se pretende uma dicotomia bem definida entre o lado asiático e o grego. Pelo contrário, muitos dos elementos caracterizadores do universo asiático, em termos geográficos e antropológicos, coincidem com os que se aplicam aos Gregos. Mesmo assim subjazem, no pormenor, às descrições do oriente alguns elementos que se lhe podem considerar próprios, e que globalmente definem uma diferença elementar.

Mais importante parece, no entanto, que os critérios utilizados – focados na paisagem, na construção urbana, no quotidiano luxuoso e no regime político – venham a ser, genericamente, os mesmos, que o mundo clássico usou no retrato do que então se chamou, com outro significado, ‘bárbaro’. E, no entanto, podemos rematar com Hall (1989, p. 154): “Etnografia, exótico e chauvinismo surgem por vezes na poesia, mas dificilmente afectam o mundo dos heróis, onde o status se consegue pela linhagem e pelo valor, e nunca pela etnicidade”.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, P. B. S. The falls of Troy in Greek tradition. **Greece and Rome**, London, 12, 1, 1965, p. 28-37.
- BOWRA, Cecil Maurice. Homeric epithets for Troy. **Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, 80, 1960, p. 16-23.
- GRIFFIN, Jasper. Homer pastoral and the New East. **Studi Italiani di Filologia Classica**. Firenze, 85, 1, 1992, p. 552-576.
- HALL, Edith. **Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1989.
- KIRK, Geoffrey Stephen. **The Iliad: a commentary**. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **The Iliad: a commentary**. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- KIRK, Geoffrey Stephen, HAINSWORTH, Bryan. **The Iliad: a commentary**. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KIRK, Geoffrey Stephen, JANKO, Richard. **The Iliad: a commentary**. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.



KIRK, Geoffrey Stephen, EDWARDS, Mark. **The Iliad: a commentary**. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KIRK, Geoffrey Stephen, RICHARDSON, Nicholas. **The Iliad: a commentary**. VI. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LOURENÇO, Frederico. **Homero. Iliada**. Lisboa: Cotovia, 2005.

MAZON, Paul. **Homère. Iliade**. I. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

MORRIS, Ian. The use and abuse of Homer. *In*: CAIRNS, Douglas. **Oxford readings in Homer's Iliad**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 57-91.

MUGLER, Charles. L'altérité chez Homère. **Revue des Études Grecques**, Paris, n. 82, 1969, p. 1-13.

SALE, William Merritt. The formularity of the place-phrases in the *Iliad*. **Transactions of the American Philological Association**, Philadelphia, n. 117, 32, 1987, p. 21-50.

\_\_\_\_\_. The government of Troy. Politics in the *Iliad*. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, 35. 1, 1994, p. 5-102.

WEST, Martin. **The making of the Iliad**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

# O DISCURSO ÉTNICO ACERCA DOS TROIANOS NA *ILÍADA*: UM ESTUDO DE CASO DE PÁRIS-ALEXANDRE



Renata Cardoso de Sousa<sup>1</sup>

*“Páris, na Ilíada, tanto herói quanto arqueiro, não é nem um homem completo, nem um guerreiro completo”*  
(LISSARAGUE, 2002, p. 115).

Assim Páris é visto pelo historiador francês François Lissarague: nem um homem, nem um guerreiro completo. Páris é geralmente visto pelos autores que escrevem sobre a Guerra de Troia como “vaidoso”, “frívolo”, “cômico”, “luxuriante”, “geralmente uma figura não heroica” (RUTHERFORD, 1996, p. 33 e 83), “playboy”, “patético” (HUGHES, 2009, p. 219), “egoísta”, “superficialmente atrativo” (SCHEIN, 2010, p. 22 e 24), “tolo” (CARLIER, 2008, p. 100), “não heroico”, “o mais desmerecido dos filhos de Príamo” (REDFIELD, 1994, p. 113 e 114), “almofadinha” [*fop*] (GRIFFIN, 1983, p. 8), “antagonista [...] de Aquiles” (NAGY, 1999, p. 61), “fujão”/“desertor”, “covarde” (AUBRETON, 1956/1968, p. 168/202) ou “idiota” (CLARKE *apud* SUTER, 1984, p. 7).

No entanto, isso não acontece apenas com os autores que escrevem hoje em dia: tanto as epopeias homéricas como as tragédias trazem um Páris constantemente sendo rechaçado. O motivo principal é o fato de ele ter causado a Guerra de Troia, mas Homero traz, além disso, a ideia de ele não ser um guerreiro tão bom assim. Ele é alguém a quem se pode causar vergonha<sup>2</sup> (no bojo da ideia defendida por Ann Suter de que o discurso que cerca Páris tem a ver com o discurso iâmbico – SUTER, 1984).

O bárbaro é a matéria-prima sobre a qual os gregos definem suas fronteiras étnicas: é observando-o que eles constroem a própria identidade.

1 Mestre e Doutora em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2 Segundo E. R. Dodds, a Grécia possui uma cultura de vergonha [*shame-culture*], não uma cultura de culpa [*guilt-culture*]: esta tem mais a ver com o que o indivíduo pensa de si mesmo, não do que os outros pensam dele. Assim, dizer que Páris é alguém a quem se pode causar vergonha é mais apropriado do que dizer que Páris é alguém a quem se pode culpar. Nesse ponto, discordamos da terminologia utilizada por Ann Suter para tratar do personagem: “*blame*” (culpa) não é cabível para designar o discurso iâmbico, sendo preferível, pois, “acusatório”.



Entretanto, esse processo de classificação não é exclusivo do século V a.C.: já em Homero podemos ver um esforço de definição dessas fronteiras, quando o poeta caracteriza os troianos (sobretudo Páris) para desenvolver uma caracterização que implica numa diferenciação pautada ao mesmo tempo na valorização do inimigo, o qual não pode ser inferior (a fim de enaltecer a vitória), e na marcação de alteridades em relação a ele.

Segundo o antropólogo Marc Augé, “não existe afirmação identitária sem redefinição das relações de alteridade, como não há cultura viva sem criação cultural” (AUGÉ, 1998, p. 28). Identidade e alteridade não se opõem nem se excluem: formam um par, *complementando-se*, visto que são “categorias [...] que a constituem [a sociedade] e definem” (AUGÉ, 1998, p. 10). O conceito de *alteridade* tem uma origem marcadamente antropológica: o contato com outras culturas é imbuído de choques. Contudo, Charles Mugler aponta que a noção de *outro* retrocede mais no tempo do que sua etimologia: *alteridade* deriva do latim *alter*, outro.

Em Homero já podemos ver o papel que o vocábulo *állos*, “outro”, desempenha para definir o dessemelhante (MUGLER, 1969, p. 1). O próprio conectivo *adversativo* “*allá*”, que, até hoje, significa “mas” para os gregos, tem origem nesse vocábulo (BAILLY, 2000, p. 82; CHANTRAINE, 1968, p. 63-64): o “outro” assemelha-se ao “mas”, ao adverso. Assim como o conceito de *alteridade*, o de *etnicidade* tem um apelo marcadamente antropológico. Escolhemos abordar a etnicidade a partir do ponto de vista de Fredrik Barth e, sobretudo, elucidar o que seja *fronteira étnica* e *grupo étnico*, dois conceitos-chave para entendermos sua abordagem. Compreendemos etnicidade como um discurso criado por um grupo para legitimar seu lugar social, sendo esse discurso oriundo da relação estabelecida com outros grupos.

A etnicidade é o que impulsiona a formação de um povo, com a adequação comportamental das pessoas às normas sociais de um grupo ou às representações que condensam a pertença a uma comunidade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 86). No âmbito da História Antiga, o historiador americano Jonathan M. Hall procurou sumarizar em oito pontos o que ele entende por etnicidade a partir de leituras diversas, destacando a associação de um grupo étnico com um território e um mito de origem específicos e compartilhados, bem como enfatizando a ideia de que as fronteiras étnicas são fluidas (HALL, 1997, p. 33).

A definição de Hall se aproxima bastante da defendida pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth. Para esse autor, o *grupo étnico* não é sinônimo de



*sociedade* ou *cultura*. Essa é uma premissa fundamental, visto que trabalhamos com dois grupos que compartilham de um mesmo código de conduta social (gregos e troianos). Barth afirma que “a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos” (BARTH, 2011, p. 209): esse “conjunto cultural” seria justamente a *paideia*<sup>3</sup> com o código de conduta que ela transmite.

Além disso, ele enfoca justamente nos limites desse grupo étnico, a partir da definição de *fronteira étnica*: esse grupo não é estático, mas muda conforme entra em contato com outros grupos, justamente a fim de manter a própria etnicidade. Assim, “os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar, e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica” (LUVIZOTTO, 2009, p. 31). Segundo Barth, “se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão” (BARTH, 2011, p. 195).

A etnicidade é, desse modo, *relacional*: ela tanto se define como se mantém a partir do contato com os *Outros*. “O campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade”, afirmam Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart” (2011, p. 141), é aquele que estuda “os processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais”.

A etnicidade também implica na construção de *representações sociais*, pois “a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (BARTH, 2011, p. 196), pois assim se tem a ideia de que se “joga o mesmo jogo”, nas palavras mesmo de Barth. Essas representações são fundamentais para manter as características do grupo, visto que a *comunicação* é o *locus* privilegiado de inculcação delas. Assim, a análise da representação de Páris será fulcral para compreendermos as relações entre os dois grupos étnicos em questão e a *fronteira* que os gregos começam a construir.

O antropólogo iraquiano Abner Cohen — outro autor que se debruça sobre o tema da etnicidade — estuda as sociedades africanas contemporâneas, mostrando como os costumes influenciam a política e como o discurso étnico define relações de poder entre grupos étnicos. Assim como Barth, Cohen também crê que o grupo se (re)define pelo contato com outros grupos étnicos:

3 A *paideia* é o conjunto de valores e práticas sociais helênicas.



“Um grupo étnico se ajusta a novas realidades sociais adotando costumes de outros grupos ou desenvolvendo novos costumes que são compartilhados com outros grupos” (COHEN, 1969, p. 1).

Ainda segundo Cohen, “um grupo étnico é um grupo de interesse informal cujos membros são distintos dos membros de outros grupos dentro da mesma sociedade” (COHEN, 1969, p. 4), o que corrobora a ideia do historiador Ciro Flamarion Cardoso, de que

A fronteira étnica depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto. Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado, tomado como critério (CARDOSO, 2005, p. 11-2).

Desse modo, objetivamos, através da caracterização de Páris e da ancoragem histórico-social da *Iliada*, mostrar como Homero constrói um discurso étnico em seu poema, mesmo que gregos e troianos pertençam (ou pareçam pertencer) a uma mesma sociedade.

## A CARACTERIZAÇÃO DE PÁRIS NA *ILÍADA* (I): O “GUERREIRO COVARDE”

Dossiê

Quando Páris recua ante a fúria de Menelau, Heitor o repreende (III, vv. 39-45). Quatro qualificações são utilizadas pelo poeta, através das palavras do seu irmão, para nosso herói: *dýsparis* (literalmente, “dis-Páris”), *eídos* áriste (“melhor forma”), *gynáimánés* (enlouquecedor de mulheres) e *êperopeutá* (enganador). *Dýsparis* é uma qualificação interessante: ela é composta de um prefixo e um substantivo: *dýs* — é um prefixo de negação e *Páris* o próprio nome do herói aqui tratado. Pode ter dado origem ao termo latino *dispare*, que, por sua vez, originou nosso “díspar” (diferente, dessemelhante). “Páris funesto” é a tradução que Carlos Alberto Nunes dá a esse termo, a qual é adequada ao seu significado, visto que a expressão denota as contrariedades do personagem e os maus presságios que ocorreram antes de seu nascimento. Embora menos próxima ao sentido original, a tradução de Haroldo de Campos mantém a alusão, jogando com o ritmo das palavras: “Páris mal-parido”.

*Eídos* (forma) áriste (de áristos, “melhor”) denota a beleza física de Páris, a qual deveria ser pressuposto, segundo Heitor, para seu bom desempenho no campo de batalha: por ser o mais belo troiano, deveria ser também o melhor



guerreiro. Contudo, essa denominação tem uma peculiaridade: esse epíteto só é utilizado para mulheres (SUTER, 1984, p. 72). De homens, apenas Heitor e Páris são denominados dessa maneira e essa fórmula só aparece quando um dos dois faz algo indigno de sua estirpe no âmbito *militar*. Por estar no vocativo (o nominativo é *eidos* áristos), é designativo de um insulto.

Nosso herói é um *gynaimanés*: essa é uma qualificação formada por dois substantivos: *gynḗ* (mulher) e *mánē* (loucura), palavra que deriva do verbo *maínomai* (desejar ardentemente, loucamente — ISIDRO PEREIRA, 1951, p. 113; “ser louco por” [esser pazzo] — NAZARI, 1999, p. 223; ficar/deixar [rendre] louco — BAILLY, 2000, p. 1217 — ver *maínō*). Anatoille Bailly traduz essa palavra por “*fou des femmes*” (louco por mulheres), (2000, p. 422 — ver *gynaikomanḗs*). Carlos Alberto Nunes traduz como “sedutor de mulheres”; Haroldo de Campos, por “mulherengo”.

Ann Suter nota que esse mesmo epíteto é utilizado para designar Dionísos no Hino a essa divindade (1984, p. 74), traduzindo-o como “*he who drives women mad*” (“aquele que deixa as mulheres loucas”) e criticando aqueles que traduzem a palavra por “*women crazy*” (“louco por mulheres”). Assim, enquanto Carlos Alberto Nunes e Ann Suter preferem para uma tradução que denota o aspecto *ativo* do adjetivo (Páris como agente da sedução/enlouquecimento), Anatoille Bailly e Haroldo de Campos optam por um aspecto *passivo* (Páris como vítima dessa loucura). “Deixar louco as mulheres” ou “ser louco por mulheres” não altera, enfim, a ideia de que Páris é um homem relacionado a essa esfera da sedução, do amor, da paixão.

Èperopeutá não é traduzido por Carlos Alberto Nunes: ele une esse vocábulo a *gynaimanés* sob a denominação de “sedutor de mulheres”. Haroldo de Campos traduz como “impostor”, denotando sua acepção ligada à enganação. O *Le grand Bailly* mostra duas traduções, ligadas ao verbo èperopeúō: “enganador” e “sedutor” (BAILLY, 2000, p. 906). Ann Suter (1984, p. 75-76) evidencia que esse epíteto é utilizado também, na tradição poética, para Hermes e Prometeu, dois dos maiores enganadores da mitologia. Assim, “enganador” seria sua melhor tradução. Esse epíteto dialoga, então, diretamente com *theoeidḗs*, utilizado para Páris em vários cantos, no que toca a esfera da dissimulação.

Esse epíteto, que significa, literalmente, “de forma divina” (*theoí* — deuses; *eidos* — forma exterior, aspecto — BAILLY, 2000, p. 584; NAZARI, 1999, p. 146) —, denota a escassa relação de Páris com o ambiente bélico. *Theoeidḗs* acompanha mais Páris que outros personagens. É como o “de pés velozes”, de Aquiles, ou o “de muitos ardis” de Odisseu: acaba se transformando em um epíteto quase que exclusivo para o herói. Esse é um adjetivo que denota a bele-

za física de um personagem (FONTES, 2001, p. 95).

Ann Suter chama a atenção para a própria etimologia da palavra: ter a “forma de um deus” é problemático, visto que os deuses sempre se disfarçam. Assim, ser *theoeidês* é ser, de certo modo, *falso*: você aparenta ser uma coisa que não é (SUTER, 1984, p. 63). Além disso, ainda segundo Suter (1983, p. 60-1), *theoeidês* é um epíteto não-bélico:

Aqueles aos quais esse epíteto é aplicado com alguma frequência, pois são notáveis por serem todos homens, mas nenhum guerreiro: Teoclímeno, o vidente; Telémaco, muito jovem para lutar; Príamo, muito velho para lutar. De fato, os quatro pretendentes e Alcínoo compartilham também essa característica comum a esse grupo.

Não só esse epíteto se repete frequentemente, mas também as quatro palavras que analisamos: elas fazem parte de uma fórmula que aparece novamente no Canto XIII (*Dýspari eídos áriste gynaimanês êperopeutá*) e esta tem um tom acusador. São palavras que Heitor dirige a Páris a fim de censurá-lo, de constrangê-lo e de, por meio da *némesis*<sup>4</sup>, fazer com que ele sinta vergonha de seu comportamento. Os heróis vivem sob a sombra do *aidôs*, comumente traduzido como “vergonha” ou “respeito”, mas que, de fato, “é o medo da desaprovação ou da condenação pelos outros que faz um homem ficar e lutar bravamente” (SCHEIN, 2010, p. 177). Essa noção de *aidôs* corrobora o caráter *agonístico* (competitivo) da sociedade helênica, se configurando numa “vulnerabilidade à norma ideal expressa pela sociedade” (REDFIELD, 1994, p. 116) e faz parte do desenvolvimento da poesia iâmbica (acusatória).

Heitor continua sua reprimenda, lembrando a Páris que foi *ele* quem causou a guerra, devendo, pois, *ele* retornar ao campo de batalha para enfrentar Menelau. O herói ainda lembra o irmão de que “esses cabelos, a cítara, os dons de Afrodite, a beleza / não te valeram de nada ao te vires lançado na poeira” (III, vv. 46-55). Os cabelos de Páris (*kómē*), a cítara (*kítharis*) — instrumento musical —, os dons de Afrodite (*dōra Aphroditēs*) — relacionados ao amor e à beleza — e a sua forma física (*eidos*), não lhe servem para o campo de batalha: ali é o domínio da força (*bíē*), da coragem (*alkē*), não da música, da beleza e do amor. Aqui também Páris serve de *khárma*, um *motivo de divertimento* para os outros. É alguém acusável, vergonhoso, que necessita ser repreendido com palavras.

4 *Némesis* “é uma ira mediada pelo sentido social; um homem não somente sente isso, mas se sente correto em sentir isso” (REDFIELD, 1994, p. 117). Ainda segundo esse autor, *némesis* se contrapõe ao *aidôs*: os dois se relacionam à censura, mas este seria uma censura interna (você vê que está errado, sente vergonha de si mesmo e faz o certo) e aquela uma externa (alguém vê que você está fazendo algo errado, censura, você sente vergonha e faz o certo).





Páris é mostrado frequentemente também como causador de grande desgraça para os combatentes. No Canto XXII da *Iliada*, Heitor diz que não vai recuar da luta singular com Aquiles, dando Helena e os bens do palácio “que o divo Páris nas côncavas naus para Tróia nos trouxe — causa, que foi, inicial desta guerra funesta” (XXII, vv. 115-116 – *grifos nossos*). A ideia de que Páris foi o princípio de tudo também se encontra presente no Canto V: relata-se que Féreco foi quem fabricou os navios nos quais Páris foi atrás de Helena (V, vv. 63-64). Aqui, a *arkhekákos* (princípio da desgraça) dos troianos foi a própria partida de Páris, que é denominado como causador de um *méga pêmá* (grande sofrimento) aos seus conterrâneos.

A expressão se repete no Canto VI (vv. 280-285), e quando Heitor repreende Páris, acrescentando que “Tu próprio, quiçá, te indignaras, / caso encontrasse alguém que fugisse à defesa da pátria” (VI, vv. 329-330). Heitor, assim, exorta Páris à batalha, chamando a atenção para o fato de ele ter causado a guerra. Ele, por sua vez, acalma Heitor, dizendo que está se preparando para o embate, visto que já havia sido exortado pela própria Helena, que lamenta não lhe ter sido destinado um homem melhor, o qual sentisse vergonha pelos seus atos (VI, vv. 350-351). A reprimenda de Helena, enfim, surtiu efeito, e Páris vai ao encontro de Heitor, que ocorre ainda no Canto VI (vv. 503-525).

No entanto, ele não retorna sem escutar mais uma vez algo de Helena: ela volta a criticar o herói, afirmando que “nunca teve firmeza, nem nunca há de tê-la” (VI, vv. 352-353). Nessa reprimenda, fica claro que a átê de Páris foi o motor da guerra. Ao retirar Helena de Menelau quando estava alojado em seu palácio, ele cometeu uma infração: desrespeitou a amizade ritual ou hospitalidade (*xénia*), prática cara aos helenos (e a todo o Mediterrâneo). Essa transgressão foi uma das engrenagens da átê (cegueira) de Páris: visto que ela se dá em três momentos (princípio, estado/ato e consequência), o “raptó” de Helena é o “estado/ato” que teve como princípio a escolha de Afrodite<sup>5</sup> e a guerra como consequência (MALTA, 2006, p. 78).

Mesmo no campo de batalha, quando luta, Páris é repreendido. No Canto XI da *Iliada*, Diomedes o reprime por tê-lo atingido (vv. 385-395). Isso se dá porque Páris é um arqueiro, não havendo, assim, paridade na luta: ele, na escala hierárquica do campo de batalha, é inferior a Diomedes. Na Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), os arqueiros ganharam grande destaque. Marcos Alvito afirma, inclusive, que as forças secundárias (peltastas, arqueiros, fundibulários e demais tropas ligeiras) tiveram um papel decisivo (SOUZA, 1988,

5 A *makhlosýnē*, a luxúria, de Páris aparece como a engrenagem-princípio dessa átê, cuja consequência é a própria guerra (visto que se remete à escolha de Afrodite), (XXIV, vv. 25-30).



p. 64). Contudo, no plano discursivo e comportamental, a falange hoplítica e a lança sempre foram preferidas (LISSARAGUE, 2002, p. 117). Essa preferência se dá em virtude de uma tradição de se preferir as tropas ligeiras em detrimento de uma forma de luta aristocrática que implica na valorização do combate corpo a corpo.

Essa valorização já começa na *Iliada*: há pouquíssimos arqueiros na épi- ca; e, talvez se todos eles morressem em batalha, a Guerra de Troia não seria encerrada por causa disso, afinal: “Aqueus e Troianos se batem / *corpo-a-corpo* e não ficam à espera de apoio / de flechas ou de lanças de longe atiradas; / lutando de bem perto” (XV, vv. 707-712 — *grifos nossos*).

Mencionados, há seis arqueiros na *Iliada*: Filoctetes e Teucro do lado *aqueu*; Páris, Pândaro, Heleno e Dólón do lado *troiano*. Tanto Páris quanto Pândaro e Heleno usam o arco em batalha. Dólón aparece em apenas um Canto da *Iliada*, para morrer nas mãos de Odisseu e Diomedes. Sua função é a de espiar os aqueus, não de lutar contra eles, não chegando a entrar em batalhas. Filoctetes vem acompanhado de um grupo de arqueiros, que não chegam a entrar em ação. Tampouco o próprio herói o faz: ele foi abandonado em uma ilha por seus companheiros no caminho para Troia, em decorrência de um ferimento que exalava um odor terrível.

Há ainda os lócrios, um povo arqueiro o qual foi auxiliar os *aqueus*. São mencionados duas vezes no poema, mas eles não entram em batalha: são medrosos demais para isso (XII, vv. 712-718). Do lado *aqueu*, Teucro é o único que luta em batalha com o arco. Devemos nos lembrar de que ele foi expulso de sua terra pelo pai: ser exilado era algo vexatório (MIREAUX, s/d, p. 255).

Mas falta algum arqueiro nesse time *aqueu*, não? Ou foi esquecido o famoso arco de Odisseu, objeto que definirá o destino de Penélope no palácio de Ítaca? Justamente: seu arco está *em casa*; Odisseu não o utiliza na guerra. Aqui, o arco tem uma função outra, a qual não se perdera através do tempo: caça e esporte, passatempos comuns da aristocracia. Na própria *Iliada* temos o exemplo do arco sendo utilizado como forma de *recreação* pelos aqueus (II, vv.773-779). Desse modo, a maioria do contingente de arquearia é oriunda do lado *troiano* da guerra.

Os arqueiros não lutam face a face: atiram de longe suas setas. O seu comportamento na *Iliada* é bastante peculiar, pois eles compartilham de uma comunicação não-verbal e verbal bastante parecida: escondem-se e jactam-se quando ferem o inimigo (por exemplo, V, vv. 100-106; XIII, vv. 593-597; vv. 712-718). Fugir e sentir medo é bem mais comum entre eles do que entre os outros guerreiros (por exemplo, III, vv. 33-37; XII, vv. 712-718), mas esse



comportamento não é adequado dentro do código de conduta guerreira, o que torna o grupo dos arqueiros, de certa forma, marginalizado no campo de batalha, pertencendo a uma categoria hierárquica inferior à daqueles que usam a lança ou a espada na luta.

Além de “arqueiro” (*toxóta*), Páris é também designado por Diomedes como um patife/malfeitor, (*lōbētēr*) e um espião de mulheres (virgens) (*parthenopīpa*). *Lōbētēr* designa um “comportamento ultrajante [...] ofensivo às regras da sociedade heroica” (SUTER, 1984, p. 79). Não é um epíteto exclusivo de Páris; Tersites, por exemplo, é denominado desse modo por Odisseu (II, v. 275). Suter argumenta que foi uma denominação desnecessária por parte de Diomedes, visto que ambos estão equiparados socialmente: não seria o mesmo caso entre Odisseu e Tersites, no qual este seria um membro inferior da sociedade.

Socialmente, não: ambos são da elite, um do lado troiano, outro do lado aqueu; contudo, no campo de batalha, sim, eles estariam dessemelhantes: como vimos, Páris é das tropas *ligeiras*. Diomedes seria membro das tropas *pesadas*: ele usa os armamentos comuns aos guerreiros homéricos, sobretudo a lança. Páris deveria procurar alguém do seu estatuto bélico para lutar, e não se medir com alguém que está hierarquicamente acima de sua posição no campo de batalha.

*Parthenopīpa* (*párthenos* — virgem, mulher que ainda não é casada — acrescido do verbo *opipeúō* — “olhar com inquietude” (BAILLY, 2000, p. 1389), observar curiosamente, segundo Ann Suter, é um epíteto que demonstra covardice na batalha (1984, p. 84). Associado à totalidade das outras denominações do verso, é, de fato, desmerecedor: em uma batalha o que menos importa é desejar mulheres.

*Kéra aglaè* é uma denominação bastante ambígua. Literalmente, significa “cornos brilhantes” (*kéras*, “cornos”; *aglaós*, brilhante). Pode referir-se tanto ao seu arco, pois essa arma podia ser feita de chifres de animais, quanto a um penteado, a um modo de arrumar o cabelo (SUTER, 1984, p. 82). Carlos Alberto Nunes prefere essa última acepção, traduzindo essa expressão como “de cachos frisados”, bem como Haroldo de Campos, que traduz apenas como “de cachos” (“sórdido sagitário de cachos”). Referindo-se ou à beleza ou ao arco, a acepção negativa em relação à batalha é a mesma.

Ainda nesses versos, Diomedes compara o disparo de arco e flecha de Páris com o de uma criança (*páīs*) ou mulher (*gynē*). É a segunda vez que Páris é infantilizado na *Iliada*: a primeira, a qual se dá indiretamente (visto que ele não é mencionado, mas, por ser filho do rei de Troia, a denúncia vale para ele



também), é quando Menelau afirma que “os seus filhos (*paides*) [de Príamo] soberbos (*hyperphialoi*)<sup>6</sup> não são de confiança (III, v. 105) e que o ancião deve presenciar o acordo. A terceira vez, também indiretamente, é quando Príamo denomina os filhos restantes de “crianças más que causam aflição” (*kakà tékna katēphónes*), (XXIV, v. 253). Isso é uma desvalorização deles, uma diminuição de valor dessa pessoa que é comparada a uma criança, pois a sociedade homérica é *patriarcal*, onde o *anēr* (varão, homem adulto) é quem detém o poder familiar e político.

Além disso, ele é comparado a uma mulher. Christopher Ransom analisa a efeminação de Páris, mostrando que “isso é útil e informativo para analisar o ‘outro’, o homem que quebra as regras da masculinidade e cujas transgressões e excessos ajudam a definir o ideal de masculinidade promovendo um contraste contra o qual a identidade do homem ‘real’ pode ser estabelecida” (RANSOM, 2011, p. 35). Ademais, a criança e a mulher são um *Outro* também: o *Outro social* (RANSOM, 2011, p. 36).

No Canto XXIV (vv. 247-262), quando Príamo censura seus filhos, indiretamente Páris é insultado também. O ancião fala que só restaram os filhos dignos de censura (*elénkhea*), os mentirosos (*pseústai*), os dançarinos (*orkhéstai*) e os que cantam e dançam (*khoroitypíēsín áristoi*); ou seja, filhos que não estão aptos para entrar na guerra. No campo de batalha, valoriza-se a intrepidez no combate e a habilidade guerreira, em detrimento da dança e do canto. Mas isso não quer dizer que essas práticas não são valorizadas na sociedade grega: estas são valorizadas *fora* de um contexto bélico. Pelo contrário, faz parte da *paidéia* (ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 5).

Essas reprimendas que Páris sofre, contudo, não passam em branco para ele, que sempre as responde. Quando foge do embate com Menelau, recuando para dentro do exército troiano, Heitor lhe cobre de reprimendas. No entanto, elas não ficam sem resposta (III, vv. 59-66): Páris divide a responsabilidade pela guerra, alegando que não fora somente ele quem a causou, mas Afrodite também, ao lhe prometer a mulher mais bela do mundo em troca do pomo dourado. Essa afirmação, entretanto, não parece diminuir a parte que cabe ao herói: Heitor, mais à frente, refere-se a ele como o “fautor desta guerra [*toú*

6 Anatole Bailly, ao traduzir *hyperphialos* em seu dicionário, coloca que “*en parl. des Troyens*” (falando de troianos), significa “orgulhoso, arrogante”, denotando uma distinção de vocabulário ao se referir aos gregos. Contudo, o classicista John Heath coloca que essa palavra não diz respeito a todos os troianos, mas certos indivíduos, como Páris, que causou a guerra, defendendo que “não há nada no poema que sugere que Homero considera todos os troianos moralmente ‘contaminados’ [*tainted*]” (HEATH, 2005, p. 534). cremos que há a possibilidade de distinção no uso do vocábulo, pois os troianos, afinal, são os inimigos na guerra.

*eínēka neikos órōren]*”, fórmula que se repete várias vezes para Páris ao longo da *Iliáda*, como vimos.



Sempre que ele é censurado por Heitor ou por Helena, faz um discurso que acaba acalmando o seu interlocutor, ora atribuindo a responsabilidade da guerra não apenas a ele, ora se propondo a entrar na batalha, ora defendendo-se quando acusado de desserviço por Heitor num momento em que ele está, de fato, lutando nas batalhas (XIII, vv. 768-788). Essa é uma habilidade que não tem tanto valor na guerra quanto a força física e a estratégia militar: a *Iliáda*, por ser um poema bélico, tem mais cenas de batalhas longas do que de diálogos longos. Contudo, ter uma boa retórica, clareza na fala, enfim, ser um hábil orador é uma virtude do *anēr*.

Os troianos são ótimos falantes: Hillary Mackie explora bastante essa ideia em seu livro *Talking Trojan: speech and community in the Iliad*. Ela defende que o *falar troiano* denota uma *praise culture* (cultura de elogio), enquanto o *aqueu*, uma *blame culture* (cultura de culpabilização). Ela mostra como os troianos, muitas vezes, conseguem dissuadir seus inimigos da luta, como acontece com Glauco e Diomedes (VI, vv. 120-238): aquele conta a este sua genealogia, lembrando-o de que seus pais foram *xénoi*, hóspedes, um do outro. Eles, então, decidem não lutar e trocar presentes, transportando a *xénia* para o campo de batalha.

A autora também sustenta que os troianos evitam embates em que tenham que desferir insultos a outros guerreiros. Quando há a interpelação, eles utilizam epítetos de elogio, não de reprimenda (MACKIE, 1996, p. 83). Heitor não dá trélicas (como acontece nessa repreensão seguida da defesa do Páris — ele não replica) e seu discurso é introspectivo e reflexivo, bastante poético e construído esteticamente para ser assim pelo poeta (MACKIE, 1996, p. 115). Além disso, os troianos são os únicos heróis que suplicam pela vida em batalha. Destarte, podemos perceber que Páris é um típico troiano nesse aspecto: ele é hábil com as palavras. E, se as palavras são como flechas (MACKIE, 1996, p. 56), esse elemento combina ainda com o fato de ele ser um arqueiro.

No Canto VI (vv. 332-341), Páris responde as acusações de Heitor e lhe acalma, afirmando que Hécuba não trouxe ao mundo um *análkydos* (sem-glória). Também quando seu irmão lhe acusa injustamente de estar parado na guerra, Páris responde (XIII, vv. 774-788). Do mesmo modo, Helena ouviu respostas (III, vv. 438-446). Assim como se sucedeu com Heitor, Páris acalma o seu interlocutor através das palavras, amenizando a situação, e, novamente,



atribui o acontecido a um deus: ele não é o responsável sozinho pelo malsucedido, pois Afrodite é quem lhe dá Helena de presente, não podendo ele negar. Também Athená ajudou Menelau, por isso que ele venceu: não foi por causa de sua inabilidade guerreira. Só há uma pessoa que a quem Páris não responde depois que é interpelado de modo agressivo: Diomedes. Sendo assim, nosso herói só retruca troianos e a Helena que está em Troia.

Na *Iliada* Páris é o herói da paixão: seus epítetos não são bélicos, como os de outros personagens, e ele não é o melhor guerreiro troiano. Também não é um personagem belicoso. Como lembra Aubreton, “Homero faz de Páris o homem amoroso por excelência, e que não pode resistir à paixão que os deuses lhe inculcaram” (AUBRETON, 1968, p. 202). Um epíteto recorrente de Páris é “marido de Helena cacheada” (*Elénēs pósis ēykómoio*), reforçando sua relação com ela. Ann Suter chama a atenção para o fato de que essa construção formulaica aparece somente em relação a Zeus e a Hera (1984, p. 68) e que, das cinco vezes que aparece para Páris, quatro são dentro do campo de batalha (1984, p. 70). Isso significa, para a autora, que “a sua imagem como Ἐλένης πόσις ἡϊκόμοιο é aquela de um guerreiro bem-sucedido e conselheiro. [...] Talvez Páris não se sinta em casa no campo de batalha por natureza, mas quando ele de fato luta, é por causa de sua relação com Helena” (1984, p. 70-71). É o que Robert Aubreton afirma:

Tendo conquistado a sua “deusa” [Helena], nada mais interessa a Páris senão conservá-la. Para tanto, são-lhes necessárias a vida e a salvaguarda de Tróia. Ele só luta em caso extremo, quando Tróia corre perigo, quando, por conseguinte, seu amor está ameaçado. É hostil a qualquer compromisso que possa resultar em devolver a Menelau aquela que lhe arrebatou (AUBRETON, 1956, p. 169).

Essa relação intrínseca de Páris com a paixão (seja pelos seus epítetos, seja pela relação protecional que Afrodite estabelece com ele) tem uma conexão latente com a sua própria atuação na batalha: como excelente herói do amor, ele deixa a desejar como herói bélico. Amor e guerra não combinam. Páris treme e muda de cor ao se defrontar com Menelau (III, v. 35): ele fica *ôkhrós*, pálido. Na poesia de Safo de Lesbos, por exemplo, o apaixonado é descrito como um guerreiro covarde é descrito em Homero (FONTES, 2001).

No Canto VII da *Iliada* (vv. 354-365), os troianos se reúnem em assembleia. Antenor, um conselheiro, afirma que o que se deve fazer é devolver Helena e os tesouros aos gregos. Páris, no entanto, descarta essa possibilidade, não se opondo, no entanto, a entregar os bens materiais. O problema é *Helena*: ele jamais a devolverá. Páris não faz questão das riquezas, as quais, parece, não lhe



faltam: no Canto XI, ele, inclusive, utiliza-se delas para “incentivar” Antímaco a fazer oposição contra a devolução da esposa: “[...] Antímaco, o sábio, que, mais do que todos, fazia / oposição para Helena não ser restituída ao marido / fruto de belos presentes por parte de Páris, *muito ouro*” (XI, vv. 123-125 – *grifos nossos*). Fica claro que Páris “compra” a opinião de Antímaco com “*aglaá dôra*” (belos presentes) e “*málista khrysòn*” (muito ouro).

Na *Iliáda*, o excesso de ouro de Troia não designa barbárie, mas, definitivamente, uma *alteridade*. Somente os troianos são relacionados à posse do ouro em abundância (II, vv. 229-231) e eles são, justamente, o inimigo na guerra. Embora os heróis homéricos sejam regidos por um ideal de conduta comum, os troianos são diferentes dos aqueus: o uso que eles fazem desse código ético é diferenciado às vezes.

Heróis como Aquiles, Agamêmnon, Menelau, Odisseu e o próprio Heitor são qualificados com adjetivos relacionados ao ambiente bélico, o que não acontece com Páris, que é mostrado como o bom músico, o bom sedutor e o belo. No Canto III da *Iliáda*, no qual Helena mostra alguns heróis a Príamo, isso fica evidente.

Agamemnon é o áanax: ele é o chefe da expedição, rei de todos os reis; é o chefe de homens, o notável guerreiro: aqui está denotado seu aspecto marcial, sobretudo pela sua habilidade de comando. Odisseu, com a sua astúcia, também possui um aspecto bélico típico: isso se dá porque essa *métis* não está ligada apenas à dissimulação, à mentira, mas ao planejamento necessário a uma guerra. É ele que tem a ideia do cavalo de Troia, que garante a vitória dos gregos: essa guerra foi ganha pela *métis*. Menelau é amigo de Ares (*areíphilos*), deus da guerra; e Ájax é o gigante, corpulento, personagem cuja força física sobrepuxa, por exemplo, a força da *métis*, ligada à inteligência. Do mesmo modo, o penacho de Heitor se refere a uma parte do seu elmo, que, por sua vez, é parte da armadura de um guerreiro e ainda pode se referir à sua habilidade com os cavalos (ressaltada em outros Cantos), pois o penacho lembra a crina desse animal. O cavalo é necessário à guerra, deslocando os guerreiros no campo de batalha e, às vezes, auxiliando-os nas lutas. Páris não possui epítetos bélicos e o único elemento relacionado à guerra que ele possui é o arco, o qual é desvalorizado.

Páris se utiliza de todos os meios para manter a posse de sua amada Helena, desde suas riquezas até mesmo sua vida: ele só entra em batalha quando se vê a ponto de perdê-la. Por isso ele não possui tantos epítetos ligados à guerra. Contudo, apenas os aspectos negativos de Páris são evidenciados?

## A CARACTERIZAÇÃO DE PÁRIS NA *ILÍADA* (II):

### O GUERREIRO CORAJOSO



Páris aparece na *Ilíada* pela primeira vez no Canto III: os dois exércitos se aproximam e ele chama os aqueus para lutar em um embate singular (III, vv. 15-20), quando um guerreiro luta sozinho com outro corpo a corpo. Esse tipo de luta é o que mais acontece nessa epopeia. Mesmo numa batalha coletiva, em que todo o exército está lutando, são batalhas *singulares* que ocorrem: sabemos o nome de quem mata e de quem morre.

No Canto VII (v. 516), Páris recebe uma designação interessante, *hýiðs Priámoio*. Ann Suter (1984, p. 71) chama atenção para ela, pois está numa passagem que “implica numa total reversão da caracterização, de covarde para herói, de mulherengo [*womanizer*] para guerreiro”. Páris, como veremos, depois de desafiar os guerreiros aqueus acaba sendo enfrentado por Menelau e foge, retornando, depois, para um combate singular. Afrodite ainda o retira da guerra e ele só volta a ela no Canto VII. Justamente aqui, no Canto que intermedia sua fuga e seu retorno, tanto no plano semântico quanto no linguístico ocorre o *turning point* de Páris.

No Canto VII, também, Páris mata seu primeiro adversário na *Ilíada* (vv. 8-10). Ele é Menéstio, um *korynētēs*, guerreiro que porta *maça*, uma espécie de porrete; ou seja, não utiliza as armas convencionais de guerra homérica (espada ou lança). Ele também faz parte das *tropas ligeiras* do exército aqueu, assim como Páris, que é *arqueiro* do lado troiano. Há, portanto, uma paridade na luta: o *toxótēs* lutando contra o *korynētēs*. No Canto seguinte, Páris continua demonstrar sua qualidade de arqueiro, embora fira um animal: um dos cavalos de Nestor é atingido por sua flecha (VIII, vv. 80-84).

Páris também retorna à ação no Canto XI. É nesse conjunto de Cantos (XI ao XIII) que ele mais se mostra um guerreiro ativo, utilizando sua arma principal: o arco e flecha, que, embora seja um instrumento de batalha, é problemático no que tange ao *status* em si do arqueiro dentro dela. Ele fere Macáone, afastando-o da luta, e depois Eurípilo, que estava retirando a armadura de Apisáone, morto em batalha, ou seja, um herói que nem combatendo estava (XI, vv. 504-509; vv. 581-584). Outro de seus alvos é Diomedes (XI, vv. 369-395). Nosso herói sai de um *esconderijo* (*lókhos*) e jacta-se. A fórmula utilizada é “*eukhómenos épos ēúda*”, típica dessas situações de vanglória (MARTIN, 1989, p. 29). Esse é o comportamento próprio de um arqueiro e por isso Diomedes lhe endereça muitos insultos. A qualidade de Páris como arqueiro (*toxótēs*) é desprezada: “arco e flecha, embora praticado por certos indivíduos



como Páris e Teucro, é o mais longe possível marginalizada, e o termo ‘arqueiro’ pode ser até mesmo usado como um insulto” (RUTHERFORD, 1996, p. 38).

Páris segue sua participação em batalha, liderando uma das colunas troianas contra os acaios (XII, v. 93). Eneias, herói troiano de quem já falamos em nossa introdução, chama ao seu auxílio Páris e outros guerreiros (XIII, vv. 489-495). Ainda nesse Canto, Páris mata outro grego, o coríntio Euqué-nor, estimulado pela perda de um amigo, Harpalião (XIII, vv. 660-663; vv. 671-672). São duas as vezes que um tiro de arco *mata* um aqueu. Em todas as outras passagens envolvendo flechas, apenas Teucro, arqueiro aqueu, mata com o arco. É interessante perceber que o único arqueiro em atividade do lado aqueu se chama “Troiano”: “Teucro” é outra denominação para o troiano. Isso corrobora a ideia do arco ser uma arma típica desse exército. Geralmente, o arco apenas fere, causando, na maioria das vezes, uma reprimenda àquele que é atingido por quem o atinge, como é o caso de Diomedes e Páris (e ainda de Diomedes e Pândaro).

No Canto XV, Páris atinge Déioco por trás (ópisthe), quando este se retirava da luta (XV, vv. 341-342). Esta é sua última ação em batalha: a partir daí, ele só é mencionado. Aqui, em seu último ato bélico, nosso herói faz algo que não é bem visto. Afinal, o combate deve ser feito face a face e o ataque, pela frente do guerreiro. Matar ou ferir pelas costas é desonroso, pois não dá à pessoa oportunidade de se defender, nem de ela ver quem a matou.

Aqui aparece outra faceta da caracterização do guerreiro Páris, a qual parece ser exclusiva a ele, mas que é mais comum em batalha do que poderíamos imaginar. Em várias passagens, ele é mostrado sentindo medo. Ele *foge* do embate singular quando vê que Menelau, de fato, lutaria com ele (III, vv. 21-37). Sua fuga é inadmissível: ele causou a guerra. O fato de ele ter desencadeado todo o conflito e, ao se deparar com Menelau, recuar de medo, mexe mais com os nervos de Heitor do que o próprio fato de ele simplesmente fugir. Contudo, o aristocrata, que é um *guerreiro*, deve enfrentar as batalhas, por isso a fuga é condenável.

Ainda no Canto III (vv. 39-45), Heitor ressalta que Páris tem todas as qualidades fenotípicas necessárias aos *kaloì kagathoí* (belo e bom), mas que seu *comportamento* não estava condizendo com o de um. Carece-lhe força (*bíē phresin*) e coragem (*alkē*). A *alkē* é o traço distintivo do guerreiro, junto com a *andreia*, a coragem varonil, cara ao gênero masculino. cremos que ela é o impulso positivo e a qualidade daquele que supera o medo para enfrentar situações-problema; é a justa medida entre insegurança e convicção exacerbada. Ela é uma característica intrínseca do ser humano, mas se manifesta com mais ou



menos intensidade em um indivíduo consoante três aspectos: a) predisposição no caráter, na índole do mesmo; b) incitação por parte de outra pessoa ou c) motivação por parte de outro sentimento.

No caso de Páris, a coragem se manifesta pela incitação de outrem, bem como pelo medo de perder Helena: ele aceita devolver os tesouros que ele trouxe de Esparta, mas se nega a devolver a consorte. Quando passamos por essas situações-problema, podemos encará-las imediatamente, ou podemos recuar diante delas, a menos que outra pessoa nos encoraje ou que tenhamos vergonha de recuar, como é o caso de Páris também.

O ato corajoso desse herói é mensurado a partir da sua intrepidez diante do confronto com o perigo em um campo de batalha. O valor de um *kalòs kagathòs* consiste na sua coragem. O valente é sempre o nobre, o homem de estatuto social elevado. A vitória é para ele a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida. Do mesmo modo se dá com os atletas: a vitória é essencial para que este possa reclamar para si um estatuto honorífico semelhante ao de um herói, que, ao ficar cara a cara com um igual, o enfrenta, à medida que é conduzido “pelo medo da vergonha” (BALOT, 2004, p. 416)<sup>7</sup>. Ele quer ser reconhecido pela sua bravura, não pela sua fraqueza.

Contudo, por mais que o herói deva ser intrépido, isso não implica necessariamente que ele seja *proibido* de sentir medo: ele é intrínseco ao ser humano e não é incomum um guerreiro amedrontar-se na *Iliada*. Até mesmo Aquiles, o melhor dos aqueus, sente medo. Nicole Loraux mostra que “na epopeia, não há guerreiro que não tenha tremido alguma vez [...]. Não existe o grande guerreiro que não tenha sentido um dia em todo o seu ser o tremor do terror. Como se o medo fosse a prova que qualifica o herói” (LORAUX, 2003, p. 97). Isso se dá porque eles são humanos: o homem é passível de sentir medo, mas isso não o qualifica como um completo covarde. Pelo contrário: “O medo do bravo combatente revela a verdadeira dimensão do perigo que ele enfrente, e que o engrandece” (FONTES, 2001, p. 103).

Tanto a coragem quanto o medo coabitam o mesmo indivíduo. Este é corajoso à medida que a coragem sobrepuja o medo; é covarde quando o medo sobrepuja a coragem. Nas palavras de Simon Blackburn, “a coragem não é a ausência de medo (...), mas a capacidade de sentir o grau adequado de medo” (BLACKBURN, 1997, p. 80). Assim, é incorreto afirmar que o medo é diametralmente oposto à coragem, bem como que um herói é *totalmente* destemido. Ser covarde não é sinônimo de *sentir medo*: a covardia implica na recusa total à batalha e o não retorno numa situação de fuga.

<sup>7</sup> Ryan Balot ainda afirma que a coragem é “a qualidade ou disposição do personagem que faz um indivíduo superar o medo a fim de atingir um objetivo pré-concebido” (BALOT, 2004, p. 407).



Contudo, é fato que o medo pesa sobre os troianos e os arqueiros como um elemento desqualificativo, porque ele está associado a outras características desvalorativas. Por isso que Páris será sempre reprimido, mas sem deixar de ser um *exemplo*: além das qualidades aristocráticas que ele porta, quando ele recua em batalha, ele retorna, matando guerreiros inimigos, liderando colunas, incitando os companheiros à luta. Destarte, isso não significa uma contradição da *Iliada*, como afirmou Moses Finley (FINLEY, 1982, p. 43)<sup>8</sup>, mas um aspecto *paidêutico*: como ser humano, tem-se o direito de sentir medo, de recuar. Cremos que Páris não deixa de ser um personagem *paidêutico*, não por mostrar como *não agir*, mas, justamente, por mostrar *como agir*.

Ter medo também é comum; recuar, entretanto, é uma atitude desonrosa. Por isso que Páris *retorna* à batalha. Contudo, ele o faz depois de a) ser motivo de graça (*khárma*) para os inimigos, que riem dele e b) ser censurado por Heitor e Helena: ele sente vergonha de seus atos depois que sua atitude é internalizada como sendo algo indigno de um *anêr*. Aqui, a *nêmesis* de Heitor desencadeou *aidôs* em Páris. Nessa censura, Heitor afirma que este carece de *biê* (força) e *alkê* (coragem). Contudo, no Canto VI, o mesmo Heitor afirma que todos sabem que Páris é corajoso (*álkimos*) e tem valor (*timê*).

O código de conduta do guerreiro, seja ele de qual lado da batalha for, é o mesmo, bem como a representação dele. Tanto aqueus como troianos estão sob esse mesmo código e são representados da mesma maneira, com as mesmas vestimentas em batalha: armam-se do mesmo jeito, com os mesmos tipos de metal, com as mesmas armas. O que diferencia o contingente troiano do aqueu é justamente o tipo de arma valorizada, não o valor do guerreiro, embora se enfatize que mesmo o melhor guerreiro troiano não é páreo para o melhor guerreiro aqueu (XXII, v. 158).

O problema de Páris é a demora em entrar no campo de batalha, esquivando-se o quanto for possível (“Mas, voluntário te escusas, não queres lutar”). Mas nunca ele a abandona completamente. Essa lição é de extrema importância para os futuros *politês*, guerreiros da *pólis*, que aprendem a *Iliada* e a *Odisseia* e fazem desse ideal de conduta heroica seu próprio ideal e têm como máxima a sentença “*hamarteîn eikòs anthrôpous*”, errar é humano (EU-RÍPIDES. **Hipólito**, v. 615).

Destarte, a *Iliada*, assim como a *Odisseia*, configura-se num discurso de legitimação da etnicidade helênica, além de um discurso *paidêutico*. Aliás, é

8 “Muitas vezes o próprio material apresentava contradições internas (...). [Páris] (...) aparece simultaneamente como um desprezível covarde e como um verdadeiro herói” (FINLEY, 1982, p. 43).

através da *paideia* que essa ideologia será passada, de geração em geração, até chegar ao ponto de formar os *kaloi kagathoi*, aqueles bem-nascidos que virão a governar a *pólis* e a vencer os jogos helênicos como atletas.



## O DISCURSO ÉTNICO NA *ILÍADA*: ANÁLISE DO NOSSO ESTUDO DE CASO

Como pudemos perceber, dois episódios desencadeiam reprimendas a Páris na *Iliada*: a) o fato de ele ter fugido da batalha com Menelau e de não a ter terminado (mesmo que por um desígnio divino) e b) sua jactância, desencadeada pelo ferimento de Diomedes. Não somente Heitor, seu irmão, o repreende, mas outros heróis, Príamo e mesmo Helena, a mulher por quem ele luta. Por ser o causador da desgraça de muitos, o seu caráter *Outro* precisa ser bem delineado.

Alguns autores, como Robert Aubreton e Richard B. Rutherford, defendem que a *Iliada* demonstra preferência pelos troianos. Os argumentos giram em torno de três questões, praticamente: a) a representação familiar do lado troiano e de toda a “sensibilidade” daí oriunda (como a cena entre Heitor e Andrômaca, ou de Hécuba e Heitor); b) o fato de os troianos ganharem a maioria das batalhas e c) a *Iliada* terminar com os funerais de Heitor, configurando-o, pois, como o grande herói da epopeia.

Há problemas nesses argumentos: não vemos cenas “comoventes” no acampamento grego porque eles estão fora de suas cidades. A “cidade” grega é improvisada, enquanto a troiana é a cidade “de fato” (MACKIE, 1996, p. 1). Isso se dá porque os gregos são os *invasores* e os troianos são os *invadidos*. As esposas, pais, filhos pequenos dos gregos ficaram em seus palácios: quem vai à guerra é o *anér*. Assim, é inviável entre os gregos cenas relativas ao *oikos*, ao domicílio, com suas mães e esposas.

Os troianos ganham a maioria das batalhas porque assim quis um grego: Aquiles pede para sua mãe, a deusa Tétis, que interceda junto a Zeus para fazer com que os troianos ganhassem todas as batalhas, a fim de mostrar a Agamemnon o quanto ele fazia falta. Lembremo-nos de que o primeiro Canto da *Iliada* trata justamente da rixa que apartou Aquiles da guerra e que a própria narrativa dessa epopeia diz respeito à ira desse herói e das suas consequências.

O funeral de Heitor encerra a *Iliada*; o de Aquiles, contudo, nem aparece nela. Seria um indicativo de que aquele herói é mais importante do que este e que sua morte seria o grande final do poema? Não: a *Iliada* não era cantada num dia inteiro para o público. Sua récita não demoraria só um dia, visto que



ela tem 15.693 versos; além disso, esse poema era cantado em episódios nas competições e nos banquetes. Assim, podia se cantar só o episódio da luta entre Menelau e Páris, ou só o episódio em que Helena descreve os guerreiros aqueus, ou só o episódio em que Páris atira em Diomedes e ele o rechaça, e assim por diante. Nem mesmo a divisão em Cantos, como conhecemos, havia sido feita: somente os sábios alexandrinos faziam isso, muitos séculos depois da cristalização do poema na escrita. Desse modo, não podemos pensar os funerais de Heitor como o grande fim da récita: era o grande fim *desse* episódio. Não há o famigerado *the end* cinematográfico na *Iliada*.

Também existem as considerações acerca da bela morte por Teodoro Rennó Assunção (1994/1995). O que importa é o que o herói faz *em vida*: sua morte é o fim de suas façanhas, incluindo o *matar*. Por isso que Aquiles não precisa morrer no poema para ter seu valor corroborado. O que corrobora o valor de Aquiles na *Iliada* é justamente o funeral de Heitor: assim como este seria honrado e rememorado pela morte do guerreiro homenageado (VII, vv. 81-91), Aquiles o será pela morte de Heitor. Comparando hipoteticamente, se Aquiles viesse a morrer na *Iliada*, o valor de Páris, seu assassino, seria corroborado. E Homero não queria mostrar isso: Páris, embora exemplo, ainda é um transgressor das leis da *xénia*, valor caro aos helenos e a todos os habitantes do Mediterrâneo (VLASSOPOULOS, 2013, p. 90), e causador de uma guerra que fez perecer uma geração de *hemíttheoi*, semideuses (os heróis).

Em nossa pesquisa, esbarramos sempre com a ideia de que Páris, na verdade, seria um *anti-herói*, pois ele apresenta uma série de atitudes que o caracterizariam como sendo uma pessoa covarde, medrosa etc. Em primeiro lugar, é necessário termos em mente que os heróis não são uma massa indistinta: eles constituem um grupo social fechado, com um código de conduta modelar, mas não podemos nos esquecer de que uma sociedade é composta de indivíduos, cada um com sua personalidade específica. O *eu* não se anula por causa do *nós*, ele se agrega ao *nós*, contribuindo com sua singularidade ao todo. Cada herói tem a sua *peculiaridade*: a de Agamêmnon é a sua liderança, a de Odisseu, sua *métis*, a de Ajax, sua força física e a de Páris... sua beleza. Homero consegue construir personagens diferentes, que não agem da mesma maneira, embora sejam arautos de um mesmo código de conduta.

Entretanto, embora sejam regidos por esse ideal de conduta, os troianos são diferentes dos aqueus: o uso que eles fazem desse código ético é diferenciado às vezes. Páris mesmo é um transgressor e, embora tente consertar seus erros, continua sendo o causador da guerra que tanto gera sofrimento a ambos os lados. Ele ainda está em estado de *átê*. Por isso, seu valor bélico é diminuído:



como destacar alguém que causou uma guerra? John A. Scott vê isso como uma inovação de Homero: Páris seria o principal guerreiro troiano no discurso mítico, mas, como desrespeitou a *xénia*, causando a Guerra de Troia, perdeu seu posto para Heitor, que seria um personagem inventado para receber todas as características as quais teriam pertencido ao próprio Páris na tradição (SCOTT, 1913).

Essa ideia, contudo, não possui argumentação suficiente para comprovação, até mesmo porque o nome de Heitor já constava nas tabuinhas de Linear B (CHADWICK, 1970, p. 98). Não podemos ir além da documentação e afirmar que esse ou aquele personagem é uma criação *exclusiva* de Homero, visto que a *Iliada* e a *Odisseia* são o resultado de inúmeras tradições orais posteriores à composição das obras. Assim como os trágicos reelaboram os mitos da tradição épica em suas tragédias, Homero também o faz em suas epopeias: “os materiais que o poeta utiliza para recordar são versáteis, móveis, feitos de fórmulas, de episódios e de um repertório de informações variado que pode se empregado com certa liberdade e adequado às conveniências poemáticas e melódicas” (NUÑEZ, 2011, p. 239). Assim como a poesia, o herói é, ele mesmo, um *todo orgânico* (LUKÁCS, 2000, p. 66) no que diz respeito ao seu código de conduta, mas particularizado como indivíduo, pois um herói nunca é igual a outro.

Desse modo, a representação de Páris não é, em hipótese alguma, a de um anti-herói. Primeiramente, porque é *anacrônico* denominá-lo desse modo: Massaud Moisés nos mostra em seu *Dicionário de Termos Literários* que a ideia de *anti-herói* é intrínseca ao romance do século XVIII. Para ele, “o anti-herói não se define como a personagem que carrega defeitos ou taras, ou comete delitos e crimes, mas a que possui debilidade ou indiferenciação de caráter, a ponto de assemelhar-se a toda gente” (MOISÉS, 1999, p. 29). Além disso, “o herói eleva e amplifica as ações que pratica, o anti-herói as minimiza ou rebaixa” (MOISÉS, 1999, p. 29).

Os heróis de Homero não são comuns a todas as pessoas: eles representam um passado mítico anterior àqueles que ouvem as epopeias e assistem às representações teatrais. São “imagens limites” (ROMILLY, 2013, p. 31), que representam o extremo das ações e emoções, visto que são *paidêuticos*. O herói é um *hemitheós*, alguém acima do homem comum e inferior aos deuses, pois é mortal, como nós, como o público dos poetas, possuindo atitudes semelhantes (visto que são humanos também), mas, *definitivamente*, com um estatuto diferenciado dos *brotoi* comuns.



Em virtude do apresentado, pudemos ver como a rememoração dos heróis e de suas façanhas é importante para a configuração de todo um código de conduta helênico, corroborando a ideia de uma função *paidêutica* das obras homéricas. No tocante à historicidade desses heróis, ela está ligada, por um lado, ao papel que suas personalidades desempenham na vida do público helênico – que os rememoram e os cultuam – e, por outro, à ligação inextricável entre o autor, que compôs os textos, e o seu contexto histórico, fazendo com que a trama e os heróis sejam constituídos com base na própria sociedade na qual eles vivem e conhecem.

Lembre-mos de que a *Iliada*, por ter sido composta posteriormente, diz respeito mais às características deste período do que do período no qual se travou a guerra de Troia, a época palaciana. No contexto da *pólis*, as características caras à personalidade de Páris não serão preteridas na *paidéia*. Pelo contrário: Aristóteles, no século IV, dedica um espaço em sua *Política* a considerações sobre o ensino da música e da ginástica, a qual objetiva, dentre outras coisas, manter o equilíbrio físico do cidadão.

No tocante ao nosso objeto principal, Páris, concluímos que ele, como personagem da *Iliada*, tem a função de servir de um *modelo de como agir* para os ouvintes da epopeia. Isso se dá porque ele demonstra atitudes condizentes com a de um *herói*, ou seja, o protagonista desses poemas de exaltação das façanhas desses seres extraordinários, que viveram numa época precedente à dos simples humanos (HESÍODO. *Trabalhos e dias*, vv. 106-201).

Devemos ter em mente que Páris, mesmo não demonstrando muita destreza na guerra, não deixa de ser um herói: ele possui essas características intrínsecas a eles. Heitor, ao mesmo tempo em que o chama de covarde no Canto III, irá reconhecer que ele possui coragem, no Canto VI, como já vimos em uma citação anterior. Quando Páris comete um ato indecoroso, procura corrigi-lo, a fim de reaver a sua honra; assim acontece quando ele retorna para combater com Menelau e retorna à guerra no Canto VI. Páris também tem a sua *bela morte*, seja falecendo no campo de batalha, seja se destacando pelo assassinato dos adversários.

A *Iliada*, como influenciadora do discurso trágico, mostra um herói *humano* e, portanto, em sua singularidade e em sua relação com a sociedade na qual ele está inserido. Essa sociedade o reconhece como um *áristos*, um melhor, aquele que deve liderar; contudo, para isso, ele deve demonstrar, pelas



suas atitudes, que é digno de seu posto: deve zelar para que sua *timé*, sua honra, não seja manchada através de ações que ponham em xeque sua *areté*, sua virtude, causando a *némesis* da sociedade e seu próprio *aidôs*.

Um herói pode fraquejar, tremer, sentir medo, mas este não deve sobrepujar o ímpeto de ficar e lutar. Quando ocorre a fuga, o retrocesso, este deve ser corrigido, a fim de que se restaure a *timé* e de que aquele que fugiu não seja alvo da *némesis* dos seus *isoí* (iguais). É isso o que acontece com Páris, que é muito mais do que uma simples “contradição da epopeia”: ora ele se mostra corajoso, ora ele se mostra temente, pois é a representação de um ser humano. Ele recua e retorna à batalha, configurando-se num exemplo de como se agir, mas, de fato, ele é representado de uma maneira diferente e singular pelo poeta.

Isso se dá devido à problemática da alteridade e da etnicidade: Páris será representado como um modelo de conduta, mas também como um *Outro*. Inúmeros heróis aqueus poderiam servir para expressar esse movimento de fuga/retorno, mas um herói troiano é escolhido. Aliás, a maioria dos heróis que fogem na *Iliáda* é troiana. O caso de Páris se configura num problema de alteridade interna, tanto por ele ser o inimigo na guerra (o troiano) quanto por ser o transgressor de normas, inclusive, universais (no caso, a *xénia*).

Esse modo de caracterizar Páris, ao longo do tempo, vai cada vez mais sobrepujar-se à sua representação como um *kalòs kagathòs* helênico e, gradativamente, esse personagem deixará de ser o *theoeidês* para ser o *bárbaros*, sobretudo na tragédia. Defendemos que a *Iliáda* já traz a ideia de identidade/alteridade helênica, mostrando um discurso étnico que legitima a centralidade aqueia em detrimento da troiana. Acreditamos que essa diferenciação entre gregos e troianos, em Homero, não diz respeito a uma diferenciação entre o grego e o bárbaro, ou entre o grego e o estrangeiro, mas entre dois grupos étnicos: um que está no Peloponeso e outro que se encontra na Ásia Menor, reapropriando o código de conduta grego e estabelecendo contatos com culturas não helênicas. Mas, historicamente, os troianos são gregos?

Não podemos afirmar com certeza absoluta. Primeiramente porque as datas são fluidas: *convencionam-se*, através de estudos arqueológicos e filológicos, que Homero compõe no século VIII a.C., e mesmo essa datação pode ser questionada (MALKIN, 1998; FINLEY, 1962; MORAES, 2013). *Convencionam-se* que a Guerra de Troia aconteceu no século XIII a.C. Além disso, lidamos com um problema caro à História Antiga: *documentação*. Ela é escassa e nas escavações poucos materiais escritos foram encontrados. Achou-se um selo com hieróglifos luvitas no sítio arqueológico de Hissarlik (antiga Troia, hoje na Turquia), o qual data provavelmente do segundo milênio antes



de Cristo; entretanto, como podemos ter certeza de que ele foi produzido lá? Sendo um nó comercial importante, vizinha do Helesponto, o que garante que aquele selo não foi parar em Troia através de comerciantes?

Segundo o hititologista holandês Alwin Kloekhorst, a hipótese luvita (que se destacou em 1995) vem sendo bastante questionada e ele defende que é mais provável que a língua falada em Troia nessa época fosse o lêmnio, oriundo da região de Lemnos e que deu origem ao etrusco. Ele também mostra que Troia, na época da guerra, provavelmente não era grega: *Trūiša* (uma região de *Wilūsa*, que seria Troia), estava sob domínio hitita, embora haja evidências de embates entre os *abhiyawa* (aqueus) e esse povo pelo domínio da região na época. Contudo, a partir do século VIII a.C. (quando Homero compõe seus poemas e os gregos entram em processo de “colonização”), provavelmente havia falantes de grego na região onde fora Troia (KLOEKHORST, 2013, p. 48). Ela era parte das *apoikíai* (“colônias” gregas)<sup>9</sup>. O historiador americano Barry Strauss corrobora a ideia de Kloekhorst, afirmando que Troia era uma cidade grega desde 750 a.C., quando foi povoada por colonos gregos, e assim se manteve durante toda a Antiguidade (STRAUSS, 2008, p. 28).

Desse modo, o mundo das *apoikíai* seria diretamente influenciado pela cultura e língua gregas. Vlassopoulos coloca que essas “colônias” eram *loci* privilegiados tanto de trocas culturais entre gregos e outros povos, bem como, paradoxalmente, ajudaram a consolidar um modelo forte do que é ser grego:

“O processo de criar *apoikíai* fizeram o modelo de uma comunidade grega se tornar abstrato e canônico: uma comunidade com um corpo de cidadãos divididos entre tribos, governado por magistrados, conselhos e assembleia, equipado com um tipo particular de espaço público (*agorá*) e adornado com um tipo particular de templo e edifício público (teatro, casa concelhia, ginásio)” (VLASSOPOULOS, 2013, p. 277).

Os troianos são um grupo étnico dentro da comunidade helênica no discurso de Homero, tendo em Páris a síntese de alteridade, visto que ele despreza códigos helênicos. Muitas das características desse personagem e dos troianos são reapropriadas pelos tragediógrafos para caracterizar o bárbaro (Páris, inclusive, será denominado *bárbaros* nas tragédias). Dentre esses pontos de diferenciação estão a predominância do arco como arma de guerra, o excesso de ouro, a expressão verbo-corporal (discurso defensivo e dissuasivo, o

<sup>9</sup> Kostas Vlassopoulos (2013, p. 103) explica que não é apropriado atribuir o conceito de “colônia” aos movimentos expansionistas gregos do século VIII, pois a “colonização” grega é completamente diferente da colonização moderna.

esconder-se, o jactar-se), as vestimentas, o excesso de medo, a lida com as artes musicais, a luxúria, a efeminação, a súplica pela vida e a procrastinação para entrar em batalha.



A funcionalidade *paidêutica* dos textos que estudamos contribui para tal movimento, bem como a própria importância desse legado cultural oriundo dos gregos, o qual também se faz sentir até hoje no modo de pensar, de construir, de escrever. Pudemos ver, com a análise de Páris, como o autor da *Iliada* trabalha com a ideia do herói e como, através de sua representação, ele define as fronteiras étnicas que perpassam essa *paideia*. Páris pode não ser o guerreiro ideal no poema, mas é um homem completo e, ao mesmo tempo, o completo Outro.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação textual*

- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edipro, 2009.
- EURÍPIDES. Hipólito. In: \_\_\_\_\_. **Alceste, Medea, Hipólito**. Trad. Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza, 1999.
- HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HOMERO. **Iliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Iliada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Iliada – 2 vols**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: ARX, 2001/2002.
- \_\_\_\_\_. **Chants I, II, III et IV de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1882.
- \_\_\_\_\_. **Chants V, VI, VII et VIII de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1882.
- \_\_\_\_\_. **Chants IX, X, XI et XII de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1882.
- \_\_\_\_\_. **Chants XIII, XIV, XV et XVI de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1882.
- \_\_\_\_\_. **Chants XVII, XVIII, XIX et XX de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1874.
- \_\_\_\_\_. **Chants XXI, XXII, XXIII et XIV de l'Iliade**. Trad. M. C. Leprévost. Paris: Hachette, 1895.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.



- BAILLY, A. **Le grand Bailly**. Dictionnaire Grec Français. Paris: Hachette, 2000.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução, Desidério Murcho, et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: histoire des mots – tome I**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English lexicon**. Disponível em: <[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=broto/erseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D\\*a](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=broto/erseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*a)>. Acesso em: 13/05/2008.
- MOISÉS, M. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- NAZARI, O. **Dialetto omerico: grammatica e vocabolario**. Torino: Loescher Editore, 1999.
- PHARR, C. **Homeric Greek: a book for beginners**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1985.

## Bibliografia

- ASSUNÇÃO, T. R. Nota crítica à *bela morte* vernantiana. **Clássica**, São Paulo, v. 7/8, p. 53-62, 1994/1995.
- AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: DIFEL, 1956/1968.
- AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção**. Campinas: Papirus, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2008.
- BALOT, R. Courage in the democratic *polis*. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 54, n. 2, 2004, p. 406-423.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de *Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- CARDOSO, C. F. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru: EDUSC, 2005.
- CARLIER, P. **Homero**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2008.
- CHADWICK, J. **The decipherment of Linear B**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- COHEN, A. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa Migrants in Yoruba Towns**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 1969, p. 1-28.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ELIADE, M. A estrutura dos mitos. In: \_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 7-23.
- FIALHO, M. C. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. F. (Orgs.). **Cidadania e *paideia* na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 112-144.
- FINLEY, M. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.



- FONTES, J. B. O guerreiro covarde. **Phaos**, Campinas, n. 1, p. 93-103, 2001.
- GRIFFIN, J. **Homer on life and death**. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- HALL, J. M. **Hellenicity: between ethnicity and culture**. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2002.
- HEATH, J. Are Homer's Trojans 'hyper'? **Mnemosyne**, Leiden, v. 58, n. 4, p. 531-539, 2005.
- HUGHES, B. **Helena de Troia: deusa, princesa e prostituta**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- KLOEKHORST, A. The language of Troy. In: KELDER, J.; USLU, G.; ŞERİFOĞLU, Ö. F. (Eds.). **Troy: city, Homer, Turkey**. Amsterdã: WBooks, 2013, p. 46-50.
- LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas: mélixa – do gineceu à agora**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- LISSARRAGUE, Fr. The Athenian image of the foreigner. In: HARRISON, Th. (Ed.). **Greeks and Barbarians**. New York: Routledge, 2002, p. 101-124.
- LORAUX, N. **Las experiencias de Tiresias: lo femenino y el hombre griego**. Buenos Aires: Biblos, 1989/2003.
- LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LUVIZOTTO, C. K. Etnicidade e identidade étnica. In: \_\_\_\_\_. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 29-36.
- MACKIE, H. S. **Talking Trojan: speech and community in the Iliad**. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- MALKIN, Irad. **The returns of Odysseus: colonization and ethnicity**. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1998.
- MALTA, A. **A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- MARTIN, R. P. **The language of heroes: speech and performance in the Iliad**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1989.
- MIREAUX, E. **A vida quotidiana no tempo de Homero**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.
- MORAES, A. S. **Curso de vida e construção social das idades no mundo de Homero (séc. X ao IX a.C.): uma análise sobre a formação dos habitus etários na Ilíada e na Odisseia**. (Tese). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.
- MUGLER, Ch. L'«altérité» chez Homère. **Revue des Études Grecques**, Paris, tomo 82, fasc. 389-390, p. 1-13, jan./jun. 1969.
- NUÑEZ, C. F. P. "A Era das Musas": a música na poesia antiga. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 233-257, jul./dez. 2011.
- POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de *Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- RANSOM, C. Aspects of effeminacy and masculinity in the *Iliad*. **Antichthon**, Canberra, n. 45, p. 35-57, 2011.
- REDFIELD, J. **Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector**. Durham/London: Duke University Press, 2004.
- ROMILLY, J. **Pourquoi la Grèce?** Paris: Éditions de Fallois, 2013.
- RUTHERFORD, R. B. **Homer**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SCHEIN, S. L. **The mortal hero: an introduction to Homer's Iliad**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2010.

SCOTT, J. A. Paris and Hector in tradition and in Homer. *Classical Philology*, Chicago, v. 8, n. 2, p. 160-171, abr. 1913. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/262449>>. Acesso em: 20/04/2013.

SOUZA, M. A. P. **A guerra na Grécia Antiga**. São Paulo: Ática, 1988.

STRAUSS, B. **La guerra de Troya**. Barcelona: Edhasa, 2008.

SUTER, A. **Paris/Alexandros**: a study in Homeric technique of characterization. (Dissertation). Princeton (New Jersey): Princeton University, 1984.

SUTHERLAND, C. Archery in the Homeric epics. *Classics Ireland*, v. 8, p. 111-120, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25528380>. Acesso em: 21/04/2013.

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and barbarians**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013.





Graciela C. Zecchin de Fasano<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

La definición del “otro” – compleja e inasible – refleja ostensiblemente la perplejidad crítica que ha producido en el mundo griego este concepto que, aleatoriamente, se ha ido posando en diferentes sujetos. Desde la primigenia calificación homérica como *barbarophonon* (*Ilíada*, II, v. 867) al lenguaje extraño al oído griego, hasta los reproches que el feacio Euríalo dirige a Odiseo por su aspecto, las problemáticas de identidad han sido múltiples y recurrentes. Indudablemente, el territorio constituye uno de los marcadores de identidad ineludible y, en este sentido, *Odisea* resulta un campo proficuo ya que, por una intencionada coincidencia, los espacios significativos del poema han sido retomados desde una perspectiva lingüística jónica por Heródoto.

La definición de Chantraine (1977, p. 312) que explica *ethnos* como un grupo más o menos permanente de individuos, soldados o animales, establece la necesidad de cierta similitud y convivencia temporal. De estos dos rasgos se deriva la consecuente aplicación a nación o clase y, por extensión, la aplicación a pueblo extranjero, apareciendo más tarde la necesidad distintiva de aclarar la similitud o la diferencia (*homoethnés/alloethnés*).

Parte de esta percepción – de similitud o de diferencia - se halla discutida en el canto 8 de *Odisea* cuando Euríalo, con un argumento “excluyente”, discute la incorporación de Odiseo como competidor atlético en los juegos de los Feacios (*Odisea*, VIII, vv. 161-164). La escena resulta muy atractiva: los Feacios no son ayeos, sin duda; no hay coordenadas específicas sobre su ubicación espacial, pero la vecindad entre Esqueria y los Cíclopes resulta suficientemente preocupante, además, las maneras de los reyes y de la comunidad parecen “griegas”. Los valores competitivos rigen tanto para los Feacios como para Odiseo; sin embargo, Euríalo expresa un disgusto absoluto por el aspecto

Dossìè

<sup>1</sup> Professora Titular Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAhCE)/Centro de Estudios Helénicos da Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

físico de Odiseo, quien le parece un πρηκτῆρ, un mercader. En otros términos, un ser ajeno, diferente, peligroso y rapiñador:



ἀλλὰ τῷ, ὅς θ' ἅμα νηὶ πολυκλήιδι θαμίζων,  
ἀρχὸς ναυτῶων οἷ τε πρηκτῆρες ἔασιν,  
φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἧσιν ὁδαίων  
κερδέων θ' ἀρπαλέων: οὐδ' ἀθλητῆρι ἔοικας.  
(HOMERO, *Odisea*, VIII, vv. 161-164)

*No te pareces a un atleta sino más bien a esto otro: el comandante de marineros que trafican, uno que está con frecuencia sepultado en el interior de la nave de muchos bancos, un vigilante agobiado por la carga y por el lucro de su rapiña.*

Aunque el aspecto lucrativo constituye una clave de identidad para Odiseo<sup>2</sup>, Euríalo parece más bien estar discutiendo la clase de individuo que el nuevo extranjero es. La confrontación entre el aspecto físico y la condición moral, es un tópico iterado en *Odisea*, con la peculiar impronta de anular el prejuicio: no todo lo que parece, es de ese modo. La recusación de diferencias físicas se halla asociada al uso del disfraz también recurrente en el poema<sup>3</sup>, sin embargo, no todas las diferencias conllevan la carga negativa de la exclusión de cualidad.

La multiplicidad de lugares es otro aspecto que el poema usufructúa como exposición de cualidades positivas, sobre todo cuando lugares lejanos se vuelven prestigiosos, justamente, en razón de su lejanía o exotismo. También a este respecto hay una selección homérica, Egipto y Creta son dos lugares compensados con las calificaciones positivas, Fenicia, en cambio, resulta más riesgosa y ambigua, posiblemente por el desprestigio del comercio, que desarrollaba como su actividad básica. Un desprestigio que continuará en período clásico al ser considerado el comercio como una actividad que no desarrollaba la excelencia, contrariamente a lo que sucedía con la guerra o el atletismo.

Naturalmente, el discurso de Euríalo puede comprenderse como la simple exposición de una marginación social relativa al prejuicio respecto del aspecto exterior o a las consecuencias nefastas de la migración y la aventura

2 “κερδάλεος”, “lucrativo” es el calificativo con el que Atenea reconoce a Odiseo en XIII, v. 291, Euríalo, aunque por desconocimiento, acierta en señalar una habilidad de Odiseo, que considera erradamente negativa.

3 Los disfraces de Odiseo tienen dos tipologías. La vestimenta y el aspecto físico son solo una parte de su identidad, el lenguaje compone un disfraz en cada biografía apócrifa, pero al mismo tiempo es su rasgo más personal. Véase MURNAGHAN, 1987, p. 20-25.

por mar, si no se lo asocia adecuadamente con el contexto espacial y con los marcadores de identidad que el poema elabora.



## MEMORIAS DE EGIPTO

El discurso egipcio<sup>4</sup> en *Odisea* ha sido estudiado en relación con distintos tópicos, especialmente, en torno a la problemática de Helena y los poemas de Estesícoro, en relación con el pueblo devorador de loto de los apólogos, con la denominación de la isla de Faros y, finalmente, con la metamorfosis de Proteo. Esta pluralidad de vinculaciones hace explícita la relevancia de Egipto entre las gentes y espacios de *Odisea*. Egipto aparece como un lugar exótico compartido por el núcleo de la Telemaquia, por los apólogos y por las biografías apócrifas que Odiseo compone. Desde una perspectiva narratológica, esta múltiple ocurrencia implica una validación como espacio “real” de existencia certificada, independientemente de su realidad histórica, aunque en cada nivel del discurso y de la trama su valencia literaria se diversifica. En primer lugar, la lejanía en tiempo y espacio prestigia a Egipto, componiendo una memoria del lugar del que se obtienen artículos suntuarios. Los mismos que el *basileus* Menelao puede ostentar. En segundo lugar, con mayor incidencia del ingrediente espacial, como un lugar exótico en un itinerario nóstico.

En la primera parte del canto 4, la juvenil estupefacción de Telémaco ante las riquezas del palacio de Menelao ubica el comentario sobre Egipto en el discurso extradiegético, como una versión autorial certificada y la posición de Telémaco cual “spectator in fabula” nos “representa”, particularmente, frente al Egipto, sus gentes y sus objetos que el narrador está presentándonos. Por una parte, la información arqueológica corre a través de la presencia de metales o de materiales preciosos como el bronce, el electro<sup>5</sup>, la plata y el marfil. Por otra parte, hay una información económica acerca de las divergencias sociales de las comunidades representadas por Homero. La asediada y pastoril Ítaca, con tierras inútiles para caballos, resulta inexplicablemente “deseada” frente a la acaudalada posición de *basileis* como Menelao. El discurso de Menelao, un discurso nóstico que incluye, a modo de catálogo, un itinerario, resume en una micronarrativa las secuencias posibles de *nóstos* en el nivel macronarrativo, haciendo hincapié no sólo en el itinerario, sino también en la información económica:

4 Utilizo esta denominación en sentido amplio, para referirme a todos los fragmentos donde aparece Egipto tematizado.

5 Una aleación natural de plata y oro.



...ἤ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' ἐπαληθεῖς  
ἠγαγόμεν ἐν νηυσὶ καὶ ὄγδοάτῳ ἔτει ἦλθον,  
Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθεῖς,  
Αἰθίοπας θ' ἰκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἑρεμβοῦς  
καὶ Λιβύην, ἵνα τ' ἄρνες ἄφαρ κεραιοὶ τελέθουσι.  
τρὶς γὰρ τίκτει μῆλα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν.  
ἐνθα μὲν οὔτε ἄναξ ἐπιδευῆς οὔτε τι ποιμὴν  
τυροῦ καὶ κρειῶν οὐδὲ γλυκεροῖο γάλακτος,  
ἀλλ' αἰεὶ παρέχουσιν ἐπηετανὸν γάλα θῆσθαι.  
(HOMERO, *Odisea*, IV, vv. 81-89)

*...pues después de haber padecido y vagado mucho, en mis peregrinaciones fui a Chipre, a Fenicia, a los Egipcios, a los Etiopes, a los Sidonios, a los Erembos y a Libia, donde los corderitos echan cuernos muy pronto y las ovejas paren tres veces en un año. Allí nunca les faltan al amo y al pastor, ni queso, ni carnes, ni dulce leche pues las ovejas están en disposición de ser ordeñadas en cualquier momento.*

La geografía trazada ilustra un sector del mediterráneo que costea el Asia Menor (Fenicia) y África. Encabezado como el típico relato de viaje penoso (πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' ἐπαληθεῖς), el texto elude el tema de la riqueza, para oscilar entre las denominaciones de comunidades y los topónimos: Chipre, Fenicia, Libia, frente a Egipcios, Etiopes, Sidonios, Erembos. Dicha oscilación podría identificarse con comunidades de territorio con mayor o menor conciencia limítrofe, ya que, por ejemplo, Sidón<sup>6</sup> era considerada una ciudad importante de Fenicia y los Erembos, parecen un pueblo inexistente históricamente. Como elemento clasificatorio, la oscilación entre denominaciones territoriales y de pueblos, exhibe un viaje costero con importante efecto acumulativo y colorida alternancia, aunque resulta bastante inexplicable desde qué punto de vista al rico Menelao pueda parecerle atractiva la idea de una utópica riqueza pastoril con abundante producción de leche y animales de crecimiento acelerado. El interés descriptivo del personaje aparece ubicado en un nivel absolutamente diferente al del discurso extradiegético ¿es que los metales preciosos interesan más bien al narrador homérico? ¿o esa riqueza pastoril es un elemento exótico en el discurso de tan acaudalado *basileus*?

<sup>6</sup> Puerto fenicio situado en un pequeño promontorio que penetra en el Mar Mediterráneo, a unos 37 km al norte de Tiro y, más o menos, a la misma distancia de Beirut. Señalaba el límite norte de Canaán (Gn. 10:19). En el segundo milenio a.C. Sidón era la ciudad más importante de los fenicios, de tal manera que "sidonio" era, en general, sinónimo de "fenicio". Pero tuvo que ceder su supremacía a Tiro hacia fines del milenio. Sidón aparece por primera vez en los registros seculares de los textos cuneiformes de Ebla del período prepatriarcal. En la época de Amarna (s. XIV a.C.) la ciudad le pertenecía a Egipto.



ἐκ δ' Ἑλένη θαλάμοιο θυώδεος ὑγορόφοιο  
ἦλυθεν Ἀρτέμιδι χρυσηλακάτῳ εἰκυῖα.  
τῇ δ' ἄρ' ἄμ' Ἀδρήστη κλισίην εὐτυκτον ἔθηκεν,  
Ἀλκίπη δὲ τάπητα φέρεν μαλακοῦ ἐρίοιο,  
Φυλῶ δ' ἀργύρεον τάλαρον φέρε, τόν οἱ ἔθηκεν  
Ἀλκάνδρη, Πολύβοιο δάμαρ, ὃς ἔναι ἐνὶ Θήβης  
Αἰγυπτίης, ὅθι πλεῖστα δόμοις ἐν κτήματα κεῖται:  
ὃς Μενελάῳ δῶκε δὴ ἀργυρέας ἀσαμίνθους,  
δοιοὺς δὲ τρίποδας, δέκα δὲ χρυσοῖο τάλαντα.  
χωρὶς δ' αὐθ' Ἑλένη ἄλοχος πόρε κάλλιμα δῶρα:  
χρυσέην τ' ἡλακάτην τάλαρόν θ' ὑπόκυκλον ὅπασσεν  
ἀργύρεον, χρυσῶ δ' ἐπὶ χεῖλεα κεκράαντο.  
τόν ῥά οἱ ἀμφίπολος Φυλῶ παρέθηκε φέρουσα  
νήματος ἀσκητοῖο βεβυσμένον: αὐτὰρ ἐπ' αὐτῶ  
ἡλακάτη τετάνυστο ἰοδνεφῆς εἶρος ἔχουσα.  
(HOMERO, *Odisea*, IV, vv. 120-135)

... *salió Helena de su perfumada estancia de elevado techo, semejante a Artemis, la que lleva arco de oro. Adrasta le puso un sillón hermosamente construido, Alcipe le sacó un tapete de lana mórbida y Filo le trajo el canastito de plata que le había dado Alcandra la mujer de Pólipo, el cual moraba en Tebas, la de Egipto, en cuyas casas hay gran riqueza. Pólipo le regaló a Menelao dos bañeras de plata, dos trípodes de diez talentos de oro; y por separado la mujer le dio a Helena otros hermosos presentes: una rueca de oro y un canastillo redondo, de plata, con los bordes de oro. La esclava Filo dejó, pues, el canastillo repleto de hilo ya devanado, y puso encima la rueca con lana de color violáceo.*

Acompañada de la invisible sensualidad de su perfume, Helena ingresa enmarcada por la comparación con Artemisa y por la presencia de sus tres criadas mencionadas por su nombre propio.<sup>7</sup> El fragmento reitera por seis veces los colores del oro y la plata (*χρυσηλακάτῳ*, *ἀργύρεον*, *ἀργυρέας*, *χρυσοῖο*, *χρυσέην*, *ἀργύρεον*, *χρυσῶ*) e introduce a los dos primeros personajes egipcios, los tebanos Pólipo y Alcandra. La distribución de dones recibidos por Helena y Menelao en forma pareja hace culminar la escala cromática en la lana violácea del canastillo como elemento de prestigio. Por una parte, Helena parece una mujer convencional de la épica, continúa tejiendo tal como la conocimos en *Ilíada III*, o como lo hace Penélope. Por otro lado, sorprendentemente, la

7 La comparación de Helena con Artemisa, tal como la de Nausícaa en el canto VI, v. 102-109, corresponde a una imagen positiva de la diosa que coincide con el motivo oriental presente en las representaciones arcaicas.



pareja real de Esparta recibe dones de una pareja egipcia a la que no se le asigna estatuto de reyes. Resulta excesivamente simple comprender la escena como una ventana a la domesticidad, ya que hay un sentido marcadamente performativo en los movimientos de las siervas y en el pequeño canastillo que permite una analepsis,<sup>8</sup> una regresión típica de la épica que, no obstante, instala una contradicción. El camino hasta Egipto es penoso, sin embargo, la hospitalidad recibida amerita el viaje. Los objetos narran un relato compensatorio de los sufrimientos del viaje, y su valor suntuario representa la confortabilidad y el motivo por el que pudiera ser deseable viajar.

Como parte de la memoria de Egipto cursada a través de objetos, en coincidencia con las apreciaciones herodoteas, *Odisea* menciona la elaboración de fármacos y mezclas, donadas a Helena por otra mujer egipcia Polidamna, la esposa de Ton. Como ocurre con otros nombres predicativos en el poema, la mujer egipcia “muy dominante” somete a su poder a muchos, y su esposo Ton, según un escolio de Hellanico (4F153 Jacoby) habría sido un personaje del mismo nombre, rey de Cánope, muy cercana a la isla de Faros, que había intentado violar a Helena y que, en consecuencia, había sido asesinado por Menelao.<sup>9</sup>

El prestigio obtenido por la expresión asertiva de los egipcios herederos del médico Peón, genera una suerte de priamel del tópico egipcio de consuno con el elogio de Helena. Como una primitiva sinestesia, el fragmento suma la sensualidad del perfume y la escala cromática que reúne oro, plata y violeta, con el efecto anestésico del remedio de la pena. Si para *Odisea*, cada egipcio es un médico, se comprende la valencia narratológica del pasaje, el mito griego coloreado con el tinte egipcio permite una amable solución a la pena, en vez de abrir la veta de la tragedia como sostuvo Peradotto,<sup>10</sup> el *märchen* crea una atmósfera que fascina al joven Telémaco.

8 De Jong (2001, p. 98) “A dynamic description of an object”, con estructura CBA,B',C', la línea 125<sup>a</sup> y 133-5 coinciden, *Filo trajo y ... Filo dejó el canastillo*.

9 Para Ballabriga (1998, p. 63) la proximidad entre los nombres Ton y Faros, permite una datación tanto del texto de *Odisea*, como de los *logoi* egipcios de Heródoto por contacto con Egipto en el período saíta, de lo cual se derivaría la transformación debida a Estesicoro entre el 623-556.

10 Tanto Murnaghan (1987) como Peradotto (1993, p. 32-58) han analizado la morfología de los regresos de Odiseo y Menelao en sus similitudes. Este último - desde una perspectiva polifónica - considera que en *Odisea* coexisten dos voces que presentan los acontecimientos con soluciones, por un lado, trágicas y, por otro lado, maravillosas. El discurso acerca de Egipto en el canto 4 se halla vinculado a la voz maravillosa del *märchen*, pero en los apólogos, se cuele una visión más trágica, ya que si los Lotófagos son una versión más folklórica de los egipcios, su dieta produce un olvido absoluto, mucho más peligroso que el anestésico temporario del que dispone Helena.



...τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,  
ἔσθλα, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις  
Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδιωρος ἄρουρα  
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλα μειγμένα πολλὰ δὲ λυγρά:  
ιητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων  
ἀνθρώπων: ἧ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.  
(HOMERO, *Odisea*, IV, vv. 227-232)

*Tan excelentes y bien preparadas drogas tenía la hija de Zeus, las que le había dado la egipcia Polidamna, la esposa de Ton, cuya fértil pradera produce muchísimos remedios, y la mezcla de unas es saludable y la de otras, nociva. Cada uno es un médico que sobresale entre todos los hombres pues allí provienen del linaje de Peón.*<sup>11</sup>

Desde el discurso del narrador se instala la visión suntuaria y mágica de Egipto, como sostiene Ballabriga (1998, p. 55) esto constituye un hito importante del imaginario griego, cuya secuela se extiende al libro II de la *Historia* de Heródoto.

Diferente dimensión adquieren los datos sobre Egipto con la aparición de Proteo. Aunque su perfil es de divinidad secundaria, Proteo habilita un contraste interesante que se produce también en las versiones contradictorias de Helena y Menelao sobre los acontecimientos en Troya. El encanto egipcio lo aporta todo lo que rodea a Helena, Menelao, por su parte, presenta el “otro lado” del discurso egipcio. Proteo ratifica una falla religiosa punible que deja a Menelao por veinte días sin vientos para navegar, de manera que el hecho reproduce una marca habitual de los Atridas.

Dos rasgos sobresalientes de Proteo comunican una percepción etnográfica: su ancianidad y su omnisciencia. Como representante de una cultura más antigua su poder de vaticinar el porvenir y de conocer el pasado le concede saber el destino de los demás aqueos. La magia de su metamorfosis trasmite la inasible condición que forma parte de los atributos etnográficos que hacen del lugar, un sitio por el cual Menelao no desea volver a transitar. Su vinculación con Poseidón, parece más bien el modo mítico de helenizar su figura, coincidente con el mapa imaginario que hace de Egipto unas veces un territorio y otras un río (HOMERO, *Odisea*, IV, vv. 352-362).<sup>12</sup>

De hecho, la falla religiosa que explica todas las demoras aqueas al regresar, recogida por Proteo para el caso especial de Menelao, dispone un juicio

11 Cf. HOMERO, *Iliada*, V, v. 401.

12 *Odisea* utiliza la denominación río Egipto como sinónimo de Nilo (IV, v. 581).



a la conducta griega desde los ojos de otra cultura. Ya en el canto 3. 299-302, Néstor se había referido a la navegación de Menelao por las costas de Egipto y a su acumulación de riqueza, también a las disputas y belicosidad propias de los aqueos.

En el discurso de Menelao, la representación de Egipto obliga a conectar no sólo con la *Palinodia* y otros poemas de Estesícoro, sino que propone una etimología para la denominación de poder político, el sustantivo faraón aparece como una secuela del topónimo de la isla de Faros, ubicada frente al delta del Nilo y en la que Menelao permaneció estancado (4.355).<sup>13</sup> Un mecanismo similar de helenización es visible en Proteo, cuyo nombre lo indica como primero de los reyes de Egipto. La inevitable conexión con los Lotófagos de los apólogos, nos lleva a interrogarnos acerca del pueblo herbívoro y brutal que juega como antítesis de la brutalidad antropófaga del Cíclope. Estos esquemas de contraposición reiteran en *Odisea* una lectura de la alimentación lindante con la corrección religiosa. La lectura etnográfica de Odiseo presenta a los herbívoros en conexión con la magia que produce olvido. Toda la cuestión alimentaria desarrolla en otro nivel las utopías de tierras autoproductivas, como Esqueria, aunque ésta claramente es horrisona: las frutas envejecen unas sobre otras y nadie llega a consumirlas.

En el lábil mapa de la memoria mítica muchos pueblos quedan en una nebulosa geográfica, pero sin duda hay una lectura etnográfica en la cuestión alimentaria que privilegia en cada tierra el beso sobre aquella que produce cereal. La dieta herbívora de los Lotófagos, resulta tan peligrosa como el canibalismo de Polifemo. A la distinción originaria entre lo crudo y lo cocido,<sup>14</sup> habría que añadir esta otra entre los tipos de alimentos vegetales y los lácteos que fabrica el Cíclope.

La presencia de Egipto en las biografías apócrifas de Odiseo ofrece otro camino de interpretación. Unas veces la visita al lugar es el azaroso resultado de los vientos, otras veces imposición divina o castigo por la ausencia de sacrificios, pero en las biografías, Odiseo fragua un impulso, similar al impulso bélico, de visitar Egipto. Esta pulsión resulta novedosamente presentada en la biografía ante Eumeo en XIV, v. 246 (Αἴγυπτόνδε με θυμὸς ἀνώγει ναυτίλλεσθαι), en construcción alomorfa de la frase convencional para el

13 Se trata según Ballabriga (1998, p. 60) de un primer testimonio de la derivación del nombre de un personaje a una función a partir del topónimo, ya que el proceso más frecuente es el inverso.

14 Vidal Naquet (1996, p. 34-53) señala que Odiseo busca en cada lugar la tierra cultivada que es sinónimo de trabajo humano, todas las señales de las tierras de los apólogos son confusas o incompletas.



impulso bélico. Como cretense, Odiseo no sólo suplica al rey egipcio, sino que éste lo acoge como suplicante y por respeto a la advocación griega de Zeus *hikesios*. El personaje narra que vive un período de siete años en Egipto y acumula riquezas. Finalmente, ante Antínoo en XVII, v. 445 una mínima biografía falsa introduce nuevamente una conducta punible de los compañeros del héroe, conducta que lo coloca a merced de malas experiencias.

## FENICIOS Y PIRATAS

También respecto de los Fenicios la oscilación entre topónimo y nombre comunitario demarca su identidad. Distinguida como región del mediterráneo oriental en IV, v. 83 y en XIV, v. 291, Fenicia ofrece la imagen de un comercio floreciente y una confusa atribución de ciudades y de calificativos negativos que hacen de su pueblo un grupo peligroso por motivos diversos.

Los personajes Fenicios masculinos aparecen en XIII, v. 272 y fundamentalmente en XIV, vv. 285-309 en la falsa biografía de Odiseo, cuando imputa a un fenicio el fin de su estancia en Egipto:

δὴ τότε Φοῖνιξ ἦλθεν ἀνήρ ἀπατήλια εἰδώς,  
τρώκτης, ὃς δὴ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισιν ἐώργει:  
ὃς μ' ἄγε παρπεπιθῶν ἦσι φρεσίν, ὄφρ' ἰκόμεσθα  
Φοινίκην, ὅθι τοῦ γε δόμοι καὶ κτήματ' ἔκειτο.  
(HOMERO, *Odisea*, XIV, vv. 288-291)

*Por cierto, entonces llegó un fenicio experto en engaños, falaz, que había realizado innumerables maldades a los hombres, quien me persuadió con su ingenio, para que fuésemos a Fenicia,<sup>15</sup> donde se hallaban su casa y sus bienes.*

La refinada ironía del pasaje en que el astuto y falaz Odiseo inserta, en medio de un relato mentiroso, con la voz de un cretense - los imputados tradicionalmente como mentirosos- la calificación del fenicio como experto en engaños resulta inexplicable. Excepto que asumamos en τρώκτης, una

---

15 Φοινίκη es el nombre griego de las tierras bajas llamadas en *Septuaginta*, Canaán. La etimología de Φοινίκη, atribuida al nombre del hermano de Cadmo, a una palmera, al tinte rojo que constituyó la base del comercio fenicio o al Mar Rojo o Eritreo, del cual parecían oriundos, muestra que el territorio era anhelado por su riqueza. Modernamente se piensa que la etimología más segura es la segunda, pero resulta muy atractiva la conexión que en *Odisea* se produce con otro texto modelar de la antigüedad como el Antiguo Testamento, tanto como con el elogio que Odiseo dirige a Nausícaa en VI, vv. 162-163, a quien ve como el brote de una grácil palmera, ya que los feacios son equiparados a los fenicios por el mismo Odiseo.



percepción claramente etnográfica de las diferencias entre griegos y otros pueblos que facultan a colocar todo lo malo en el pueblo ajeno. Más adelante cuando el fenicio intenta venderlo como esclavo, al trazar la ruta de su viaje por Creta y por Libia, agrega *ψεύδεια βουλεύσας* (HOMERO, *Odisea*, XIV, v. 296). Al estereotipo etnográfico de fenicio falaz, se suma consecuentemente el esquema moralizante de *Odisea* que hace ingresar un naufragio salvador enviado por Zeus, cuando iba a ser vendido como esclavo.

Los Fenicios padecen de mala fama, ya se trate de la ficción generada en la biografía apócrifa como del relato presuntamente “verdadero” de las penurias de Eumeo. La autobiografía de este personaje contrasta la perversidad de los Fenicios con la utópica felicidad de su isla natal, Siria, cercana a Ortigia (HOMERO, *Odisea*, XV, vv. 403-414). La isla acumula calificaciones positivas. Cuando los habitantes envejecen, Apolo los flecha para una dulce muerte, no está muy poblada, posee buenos bueyes y ovejas, está repleta de viñas y de trigales (*εὐβοτος, εὐμηλος, οἰνοπληθής, πολύπυρος*, XV, v. 406). Allí también el ingreso de los Fenicios introduce un elemento fortuito de infelicidad:

ἐνθα δὲ Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἤλυθον ἄνδρες,  
τῶκται, μυρὶ ἄγοντες ἀθύρματα νηϊ μελαίνῃ.  
(HOMERO, *Odisea*, XV, vv. 415-416)

*Llegaron allí unos marineros Fenicios, mendaces, que transportaban una miríada de pequeños ornamentos<sup>16</sup> en su oscura nave.*

Este grupo de Fenicios, persuade a la esclava fenicia de la casa de Eumeo, de modo que se concrete su rapto, siendo niño. La acumulación de perversidades y sospechas, se vierte discursivamente en la calificación de esta biografía como una micro-*Odisea*, cuando Odiseo utiliza la cuantificación de dolores para definir el tipo de discurso (*ὄσα δὴ πάθεις ἄλγεα θυμῷ .../ cuántos dolores padeciste en tu ánimo... XV, v. 487*).

En el caso de los Fenicios, varones y mujeres, el engaño se suma al desprestigio de la actividad comercial, aunque es cierto que Néstor sospecha en III, vv. 69-75 que la navegación de Telémaco haya sido motivada por fines comerciales (*κατὰ πρῆξι*) o predatorios (*κατὰ πρῆξι*).

¿Es esta visión negativa de los Fenicios un modo en que *Odisea* propone leer la fractura económica que la guerra de Troya dejó como secuela? Esta guerra evidentemente propendió a saqueos, previos a la llegada a Troya y, también,

<sup>16</sup> Autenrieth (1991, p. 10) propone la traducción por “*elegantiae minutulae, child's toy*” es decir “*juguetes infantiles*”.



posteriores, como el de Odiseo en Ismaro de los Cicones. Los ejercicios predatorios de los guerreros pre- y post-Troya se comprenden en el poema como ejercicio heroico, pero la misma práctica de parte de los Fenicios, es juzgada por los personajes un asunto punible.

En su carácter de navegantes y conforme a un esquema de correspondencias largamente estudiado en los apólogos, Fenicios y Feacios se complementan como los lados real y virtual de los pueblos hallados en viaje. Dentro de este mismo esquema debemos ubicar a los tafios y los tesprotios, que presentan una conducta aleatoria, unas veces son piratas y otras veces son aliados. De tal modo que Atenea puede, por su parte, aparecer como un tafio benefactor llamado Mentos, en I, v. 104-105, y Penélope, por otra parte, puede reclamarle a Antínoo que su padre atacó junto con piratas tafios al pueblo de los tesprotios, aliado de los itacenses (HOMERO, *Odisea*, XVI, vv. 424-430).<sup>17</sup>

El único pasaje en que Odiseo exculpa a los Fenicios de pretender un engaño se halla en la falsa biografía a Atenea, en XIII, v. 271 cuando, resumiendo el modo en que llegó a Ítaca y presentándose como asesino de Orsíloco, el hijo de Idomeneo, rey de Creta, convierte a los Feacios en "Fenicios". Idéntico mecanismo se aplica en 14.285-309, Odiseo convierte en traidores a los marineros tesprotios que debían llevarlo, por orden de Fidón, ante el rey Acasto y que, sin embargo, lo han dejado en Ítaca. Cuando estos desplazamientos se producen no sólo es significativo el traslado Feacios/Fenicios/tesprotios, sino también que la expectativa del personaje fuese llegar a un lugar al que no se llega. Las biografías transmiten de ese modo la emoción de alteridad experimentada por Odiseo, cuando desconoce la costa de Ítaca.

## CRETA: UN PARAÍSO DE LENGUAS COMPARTIDAS

Una posibilidad hermenéutica instalada recientemente ha sido la de considerar las famosas biografías o mentiras cretenses de Odiseo como la prueba de la existencia de una variante cretense para *Odisea* conforme a la teoría de la multiformidad expuesta por Nagy. En coincidencia con los relatos que compone Odiseo, en el canto I, v. 93 y en el canto III, 313, Zenódoto ha señalado que Telémaco irá a Creta a buscar noticias de su padre, en lugar de a Esparta.<sup>18</sup> Reece (1994, p. 156-167) y Tsagalis (2012, p. 309-310) a partir de este escolio,

17 Rohdenberg and Marks (2012) destacan el funcionamiento paralelístico de estos grupos.

18 La discrepancia es la siguiente entre la variante πέμψω δ' ἐς Κρήτην y πέμψω δ' ἐς Σπάρτην en la *Vulgata*.



han analizado las biografías dirigidas a Eumeo como una particular referencia “extratextual” a “otra *Odisea*”, que “nuestra *Odisea*” ha desechado. Tsagalis, particularmente, se funda en el hecho de que a Eumeo le parezca fuera de orden o de la identidad de Odiseo la primera noticia transmitida por Odiseo sobre sí mismo -que él regresará de inmediato- y más convincente la segunda información – que obtuvo con astucia un abrigo en la noche troyana.<sup>19</sup> El sorprendente pasaje en que Odiseo describe Creta ejerce una poderosa atracción para explicar qué significa ese espacio en *Odisea*, asociado a los demás lugares atravesados por el *nóstos*, por asimilación o disimilación.<sup>20</sup>

Es preciso destacar que un reciente aporte de Frame (2012) a la perspectiva panhelénica de la difusión del texto homérico, sustenta la tesis de una difusión y variantes “panjónicas”, con lo cual el espectro de variantes se ampliaría con la inclusión de una variante Feacia. Resulta imposible desdeñar la relevancia narratológica y compositiva de este enfoque, pero la utopía lingüística de Creta, resulta controvertida frente a los otros parajes utópicos. La cuestión alimentaria que privilegia dietas herbívoras o antropófagas, ya sea en Egipto, ya sea entre los Cíclopes, ha desaparecido frente a la convivencia comunicativa de los griegos de Creta.

Durante los apólogos, en donde, asistiríamos al despliegue de la presunta variante textual feacia, los problemas de identidad de Odiseo, se resuelven por la apelación al grupo aqueo y a Troya. La definición colectiva *achaioi* es esencial tanto como el punto de partida. Esto nos permite ensayar una respuesta respecto de por qué la identificación colectiva *achaioi* resulta encriptada en Ítaca y desplazada por la utópica descripción de Creta con su pacífica convivencia lingüística sin problemas de comprensión. En la convulsionada Ítaca, el colectivo de los guerreros *achaioi* era una marca de riesgo, por lo cual la amable Creta entra en escena.

En las biografías apócrifas dirigidas a Atenea, Eumeo y Penélope, Creta sirve para suscitar la imagen de la pequeñez de Ítaca que, increíblemente, resulta famosa en el extremo meridional (πυρθανόμην Ἰθάκης γε καὶ ἐν Κρήτῃ εὐρείῃ,/τηλοῦ ὑπὲρ πόντου XIII, vv. 256–257 γ XIV, vv. 199-200 ἐκ μὲν Κρητῶν γένος εὐχομαι εὐρείων,/ἀνέρος ἀφνειοῦ πάϊς). Es decir que la

19 No abundaré sobre este aspecto que he resuelto desde la perspectiva de la ficción y la expectativa del personaje. Cfr. Zecchin (2014, *passim*).

20 Creo que el tópico cretense en Homero explica su recurrencia en Platón y posiblemente confirme el período de prevailecimiento cretense de la talasocracia, como apunta Tucídides. En todo caso, se comprueba el mecanismo consuetudinario de remontarse al pasado para una propuesta política diferente.

extraordinaria descripción de Creta en el canto XIX<sup>21</sup> persigue, en primera instancia, el fin estético de reevaluar Ítaca:



Κρήτη τις γαῖ' ἔστι, μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,  
καλὴ καὶ πείρα, περίρρυτος: ἐν δ' ἄνθρωποι  
πολλοί, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλῆες.  
ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη: ἐν μὲν Ἀχαιοί  
ἐν δ' Ἐτεόκρητ ἐς μεγαλήτορες, ἐν δὲ Κύδωνες,  
Δωριέες τε τριχάϊκες δίοι τε Πελασγοί.  
τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως  
ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς,  
πατὴρ ἐμοῖο πατήρ, μεγαθύμου Δευκαλίωνος  
Δευκαλίων δ' ἐμὲ τίκτε καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα:  
ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νῆσσι κορωνίσιν Ἴλιον ἴσω  
ᾤχεθ' ἄμ' Ἀτρείδησιν, ἐμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων,  
ὀπλότερος γενεῆ: ὁ δ' ἄρα πρότερος καὶ ἀρείων.  
(HOMERO, *Odisea*, XIX, vv. 172-184)

*Hay una tierra en medio del mar, hermosa y fértil, Creta, y en ella hay muchos hombres, en número, incontables, y noventa ciudades. Una lengua se mezcla con las otras, pues viven en aquel país los aqueos, los bravos Eteocretenses, los cidones, los dorios que están divididos en tres tribus y los divinos pelasgos. Allí se halla Cnosso, una gran ciudad, en la cual reinó durante nueve años Minos, quien conversaba con el gran Zeus y fue padre de mi padre, del magnánimo Deucalión. Este me engendró a mí y al rey Idomeneo que fue a Ilión en naves recurvadas, juntamente con los Atridas, mi nombre es Etón y soy el más joven de los dos hermanos, pues aquél es el mayor y más valiente...*

Con los recursos usuales en Homero, tales como la triple calificación de la isla (καλὴ καὶ πείρα, περίρρυτος), los hombres y las ciudades ubicadas en Creta (ἐν δ' ἄνθρωποι/πολλοί, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλῆες)<sup>22</sup> o la insistencia en la coexistencia lingüística donde no hay conflicto (ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη), se abre el camino a la caracterización de Minos

21 De Jong (2001, p. 469) destaca la combinación de hechos y ficción. Aunque lo considera un pasaje típico, no creo que la referencia a las noventa ciudades, los diferentes lenguajes y Minos sea insignificante. Por su parte, Russo (1992, p. 83) destaca el valor histórico y geográfico de estos versos.

22 En *Iliada* II, v. 649 se menciona Creta con cien ciudades. Cf. Coutsinas (2013: *passim*). Cf. Finkelberg (2011, p. 184) quien sostiene que los aqueos deben haber sido los descendientes de los primitivos micénicos habitantes de Creta, los dorios la ocuparon luego y hasta el período clásico, mientras los eteocretenses deben haber sido descendientes de los minoicos.

ὄαριστής. La convivencia lingüística no es azarosa, deviene de la plática familiar con Zeus.<sup>23</sup>



Los tres relatos cretenses poseen como patrón común constituirse como relatos de un sobreviviente, en dos casos – los relatos dirigidos a Atenea<sup>24</sup> y a Eumeo, se insiste en el contenido emocionalmente penoso, el segundo se exhibe más en lo bélico y en la aventura geográfica, pero el tercero es el más rico en una visión utópica de Creta a la que presenta como un paraíso, con una gran ciudad, convivencia tribal y lo más importante, confluencia lingüística. Esto último no resulta un dato menor, en una cultura en la que el lenguaje sustenta la definición de bárbaro.

La inserción en Ítaca de esta visión extremadamente civilizada de Creta, se da en el curso de la normalización “política” de la isla, en la que el mito de Creta abona la conexión con el más allá, con una justicia también utópica porque se halla, más allá, es decir en el Hades que visita Odiseo o en los campos elíseos que le tocarán a Menelao.<sup>25</sup>

## CONCLUSIÓN

La presentación de Egipto, Fenicia y Creta difiere entre el discurso del narrador extradiegético o autorial y el discurso de los personajes. Los topónimos suelen asentar una visión positiva de la región nombrada, muchas veces extendida hacia la utopía, generalmente utopías insulares, como en el caso de Esqueria de los Feacios, Siria, la isla natal de Eumeo o Creta. Los nombres de pueblos o gentes se registran en los discursos de personajes con mayor frecuencia y admiten calificativos o juicios de valor, el caso más concreto es que la ruta a Egipto es considerada muy penosa e indeseable tanto por Néstor como por Menelao, y luego el narrador se exhibe en elogios de la magia, sabiduría antigua y salud de los egipcios, por no mencionar los ricos enseres que proponen en Esparta una imagen de la riqueza egipcia.

23 La información más exhaustiva sobre Creta que posee esta tercera biografía está en relación directa con la focalización y con el destinatario. Frente al pastor-Atenea se exageran las cuestiones crematísticas de conservación del botín, frente a Eumeo se busca una equiparación de nivel social, Odiseo como Eumeo ha tenido un origen noble pero limitado a su condición de hijo ilegítimo, frente a Penélope desarrolla el discurso del hijo menor de la casa real. La exhibición de fortuna concuerda con las características del personaje.

24 Cf. Zecchin (2004) donde analicé la biografía narrada ante Atenea en el canto 13 y la biografía narrada a Penélope en el canto XIX, desde el punto de vista del proceso de anagnórisis. Véase también Levaniouk (2011)

25 Cf. De Jong (2001, p. 353)



De igual modo, Fenicia aparece como región inocua, sin demasiada calificación, pero los discursos de los personajes insisten en la peligrosidad de sus gentes y sus malos hábitos que van desde el engaño hasta el rapto de niños.

Finalmente, Creta define en dos sentidos la identidad griega. Por su similitud con las utopías diseñadas en la estilización de Esqueria, Siria y la misma Esparta, pero también por su oposición a lo que la trama del poema propone: los aqueos no han logrado convivir ni compartir un lenguaje con nadie, no solo en la Troya que destruyeron, sino también en su polémicos regresos.

## BIBLIOGRAFIA

COUTSINAS, N. The Establishment of the City-States of Eastern Crete from the Archaic to the Roman Period. *CHS Research Bulletin*, v. 2, n. 1., Disponível em <[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hnc.essay:CoutsinasN.The\\_Establishment\\_of\\_the\\_City-](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hnc.essay:CoutsinasN.The_Establishment_of_the_City-)>, 2013. Acesso em 31/07/ 2015.

DE JONG, I. A *Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge, Cambridge U. Press, 2001.

FINKELBERG, M.. *The Homer Encyclopedia*. Cichester: Wiley- Blackwell, 2011.

FRAME, D. Hippota Nestor. *Hellenic Studies*, n. 37. Washington: Center for Hellenic Studies, 2009.

FRAME, D. New Light on the Homeric Question: The Phaeacians Unmasked. In: BERS, V.; ELMER, D.; MUELLNER, L. (ed.). *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum*. Center for Hellenic Studies. Disponível em: <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4453>>, 2012. Acesso em 31/07/2015.

HAFT, A. J. *The myth the Crete became: the thematic significance of Crete and Cretan topoi in Homer's Odyssey and Vergil's Aeneid*. Princeton, Princeton U. Press, 1981

HEUBECK, A. &. HOEKSTRA, A. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1990.

HEUBECK, A., FERNÁNDEZ-GALIANO, M. &. RUSSO, J. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. III. Oxford: Oxford University Press, 1992.

HEUBECK, A., WEST, S. &. HAINSWORTH, J.B. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LEVANIUK, O. Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19. *Hellenic Studies*, n. 46, Washington, 2011.

LOUDEN, B. *The Odyssey. Structure, Narration and Meaning*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

MARTIN, R. P. *The Language of Heroes*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

MURNAGHAN, S. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press, 1987.



NAGY, G. **The Best of Achaeans**. Baltimore, John Hopkins University Press, 1991.

NAGY, G. **Homeric Questions**. Texas: University of Texas Press, 1996.

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

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. 311-332.

PERADOTTO, J. **Man in the Middle Voice**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

REECE, S. The Cretan Odyssey: A Lie Truer Than Truth. **The American Journal of Philology**, v. 115, n. 2, 1994, p. 157-173.

ROHDENBERG, R and MARKS, J. Taphians and Thesprotians: within and beyond *The Odyssey*. **Kyklos**, v. 1. Disponível em <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5188?menuId=180>>, 2012. Acesso em 31/07/2015.

SCHEIN, S. L. (Ed.) **Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

TSAGALIS, C. Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus' False Tale to Eumaios. In: MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSAGALIS, Ch. (ed.) 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. **Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry**. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 309–346.

VIDAL NAQUET, P. Land and Sacrifice in the Odyssey. A Study of Religious and Mythical Meanings. In: SCHEIN, S. L. (ed.) **Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays**, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 33-53.

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



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  
paró: 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 desagrado (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 oblivio 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>.*

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 pró-mio 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 pró-mio 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.



Ioannis Petropoulos<sup>2</sup>

A etnografia antiga, medieval, moderna e mesmo pós-moderna, viceja na negação e na antítese. Esses modos formais estão associados particularmente a descrições de *outros* lugares e povos, e à ideia da divindade - o *outro*, κατ' ἐξοχήν – em gêneros tão diversos quanto o épico babilônio, os hinos sânscritos, a poesia homérica, a teologia ortodoxa cristã e os relatos etno-históricos do Novo Mundo<sup>3</sup>. Na Grécia Antiga, é provável que a formulação *apofática* (para usar o termo teológico) tenha despontado do contexto da linguagem desfamiliarizante sobre deuses e monstros antagonistas e suas moradas paradisíacas ou infernais, e foi adotada pelo discurso proto-etnográfico da *Iliada* e, sobretudo, nos *apologoi* da *Odiseia*. A *apófase* (“negação”) mostrou-se particularmente influente na etnografia antiga e na subsequente, em especial em descrições de *mirabilia*, raças monstruosas e outras coisas exóticas.

Começarei citando duas passagens da *Teogonia* de Hesíodo, que são importantes para os Cíclopes de Homero:

307 [i.e. Τυφάονα] δεινον θ' υβριστήν τ' ανομον  
310-311 αμήχανον, ου τι φατειόν,/ Κέρβερον ωμηστήν, Αιδεω  
κύνα χαλκεόφωνον

307 [i.e. Τίφον] terrível, arrogante e sem lei  
310 indomável, indescritível,/Cérbero, que come coisas cruas, cão de Ha-  
des com voz de bronze

Tifeu (ou Tifon), o mais temível monstro do caos de Hesíodo, fará o seu último ataque ao amorfo regime de Zeus (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 836-868); o epíteto privativo ανομος sugere ausência da lei cósmica que essa

1A parte principal do título deste artigo é retirada do título do meu próximo livro, no prelo, *Residents of the Via Negativa: Homer's Cyclopes and other monsters*. Agradeço à diretora, à vice-diretora Professora Giuliana Ragusa e à equipe da Biblioteca Mindlin e da Biblioteca do Instituto dos Estudos Brasileiros da USP por terem me facultado o acesso e terem me auxiliado em minha pesquisa sobre a etnografia brasileira dos primeiros tempos.

2 Professor de Literatura Grega Antiga da Democritus University of Thrace e diretor do Harvard Center for Hellenic Studies in Greece (CHS GR).

3 Ver Petropoulos (no prelo), cap. 3.



criatura divina representa. No final, Zeus derrotará Tifeu e seu triunfo será emblemado por Têmis, sua segunda esposa, e por sua filha Diké (a antítese de *anomia*) (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 901-902). Veremos que os Cíclopes de Homero (diferentemente de seus três primos imortais de Hesíodo [*Teogonia*, vv. 139-146]) também perpetram *arrogância* e *anomia*, embora não numa escala cósmica. Cérbero, que compartilha com Polifemo e outros monstros o apetite por carne humana fresca, é definido por um adjetivo privativo (“in-domável”, “intratável”), por mais uma negação, ου τι φατειός, com efeito “impronunciável”. Seu próprio nome sintetiza a voz inimitável, incompreensível, selvagem e *inesgotável* (cf. χαλκεόφωνος) do *Outro*<sup>4</sup>; se pronunciado, o nome do cão é prapenso a trazer má sorte. Hesíodo mostra que é mais fácil definir algo abominável afirmando o que ele *não* é; uma formulação negativa é, pela mesma razão, adequada para uma descrição de algo sublime, igualmente “fora desse mundo”. A linguagem da abominação e da monstruosidade sobrepõe o idioma da maravilha e da admiração.

A *Odisseia* (V, vv. 58-76), quando a misteriosa e de algum modo imperfeita ilha de Circe, Ea, é focalizada através dos olhos (e também dos ouvidos e do nariz) de Hermes, exemplifica a estratégia homérica da *catáfase* (proposição afirmativa) para retratar lugares ou seres estranhos. Ela é complementada por uma outra estratégia, a *apófase* ou “descrição pela negação” (para usar o termo *ad hoc* de Malcolm Davies)<sup>5</sup>. As palavras iniciais de Hermes a Calipso tem um elemento de apófase: “Quem, por sua própria vontade, iria singrar tão grande extensão de água salgada, / inexprimivelmente [literalmente, “de forma impossível de se cantar” < εννέπω] vasto (ασπετον):”<sup>6</sup>. O epíteto aqui sugere o isolamento geográfico de Ea e a alienação de Circe. Em exemplificações mais longas, a descrição negativa é reveladoramente mimética, na medida em que se aproxima ou imita o processo de eliminação pelo qual o observador se empenha em conferir algum sentido ao não familiar para mitigar a confusão da desfamiliarização. Como as descrições e os relatos de um etnógrafo moderno, a formulação antiga “torna o estranho familiar e simultaneamente preserva seu próprio estranhamento”.<sup>7</sup> O observador decompõe as características de um lugar ou ser a partir do que não é (“não é/não tem/não faz A, B, C, etc.”), e então coloca essas negações juntas em um padrão abstrato de inversões que culminam em uma inversão maior ou numa antítese, “mas é/tem/faz D”, onde

4 Ver Ford (1992, p. 194) em χαλκεόφωνος.

5 Ver Davies (1987, p. 265-284; 1988, p. 15-24).

6 Bakker (2013, p. 61-65) em ασπετος na *Odisseia*.

7 Assim Crapanzano (1986, p. 52) sobre o etnógrafo como tradutor.

D é algo maravilhoso, bizarro, medonho ou, pelo menos, extremamente fora do comum. Eis aqui o padrão básico da apófase:



*Não é/ não faz/ não tem A, não é/ não faz/ não tem B,  
Não é/ não faz/ não tem C, mas é/ faz/ tem D, ou  
'Não é/ não faz/ não tem A, mas é/ faz/ tem B, Não é/ não faz/ não  
tem C,  
mas é/faz/tem D*

onde A, B, C, D são termos desejáveis ou indesejáveis (de acordo com o contexto) e o termo que indica o clímax, introduzido pela conjunção “mas”, também é normalmente desejável ou indesejável<sup>8</sup> (Hesíodo usa uma variação dessa forma). Menos frequentemente, a formulação é a seguinte:

*Não é/ não faz/não tem a, Não é/não faz/não tem b,  
Não é/ não faz/não tem c,*

onde, mais uma vez a, b e c são condições ou atributos positivos ou negativos.

Em geral, o caráter surpreendente do objeto ou ser pode tomado de forma positiva como algo maravilhoso, ou pejorativamente – neste último caso, o objeto da descrição é *αλλόκοτος* (“outro” em um sentido desviante), despertando *aporia*, horror ou uma reação similar. Ao expressar antítese ou inversão, esse idioma tradicional presta-se especialmente a transmitir as noções de paraíso, primitividade (sem necessariamente as implicações do paraíso), e aberração etnológica, positiva ou não. Aqui estão duas descrições etnológicas relevantes, ambas em Diodoro Sículo. Na primeira (1.5),<sup>9</sup> o historiador esboça a estranha vida do homem primitivo:

Então, os primeiros homens, uma vez que **nenhuma das coisas úteis para a vida** tinha sido ainda descoberta, levavam uma existência miserável, **não tendo roupas** para cobri-los, **não conhecendo o uso da habitação e do fogo**, e também sendo totalmente ignorantes dos alimentos cultivados. 6 Uma vez que também **negligenciavam a colheita** da comida selvagem, eles **não armazenaram os frutos** de que necessitavam etc.<sup>10</sup>

8 Essa estrutura é relacionada ao priamel: Davies (1987, p. 267).

9 Citado por Davies (1987, p. 280).

10 Tr.Loeb, 1933.



Em 3.15.21, Diodoro, recorrendo ao historiador helenístico Agatarcides (século II a.C.), trata dos *Comedores de Peixe*, que não faziam uso da palavra e que eram aparentemente desprovidos de emoção (Ιχθυοφάγοι), residentes nas proximidades do mar Vermelho:<sup>11</sup>

Mas a coisa mais surpreendente de tudo é que **na falta de sensibilidade**, eles ultrapassam todos os homens, a tal ponto que o que é contado a respeito deles é pouco crível. E, no entanto, muitos comerciantes do Egito que navegam, como é sua prática, através do Mar Vermelho, até o dia de hoje e muitas vezes navegaram até a terra dos Ictiófagos, concordam em seus relatos com o que temos dito sobre os seres humanos que são **insensíveis à dor**. [4] O terceiro Ptolomeu, também, que era apaixonadamente dedicado à caça dos elefantes que são encontrados nessa região, enviou um de seus amigos, de nome Simias, para espiar a terra; e ele, munido de suprimentos adequados, fez, como afirma o historiador Agatarcides de Cnido, uma completa investigação das nações que se encontram ao longo da costa. Agora, ele diz que a nação dos **“insensíveis” etíopes torna inútil o uso de qualquer bebida e que a sua natureza não o requer** pelas razões acima indicadas. [5] É como um dado geral, ele relata, eles não mantêm **nenhuma comunicação com outras nações nem a aparência estranha de pessoas que se aproximam de suas margens tem qualquer efeito** sobre os nativos, mas olhando para eles atentamente **eles não demonstram nenhuma emoção** e suas expressões **permanecem inalteradas**, como se não houvesse ninguém presente. Na verdade, quando um homem desembainhou a espada e a brandiu contra eles, **eles não fizeram nenhum movimento para escapar, nem**, se fossem sujeitos a se sentirem insultados ou mesmo às vias de fato, mostrariam eles irritação, e a maioria **não foi movida pela raiva em solidariedade** com as vítimas de tal tratamento; pelo contrário, quando às vezes crianças ou mulheres foram massacradas diante de seus olhos permaneceram **“insensíveis”** em suas atitudes, não demonstrando **nenhum sinal de raiva nem, por outro lado, de piedade**. [6] Em suma, eles permaneceram **impassíveis** diante dos horrores mais atrozes, olhando fixamente para o que estava ocorrendo e balançando a cabeça a cada incidente. Consequentemente, afirmam, **eles não falam nenhum idioma, mas por movimentos das mãos que descrevem cada objeto eles apontam tudo o que precisam**.<sup>12</sup>

Os relatos de Diodoro estão repletos de negações exóticas<sup>13</sup>. Agora me volto para os Cíclopes de Homero. Nos *Apologoi*, Odisseu usa uma série de negações para descrever as inversões no estilo de vida dessa raça de monstros:

11 Discutido resumidamente em Gera (2003, p. 187-188).

12 Tr. Loeb, 1933.

13 O resumo feito por Fócio de Agatarcides é igualmente apofático e complementa Diodoro em muitos pontos.



ἔνθεν δὲ προτέρω πλέομεν ἀκαχήμενοι ἦτορ:  
Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων  
ικόμεθ', οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν  
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώσιν,  
ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,  
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἶ τε φέρουσιν  
οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.  
τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,  
ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναῖουσι κάρηνα  
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.  
(HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 105-115)

*Dali prosseguimos navegando, com um peso no coração, e chegamos à terra dos Cíclopes, os soberbos, os sem lei, que, confiando nos imortais, nada plantam com suas mãos nem lavram; mas tudo lhes nasce sem semear e sem arar, [110] trigo e cevada, e vinhas que produzem vinho de ricos cachos, e a chuva de Zeus os faz crescer. Não têm nem ágoras onde se emite conselho, nem leis; habitam os cumes de elevadas montanhas em profundas grutas, e cada um é legislador [115] de seus filhos e esposas, e não se preocupam uns com os outros.*<sup>14</sup>

A sintaxe negativa (οὔτε φυτεύουσιν ... οὔτ' ἀρώσιν, v. 108, etc.), opostos binários (αθεμίστων, v. 106, cf. θέμιστες, v. 112, θεμιστεύει, v. 114) e adjetivos privativos (αθεμίστων, v. 106; ἀσπαρτα και ἀνήροτα, v. 109) enquadram as inversões estranhas que transmitem recompensa fácil e usos sociais perversos.

Juntamente com o relato *apofático* nos versos 125-130 (sobre a ignorância dos Cíclopes a respeito da navegação e da arquitetura civil), as negações e inversões citadas formam uma lista de “formas representativas de expressão de uma cultura”<sup>15</sup>:

- a) disposição local (ηθοσ/ηθεα): eles são *υπερφιάλοι* *αθεμίστοι* (105, ver também “g”) abaixo);
- b) práticas religiosas: praticamente nenhuma (exceto para o oráculo confiado a um vidente gigante, vv. 509-514); os Cíclopes complacientemente “confiam nos imortais” (v. 108, *θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοις*),

14 Tr. Perseus.

15 Müller (1972, p. 57) (que, contudo, não está interessado nas negações *per se*); também Skinner (2013, p. 55-56) na enumeração de traços em outras passagens que implicam etnografia.



c) oportunisticamente se aproveitam do seu parentesco com os deuses<sup>16</sup>; eles não honram os Olímpicos (vv. 275-276), o que requer sacrifício. Essa negligência pode ser constatada pelo vegetarianismo de Polifemo (ver imediatamente abaixo), pois a ingestão de carne é inexoravelmente ligada ao sacrifício, um “canal de comunicação com os deuses”<sup>17</sup>; seu canibalismo ocasional (ver imediatamente abaixo) o divorcia mais dos deuses;

d) práticas e dieta agrícolas: se Polifemo é um habitante típico, os Cíclopes são, como foi dito, pastores, não agricultores, que se beneficiam de fruição espontânea das colheitas de cereais (vv. 109-110) e videiras (vv. 110-111; vv. 357-358), subsistem de trigo selvagem e cevada, uvas, e queijo, mas não de pão; bebem leite, mas não bebem vinho. Por não comerem pão, eles mostram-se incivilizados, exatamente como o *genos* de Bronze de Hesíodo (**Os Trabalhos e os Dias**, v. 146-147, οὐδέ τι σιτον εἶδοντες).<sup>18</sup> Eles consomem carne humana como uma fonte alternativa e esporádica de proteína, assim como se presume que os homens do *genos* do Bronze faziam (o canibalismo e violência destes últimos são traços primitivos, atávicos).<sup>19</sup> A *Odisseia* aqui funde duas visões diferentes do homem primitivo, que aparecem em fontes antigas posteriores, ou seja, que os primitivos eram vegetarianos ou comedores de homens saudáveis<sup>20</sup>. E quanto ao vinho? Os Ciclopes podem apenas se aproximar do sabor do vinho, comendo videiras que na sociedade normal são processadas para “produzir vinho de ricos cachos” (v. 111 e 358, οἶνον ἐριστάφυλον)<sup>21</sup>. Se Polifemo teve contato com

16 Bouvier (2002, p. 238) sobre esse “oportunismo”.

17 A negligência pode ser percebida na *Odisseia* (I, v. 65 e seguintes), no contraste assimétrico entre Odisseu, “que se destacava entre os homens por sua inteligência e seus sacrifícios aos deuses”, e Polifemo, “o mais poderoso dos Ciclopes, que, está implícito *ex silentio*, não observa nenhum sacrifício”. Sobre o vegetarianismo de Polifemo, ver Bakker (2013, p. 57), entre outros.

18 A passagem de Hesíodo é prenhe de significado na medida em que é οἶνος (HOMERO, *Odisseia*, IX, v. 111, 358, etc.) (ver n. 20 abaixo). West, 188 ad WD 146: “A agricultura, ensinada inicialmente por Demeter a Triptolemo, é básica para a civilização”; Verdenius, 95 ad loc. & 59 ad WD 82, ἀλφηστησιν (“comer grumos de cevada”), que acrescenta que os deuses não comem pão (HOMERO, *Ilíada*, V, v. 341, οὐ σιτον εἶδουσι). De forma alternativa, mas menos provável, na minha opinião, a germinação automática do trigo e da cevada na *Odisseia* (IX, vv. 108-109) e os cachos de uvas para o vinho, em w110-111 e w357-358, implicam que a generosidade da Terra dos Ciclopes não é explorada: em campos inexplorados de cereal branco durante a Idade do Ouro, cf. Ovídio, *Metamorfoses*, 1.110.

19 O antigo escoliasta, em WD 146, especula que esse *genos* praticava o canibalismo, visão rejeitada por West *ad loc.* Polifemo, contudo, é mais primitivo do que os homens do Bronze.

20 Gatz (1967, p. 165 e seguintes), citado por West ad WD 146. Cf. também os *Lotophagoi* (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 96-97), que são como animais que “saboreiam” os lótus.

21 Em ambas as passagens, vinho/ οἶνος = (sentido cheio) “uva a partir da qual o vinho é feito” “vinho de uva”; daí οἶνον ἐριστάφυλον (v. 111, 358) = efetivamente, “vinho feito de ricos cachos de uvas”.



vinho antes da chegada de Odisseu (v. 359 ‘*ἀλλὰ τόδ’ ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ*’)<sup>22</sup>, isso foi uma importação de piratas (vv. 254-255); certamente ele já teve ambrosia e néctar (v. 359), presumivelmente quando ele e seus companheiros desfrutavam da comensalidade com os deuses<sup>23</sup>. Por causa de seu vegetarianismo autossuficiente (que inclui leite e queijo) os Ciclopes não têm necessidade alguma de construir navios e de navegar em busca de produtos (cf. novamente 125 e segs. E HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, vv. 236-237, segundo o qual a comunidade ideal de justiça goza de autossuficiência econômica, o que evita o comércio ultramarino)<sup>24</sup>;

e) instituições políticas e jurídicas e estruturas físicas associadas: não há assembleias (*agorai*) nas quais políticas públicas e disputas privadas possam ser debatidas; portanto, isso está implícito, não há nenhuma *pólis*; nenhuma *pólis* significa nenhum muro nem outras construções *públicas* (v. 111, cf. 130)<sup>25</sup>;

f) padrão de estabelecimento: mais uma vez, nenhum muro, nenhuma casa – apenas cavernas isoladas (vv. 113-114);

g) estrutura familiar: famílias nucleares combinadas com poliginia (vv. 114-115)<sup>26</sup>, lembrando, por exemplo, o paradigma dos Tupinambá brasileiros<sup>27</sup>;

h) *autodikíia*: nenhum sistema ou código de direito *comunitário*; na realidade, nenhuma lei, simplesmente domínio patriarcal ou reinado (*πάτριοι νόμοι, δυναστεία*) de acordo com *As leis* de Platão, e pura teimosia, de acordo com a *Ética* a Nicômaco de Aristóteles<sup>28</sup>;

22 τόδ’ refere-se ao vinho de Ismaros que estava bebendo. Sobre a vindima de Ismaros e Odisseu, ver Petropoulos (no prelo).

23 Ver *Catálogo de Mulheres* fr. 1, 6-7 (M.-W.). Para mais informações, ver Petropoulos (no prelo) sobre a comensalidade anterior dos Ciclopes com os deuses.

24 Verdenius (134) ad **Os Trabalhos e os Dias**, v. 237.

25 A cidade ideal de Aristóteles é murada (**Política**, 1325b 34-1331b 24).

26 Müller (1972, p. 56) é um dos poucos estudiosos que insistem, acertadamente no meu ponto de vista, na poliginia dos Ciclopes. Para uma defesa de sua monogamia ver, por exemplo, Hunter (1999, p. 254-255) ad Teócrito 6.26.

27 De Léry, cap.. XVII (= tradução inglês, p. 156).

28 Platão (*Leis*, 680 a-b) (correto sobre esse ponto, embora reconhecidamente uma inversão idealizada do relato homérico, em Bouvier (2002, p. 239-240), cf. Aristóteles (**Política**, 1252-b22 e seguintes) (as casas dispersas/ οικίαι dos Ciclopes eram governadas pelos seus membros mais velhos /πρεσβύτατοι); id. *Ética nicomaiqua* (1180 a 28) (os Ciclopes viviam como lhes apraziam, i.e. incompreensível em qualquer situação). Sch. D em *Odisseia* (IX, v. 106 ; Ernst, 184), talvez refletindo Platão (*Leis*, 680 a ff.), asseguram que os Ciclopes são (com efeito) automaticamente δίκαιοι...πλην Πολυφύμου; isso, contudo, é um pedido especial que requer explicar υπερφύλων tanto μεγάλων como αθεμίτων e μη εχόντων χρείαν νόμων.



i) falta de solidariedade social: sua preocupação com os outros estende-se apenas aos limites da sua família (v. 115), à exceção, ao que parece, de casos de ataque à casa de um outro [Cíclope] ou de uma guerra (cf. 410-412).

Os critérios de Odisseu, tomados como um agregado abstrato, *definem* cultura no sentido sócio-antropológico (é notável que a linguagem não seja um critério)<sup>29</sup>. O épico, como observado, mostra que a ideologia e o discurso da etnografia já eram operativos em algum nível significativo<sup>30</sup>. Além dos critérios recém-mencionados, a *Odisseia* está também interessada na topografia, na flora e na identidade grupal de uma maneira que sugere as descrições etnográficas mais recentes<sup>31</sup>. O inventário *ex eventu* do herói no livro IX<sup>32</sup>, que mirava a *Typisierung* dos Cíclopes e de sua sociedade, supriu mais tarde os escritores com um esquema para delinear formas modestas (φραυλοι) ou primitivas de “cultura” (como Platão e Aristóteles poderiam afirmar)<sup>33</sup>. Para as plateias homéricas, os Cíclopes eram um fóssil, um anacronismo, presos no túnel do tempo dos *Apologoi*; uma alusão, difusa e vagamente lembrada, para as sociedades que emergiram durante o caos pré-*polis* da Idade das Trevas<sup>34</sup>. Ademais, esses monstros representavam o antecedente e a antítese da “civilização”, que era sinônimo, *inter alia*, de vida comunal, do uso do fogo para cozinhar carne, da fabricação do ferro, da construção de navios e do comércio marítimo, da agricultura organizada, da monogamia, das instituições de deliberação cívicas, de costumes legais, da *xeimia* (“hospitalidade formalizada”) e da religião organizada.

Os Cíclopes apontam para os “monstros raciais ou étnicos” da posterior etnografia grega e latina, representando cerca de 40 raças, entre as quais os *Cabeças de Cachorro* que latem (*Kynokephaloi*) da Índia, os *Cabeças Compridas* (*Makrokephaloi*) na Citia e os *Comedores de Peixe* (*Ichthyophagoi*), desarticulados,

29 Gera (2003, p. 9, nota 39), seguindo outros autores: o que importa é se os estrangeiros falam a “linguagem da comunicação civilizada”.

30 Novamente, Skinner (2012, p. 55 et passim).

31 Novamente, Skinner (2012, p. 5556) e capítulo acima.

32 O enfoque de Odisseu coincidia em grande parte com a de um etnógrafo onisciente; para mais informações, ver Petropoulos (no prelo), cap. 3.

33 Cf. também Müller (1972, p. 57-58) e abaixo.

34 Giesecke (2007, p. 35, cf. 15) afirma que os Cíclopes ocupam uma “Era Neolítica Dourada” e que Ítaca, sob os pretendentes, lembra de perto as sociedades caóticas da Idade das Trevas pós palaciana (op. cit., 7 cf. 12). A última analogia, na minha opinião, é mais adequada à sociedade ciclopeana, particularmente devido aos paralelos entre os pretendentes e os Cíclopes. Sobre este tema ver, por exemplo, Petropoulos (no prelo).



mas de aparência normal<sup>35</sup>. Embora os monstros étnicos fossem em geral fisicamente deformados, alguns deles eram desviantes apenas na cultura ou no comportamento, como o conjunto de nações monstruosas, que eram essencialmente não civilizadas ou, na melhor das hipóteses, semicivilizadas. A história da sua recepção desde a Antiguidade até o final do século XVII também interessa a classicistas e historiadores culturais. Há mais do que um pingo de verdade na incisiva denúncia de Luciano de “poetas, historiadores, de filósofos dos primeiros tempos” por terem inventado “monstros e coisas fabulosas” (*Verdadeira História*, 1.3). Para Luciano, o arqui-teratologos é Homero, a quem é creditada a fabricação de “selvagens” (ibid.). Heródoto, o ομηρικώτατος, entre os historiadores, contribuiu para a perpetuação de monstros etnográficos, tais como – para nomear apenas alguns – os *Cabeças de Cachorro* (IV, 191.4), os Arimaspians de um só olho (IV, 17), e a nação sem lei dos canibais, os *Androphagoi*, os mais selvagens dos homens (IV, 106).

As numerosas raças semicivilizadas de Heródoto, juntamente com os modelos influentes do homem primitivo, selvagem, de Platão e Aristóteles, são suscetíveis de terem colorido, especialmente via educação retórica, representações padronizadas de “monstros étnicos” na etnografia greco-romana posterior<sup>36</sup>. A definição platônica do que chamaríamos de homem “civilizado” parece ser formulada em contraposição consciente ao conceito cumulativo de Homero do ser “selvagem” (*agrios*)<sup>37</sup>. Como Protágoras observa no diálogo que leva seu nome, um homem efetivamente “civilizado [...] foi criado entre leis e seres humanos” e, por uma clara implicação, possui educação (*paideia*), tribunais e leis, e dedica-se a cultivar a virtude política, ou *aretê* (PLATÃO, **Protágoras**, 327c5-d3; cf. 326 b3).

A paradoxografia<sup>38</sup> e a história pós-clássica (por exemplo, a obra *Indica*, de Ctesias), o sensacionalista e extremamente popular *Romance de Alexandre* (mais tarde traduzido para o latim e para os vernáculos medievais), o sétimo livro da *História Natural* de Plínio e seu resumo feito por Solino, a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho e mais uma miríade de outras fontes embeberam os primeiros relatos do Novo Mundo e seus indígenas a partir do Renascimento

35 Garland (2010), p. 158 e seguintes); sobre os *Comedores de Peixe*, ver acima.

36 Platão iguala o homem primitivo (cf. το αρχαιον) a um estado selvagem (αγριότης) in *Leis* 680 d.

37 Sobre o αγριος em Homero e a poesia posterior, ver Mauduit (2006), passim.

38 Gênero da literatura helenística grega que relata fenômenos anormais ou inexplicáveis do mundo natural ou humano (N. do T.).



tardio<sup>39</sup>. Homens com cabeça de cachorro e homens com um só olho foram localizados por Cristóvão Colombo no litoral norte de Cuba, em 4 de setembro de 1492; a coincidência de que essa tribo Araaque em particular portava o etnônimo “canibas” (e a variante “caribas”) fortaleceu ou mesmo estimulou a crença de que uma parcela dos habitantes da ilha tinha focinho de cachorro (embora, ao contrário dos pares homólogos de Ctesias e Plínio, esses *Cynocephaloi* dos tempos modernos tinham apetite por carne humana)<sup>40</sup>. Cerca de três meses mais tarde, em 26 de novembro de 1492, Colombo descreveu os canibas como Cíclopes devoradores de homens com face de cachorro. O termo compósito indígena-latino “canibal” foi derivado desse enlace etimológico e mitológico (*canis-canibas*) e o estereótipo étnico do “canibal” tornou-se uma fixação no discurso colonial latino-americano.

\* \* \*

A linguagem da maravilha, do horror ou da repulsa, às vezes apofática, reverbera nos primeiros relatos etno-históricos dos chamados “canibais” no litoral do Brasil. Jean de Léry, um jovem pastor calvinista, passou um ano (1557-1558) entre os Tupi na baía da Guanabara e 20 anos depois (1578) publicou um relato autorreflexivo, bastante simpático – um “breviário de antropólogo” (nas palavras de Claude Lévi-Strauss) – sobre esses índios (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 98). A maioria dos exploradores e missionários contemporâneos de Léry produziu, em contrapartida, relatos crédulos, redutores e profundamente desfamiliarizantes a respeito dos indígenas brasileiros, que confirmavam a anomalia absoluta do “outro” selvagem/etnográfico e abriam mão de investigar quaisquer padrões regulares no estilo de vida ameríndia. As abordagens dos Tupinambá feitas mais tarde, no século XVII, careciam igualmente da precisão e do “desestranhamento” etnográficos únicos de Léry, do seu tom “natural” e de sua estratégia de retratar os Tupi “não como outros, mas como de outra forma”<sup>41</sup>. Uma razão para a insistência desses escritores em um estranhamento irreconciliável pode ter sido sua genuína falta de entendimento da religião, do governo e da linguagem dos indígenas. Outra razão provável é que a ênfase numa alteridade inexorável (que está assentada numa espécie de “orientalismo” do Novo Mundo) legitimou a escravização e/ou o extermínio ou a conversão das populações nativas, como outros argumentaram. Examinei, de forma muito breve, um conhecido relato da alteridade sub-humana na etno-história brasileira dos primeiros tempos.

39 Del Priore (2000), passim.

40 Lestringant (1997), um trabalho fundamental, especialmente 27-9.

41 Geertz (1988, p. 69-70), sobre a etnografia africana de Evans-Pritchard.



A passagem é encontrada na *Historia da Provincia Santa Cruz*, de Pero Magalhães de Gandavo, uma crônica expansionista modelada numa história natural que é também a primeira história do Brasil; ela foi publicada em Lisboa em 1576, i.e., dois anos antes da publicação da *Viagem de Léry*. Latinista com interesse na ortografia e na gramática do português (e amigo de Luis de Camões), o autor descreve aqui a linguagem Tupi: “Carece de tres letras, convem a saber, nem se acha nella, f, nem l, nem r, cousa digna de espanto, porque assi nem tem Fé, nem Ley, nem Rey, e desta maneira vivem desordenadamente”<sup>42</sup>.

As observações acima, tornadas memoráveis pelo dito espirituoso “nem fé, nem lei, nem rei”, foram tomadas por empréstimo por outros escritores portugueses nos séculos XVI e XVII e repetidas em traduções por autores franceses e italianos ao longo do século XVII (ALCIDES, 2009, p. 39 e seguintes). Como S. Alcides argumentou, a observação de Gandavo sobre os fonemas Tupi pertence ao contexto do debate do final do século XVI nos círculos humanistas europeus sobre o uso do alfabeto latino para representar vernáculos, como, por exemplo, o italiano toscano<sup>43</sup>. O tema dos alfabetos vernáculos levantou a questão teórica relacionada de se as letras eram instrumentos divinamente equipados para transmitir “a essência das coisas e dos conceitos racionais”, para citar o gramático imperial João de Barros, contemporâneo de Gandavo (ALCIDES, 2009, p. 43). Gandavo invoca a linguagem como uma *differentia* que lança uma luz sobre a linguagem simbólica mais ampliada da cultura dos Tupi. É revelador que ele assuma que as consoantes f, l e r, consagradas como “naturais” em português, devam também ocorrer normalmente na linguagem dos indígenas; e que os ameríndios deviam ter também os mesmos termos abstratos “fé, lei e rei”<sup>44</sup>. O fato de os Tupi supostamente carecerem dessas três letras indica que essa linguagem e a visão de mundo dos seus falantes são deficientes<sup>45</sup>. A ausência de um atributo-chave ou de um traço anatômico é um indicador padrão da deformidade monstruosa, que neste caso é invisível. O discurso apofático do maravilhoso e do monstruoso está em jogo na nota linguística de Gandavo. Ela faz lembrar, coincidentemente, os Atarantes (igualmente conhecidos como Atlantes) de Heródoto, que habitavam o Saara líbio e eram “os únicos homens... que não tinham nome algum” – “nenhum homem

42 Cap. 10.

43 Para o contexto intelectual das observações linguísticas de Gandavo, ver Alcides (2009, p. 41-44).

44 Gera (2003, p. 190): dizem que Cristóvão Colombo teria ouvido palavras familiares nas línguas indígenas.

45 Levi-Strauss (op. cit., p. 277) relata que os índios Bororo que ele encontrou não eram capazes de pronunciar a inicial *f* da palavra *fumo*.



tem um nome seu próprio” (IV, 184)<sup>46</sup>. Além da falta de nomes próprios, esses homens tinham outras excentricidades inexplicáveis, reputadas como negativas: “eles não comem **nenhuma** criatura viva e não veem sonho **algum** em seu sono” (ibid.).

Os Tupi de Gandavo são igualmente maravilhosos, mas seus traços selvagens adicionais, longe de serem excentricidades ocasionais, são a consequência direta da ausência das três consoantes significativas f, l, e r, e dos nomes que lhe são associados. Isso parece ser antes um corolário da doutrina naturalista inicial de Sócrates no *Crátilo* (385e; 390e) de que as palavras codificam objetivamente os conceitos aos quais elas correspondem. Podemos supor então que Gandavo ou Barros tinha lido uma tradução para o latim de *Crátilo*, de Platão<sup>47</sup>. Como um cavalheiro do Renascimento, é quase certo que Gandavo tenha lido *Da invenção*, de Cícero, cujo prólogo relata, em termos fortemente apofáticos, a evolução dos homens primitivos da selvageria (cf. *ferus*) à vida religiosa e cívica pelo crescimento mutuamente reforçador da *ratio* (“razão”) e da *oratio* (“a arte da retórica”). Os homens primitivos tornaram-se civilizados mediante o treinamento no raciocínio e na eloquência por um sábio anônimo<sup>48</sup>:

*Pois houve um tempo em que os homens vagavam livremente pelos campos como animais... Eles não estavam orientados pela razão (ratione animi), mas confiavam principalmente na força física; ainda não havia nenhum sistema ordenado de adoração religiosa nem de obrigações sociais ... nem tinham eles aprendido as vantagens de um código legal equitativo (CÍCERO, Da invenção, I.ii. 1-2)<sup>49</sup>*

Dossiê

Cícero está reiterando seu mentor, o estoico Posidônio, e em última instância as teorias platônicas da ascensão do homem à civilização a partir do θηριώδης βίος<sup>50</sup>. As teorias filosóficas podem, por sua vez, ter devido muito aos Cíclopes sem lei de Homero, com a notável diferença de que essas criaturas falavam um grego épico impecável! Os índios brasileiros são, portanto, comparáveis aos estoicos primitivos antes da invenção da eloquência por um grande sábio; como os primitivos desarticulados, antissociais e sem lei de Cícero, os Tupinambá se assemelham mais a bestas brutas.

46 Breve discussão em Gera (2003, p. 193).

47 Tanto quanto eu sei, os estudiosos não levantaram a possibilidade de Gandavo ou Barros terem um dívida para com o *Crátilo*.

48 Breve discussão em Beckman (1993, p. 6).

49 Tr. Loeb (1949).

50 Assim também Schwameis (2014, p. 33-34).

A mensagem de Gandavo, embora não seja afirmada, é clara: os colonizadores devem, no devido momento, impor aos residentes da *Via Negativa* a linguagem, a verdadeira fé, a lei e o governo do rei de Portugal.



## BIBLIOGRAFIA

ALCIDES, S. F. L. e R.: Gandavo e o ABC da colonização. *FCRB Escritos*, n. 3, 2009, p. 9-53.

BAKKER, E. J. *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BECKMAN, D. S.. *The Wild man: Images of liminality. Prolegomena to a study of Gilgamesh and Montaigne's 'Des Cannibales'*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1993 (tese de doutorado).

BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: L'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.

CRAPANZANO, V. 'Hermes' dilemma: The masking of subversion I ethnographic descrição'. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E.. *Writing culture - The poetics and politics of ethnography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 51-76.

DAVIES, M.. Description by negation: History of a thought-pattern in ancient accounts of blissful life. *Prometheus*, n. 13, 1987, p. 265-284.

\_\_\_\_\_. "Ere the world began to be". Description by negation in cosmogonic literature. *Prometheus*, n. 14, 1988, p. 15-24.

DEL PRIORE, M. M. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (Séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

GANDAVO de Magalhães, P. de. *Historia da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa, 1576.

GARLAND, R.. *The eye of the beholder - Deformity and disability in the Graeco-Roman world*. Londres: Bristol Classical Press, 2010.

GATZ, B. *Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967.

GEERTZ, C. *Works and lives: The anthropologist as author*. California: Stanford University Press, 1988.

GERA, D. L. *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GIESECKE, A. L. *The epic city, Urbanism, utopia, and the garden in ancient Greece and Rome*. Cambridge, MA & Washington, DC: Harvard University Press, 2007.

HUNTER, R. *Theocritus, A selection: Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 11 and 13*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



- LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**. Paris, 1557 (1972).
- LESTRINGANT, F. **O canibal: grandeza e decadência**. Tradução de M. L. Murray del Priore, Brasília: UnB, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Ch (1973). **Tristes tropiques**; trad. ingl.; muitas edições; orig. Paris, 1955.
- MAUDUIT, C.. **La sauvagerie dans la poésie grecque, d'Homère à Eschyle**. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- MÜLLER, K. E.. **Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung**. Wiesbaden, 1972.
- PETROPOULOS, I. (no prelo). **Residents of the Via Negativa: Homero's Cyclopes and other monsters**.
- SCHWAMEIS, Ch. **Die Praefatio von Ciceros De Inventione: Ein Kommentar**. Dietikon (Schweitz), 2014.
- SKINNER, J. E. **The invention of Greek ethnography**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VERDENIUS, W.J. **A commentary on Hesiod Works and Days**, vv. 1-382, Leiden, 1985.
- WEST, M. L. **Hesiod, Works and Days, Edited with Prolegomena and commentary**. Oxford: Oxford University Press, 1978.



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).*

Dossiê

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 βαοθόνων (*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.

# TELÉMACO Y LA EXPERIENCIA HUMANA: TOMAR LA PALABRA EN EL NOMBRE DEL PADRE. UNA LECTURA POLÍTICA DEL INI- CIO DE ODISEA



María Cecilia Colombani<sup>1</sup>

## I. PRIMERA PARTE

### *Las marcas de la duplicidad estructural*

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las transformaciones subjetivas que se operan en Telémaco en el canto I de *Odisea*. El trabajo se moverá en una dimensión claramente antropológica tratando de relevar cómo se va modificando las marcas subjetivas del joven a partir de la intervención de la diosa Atenea en el canto I.

La primera marca antropológica que vamos a rastrear es la distancia estructural que separa a hombres y dioses, más allá de la presencia puntual de Telémaco en el relato. Tal como afirma Louis Gernet, más allá de los múltiples zarandeos que ha sufrido el concepto de antropología, puede decirse que constituye la representación del ser humano en el plano religioso del mundo, sobre todo en lo referente a la distancia que separa a los mortales de los Inmortales (GERNET, 1981, p. 12). Esa distancia es siempre de carácter ontológico porque lo que está en juego es el ser mismo de ambas realidades, distanciadas fundamentalmente por la presencia de la muerte en el plano de los *anthropoi*. Ese límite es la más cabal marca antropológica y la más nítida distancia del plano áltero que la divinidad representa en su estructura ontológica. Es desde esa disimetría que los dioses “realizan” y disponen la traza existencial de los mortales; son los verdaderos agentes del rumbo que esas vidas toman. Ellos han dispuesto el destino de Ulises: “Vino al cabo, al rodar de los años, aquel en que habían decretado los dioses que el héroe volviese a sus casas en las tierras de Ítaca” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 16-17). Los

Dossier

<sup>1</sup> Profesora Titular de Problemas Filosóficos e Antropología Filosófica da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades da Universidad de Morón e Profesora Titular de História da Filosofia Antiga e Problemas Especiais de Filosofia Antiga na Facultad de Humanidades da Universidad Nacional de Mar del Plata.



dioses decretan con el valor absoluto del verbo *kraino*, llevar a cabo, realizar y esa decisión es, como sabemos, irrevocable. Es en este juego de saber-poder donde se distingue la disimetría ontológica y estatutaria; los dioses conocen y disponen inexorablemente el rumbo de los mortales. Es en este marco donde se tensan los vínculos entre “ambas razas o mundos” como los denomina Gernet, a punto tal que, “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 32-34). La referencia de Atenea y el posterior recuerdo de la acción de Egisto, violentando el destino al casarse con la mujer de Agamenón, muerto por Orestes para vengar el nombre de su padre, dan cuenta de la incompreensión humana del respeto de esos dos mundos.

Asimismo es siempre por la mediación y por la voluntad de un dios que se puede modificar la traza humana. El retorno de Ulises depende en buena medida de la protección de Atenea, quien se dirige a su padre rogando por el héroe: “pero a mí el corazón se me parte pensando en Ulises, infeliz, que hace tanto padece de miles trabajos, alejado de todos los suyos y preso en la isla que circundan las olas allá en la mitad del océano” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 48-50). El dolor parece ser la pieza que mueve el tablero. Atenea sufre por Ulises y ese sentimiento la lleva a enfrentar al propio Zeus, a quien vuelve a dirigirse en estos términos: “¿No conmueven, Olimpio, tu pecho tales cosas?” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 59-60). Como veremos, también será el dolor que la pena de Telémaco le produce a la diosa lo que la lleva a actuar en conformidad.

En la misma línea, el inicio del canto es la marca inaugural que pone al hombre en contacto con los dioses en el marco de una relación disimétrica. Sin el concurso de las Musas el canto no es posible; los hombres no pueden ni saben sostener la palabra cantada. Homero y Hesíodo dan cuenta de esa dependencia que hace del poeta un servidor de las diosas (COLOMBANI, 2005b): “Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío, tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya, conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 1-3). Son siempre las Musas las que ostentan el primer conocimiento, la primera forma de saber articulada en relación de poder. Por ellas el hombre sabe y puede cantar lo que ellas le dan a conocer: “Principio da a contar donde quieras, ¡oh diosa nacida de Zeus! (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 9-10).

La segunda marca que indica la disimetría estatutaria es la temprana presencia de Atenea en el relato. La diosa, que ya se ha dirigido a su Padre provocando, incluso, la reunión de los dioses en asamblea para tomar la decisión



del retorno de Ulises, se acerca a Telémaco en actitud protectora y su presencia bajo la máscara de Mentos representa una bisagra dentro del relato y de lo que constituye el tópico que queremos indagar. En efecto, es la presencia de la diosa la que parece determinar el desplazamiento subjetivo que se produce en el joven hijo de Ulises y Penélope.

Este es, por otra parte, el verdadero proyecto de nuestro trabajo: acompañar las transformaciones que se operan en Telémaco, a partir de su presencia, transida por el dolor y la nostalgia por la ausencia de un Padre de quien no se tiene noticias, hasta la decidida actitud del joven que lentamente se hace cargo de una situación difícil y compleja; actitud impensable en los primeros versos pero que, de la mano de la diosa-forastero, se encamina hacia un *topos* inédito. El presente trabajo recortará el enfrentamiento de Telémaco con su propia identidad y la ausencia del padre, a partir de un juego de desconocimientos

Aquella distancia entre hombres y dioses a la que aludiéramos inicialmente se ve trastocada o transformada por la voluntad de la divinidad. Tal parece ser el caso de Atenea que abandona el Olimpo y desciende bajo la máscara de Mentos. Para ello los dioses han determinado el retorno y la activa presencia de Atenea, quien devuelve su rostro estratégico. Una Atenea estratega anuncia su plan es los siguientes términos: “Yo misma iré en tanto a las tierras de Ítaca; allí de su hijo en el pecho pondré diligencia y valor por que llame en el ágora a junta a los dánaos crinados y en ella haga frente a los muchos galanes que matan sin duelo sus ovejas y bueyes rollizos de pasos de ruda” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 1-3).

El poder de Atenea se plasma en estrategia, respetando las marcas del poder que es pura táctica y obedece a un modelo batallador<sup>2</sup>. Mas el poder no queda circunscrito a la unívoca posesión de la diosa; su intención es que Telémaco asuma su poder, se haga cargo del poder que su condición de hijo le confiere, contrarrestando el dominio que los galanes ostentan desde su progresivo avance sobre el palacio. Hay un proyecto nítido de Atenea, lograr que Telémaco crezca en poder y en saber; crezca por sus decisiones y crezca su poder, en una empresa que podríamos llamar de “empowerment”.

El palacio la espera en su calidad de forastero y las marcas de la debida hospitalidad no se hacen esperar. El descenso al convulsionado palacio de Ítaca es la primera marca de una aproximación que mueve las piezas del caleidos-

2 Foucault, M. En su período genealógico, el poder ocupa el centro de las reflexiones; se trata de una preocupación basada fundamentalmente en los modelos de funcionamiento del poder, desde un modelo restrictivo de sesgo negativo, a un poder productor, de sesgo positivo.



copio que hombres y dioses juegan en su disimetría ontológica: “De un gran salto dejando las cumbres olímpicas posóse en la tierra itaquea, de frente a las puertas de Ulises y al umbral de su casa, empuñando la lanza broncea y en la figura de Mentos, señor de los Tafios” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 102-105). Este es el segundo gesto, aparecer como un extranjero; en efecto, los dioses suelen no aparecer como tales frente a los mortales. La máscara es precisamente el pasaporte a una relación factible. Dejar de ser en apariencia un dios para devenir, también en apariencia, un mortal. Juego de simulacros que ponen la pareja ser-no ser o ser-parecer en clave problemática. Atenea es Atenea pero también es Mentos para poder aparecer ante Telémaco y marcar el rumbo del relato. Se opera una duplicidad estructural y la divinidad se vuelve bifronte: una cara divina y otra mortal. “Un gran salto” es la imagen perfecta para comprender lo que sucede. La diosa desciende y con ello rompe de algún modo la distancia natural que separa los *topoi*, salta ontológicamente para convertirse en un par. No hay meramente un cambio de espacialidad al abandonar las mansiones olímpicas y llegar a Ítaca; el cambio de espacialidad es también mutación ontológica ya que la calidad misma del ser de Atena “parece” transformarse. Delicias y capacidades divinas que sólo pueden captarse a partir del *topos* divino.

### *Las marcas de la hospitalidad*

El plan está en marcha y la Atena estratega no escatima herramientas. La primera imagen de Telémaco marca su estado de ánimo: “se hallaba recostado entre aquellos galanes pensando en su alma y soñando entre sí con el héroe su padre, si acaso pareciese de pronto y sembrase espanto entre ellos, recobrar su honor y rigiera de nuevo su casa” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 113-118). Telémaco sufre, sueña y piensa. No hay marcas de acción sobre la circunstancia ni sobre los otros en esta primera aparición, estática y hasta cierto punto, pasiva. Telémaco está vuelto sobre sí. Reforzamos la imagen a partir de lo que constituirá el despliegue dramático que el joven efectuará a partir de su contacto con Mentos.

La presencia de Mentos, señor de los Tafios en Ítaca, inaugura un primer puente tendido hacia el otro, despertando el rol de anfitrión en el joven Telémaco. Tal como ocurre cuando llega un forastero, aquel que representa la figura referente de la casa brinda al recién llegado las marcas de la hospitalidad. La ausencia de Odiseo ubica a Telémaco en la función de hospitalidad que marca la generosidad del anfitrión. Frente a la *hybris* habitual y característica de los galanes que invaden con descaro un palacio que les es ajeno, el joven Telémaco juega su rol adulto y mesurado dando muestras de conocer la lección de civilidad: acoger a quien llega a la propia casa: “Forastero, salud, bien tratado serás,



pero antes de explicar a qué vienes habrás de saciar tu apetito” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 123-124). Se acaba de producir el primer “entre” (BUBER, 1974, p. 7 e ss.) entre Telémaco y Mentos y con ello el punto de partida de una estrategia que transformará la vida del joven y del palacio a partir de la acción política que Telémaco desplegará, inscrita en la noción de resistencia<sup>3</sup>.

Mentos es atendido con la cortesía que marca el ritual de la hospitalidad. Una vez más la comida compartida, ofrecida como un don, es el pasaporte a una convivialidad que permite la emergencia del *logos* compartido. Telémaco desconoce la verdadera identidad del forastero pero poco importa el dato a la hora de dar inicio al ritual aludido. La presencia del recién llegado es el *kairós* para construir ese “entre” que posibilita el mutuo contacto: “él, tomando una silla se puso a su lado bien lejos de los otros, no diese a su huésped enojo el tumulto y le agriase el manjar si quedaba entre aquellos procaces y también por poder preguntarle del padre en ausencia” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 132-135). Los otros son los verdaderos otros, aquellos que tensionan con su actitud, estilo y comportamiento los familiares gestos de lo mismo. La presencia de los galanes tensiona antropológicamente las marcas de la Mismidad y de la Otredad en la escena cultural (GARRETA, 1999, p. 11).

Los signos de hospitalidad refuerzan la inclusión en el territorio de lo mismo, dando cuenta de un “entre” compartido, de una misma pertenencia a un “universo personal”<sup>4</sup> que aún en prácticas de reconocimiento, generando el espacio cultural que, como un tejido, alberga de la intemperie, cobija de la desnudez antropológica, la que Telémaco siente a partir de su dolor y la del forastero en su llegada a tierras otras<sup>5</sup>.

Es el *kairós* de la hospitalidad: “Una sierva a este punto llegó con un jarro de oro, en sus manos el agua vertió sobre fuente de plata y le puso delante una mesa pulida; la honrada despensera, trayéndole el pan, colocólo a su lado y otros muchos manjares sirvió que en reserva tenía. Asomó el trinchador, bien en alto sus platos de carne de distintas especies, y puso unas copas de oro que el heraldo una vez y otra vez les llenaba de vino” (HOMERO,

3 Ver cit.3. El concepto de Resistencia debe ser entendido a la luz del concepto de poder como un par complementario.

4 Pensamos en la bibliografía clásica de la Antropología Filosófica para esta afirmación. Tanto Max Scheler como Ernst Cassirer, Martin Buber o Emanuel Mounier, por nombrar sólo algunos autores clásicos de la disciplina, aluden a esta posibilidad humana de instituir un universo personal; se trate de un planteo espiritualista o de una abordaje materialista, el hombre parece estar transido por un plus que lo territorializa en un cierto espacio ontológico, traducido, precisamente, en la capacidad de gestar un *kósmos* humano.

5 Ver cita 7.



*Odisea*, I, vv. 136-143). Verdadera lección antropológica donde la mesa marca las pautas del *topos* común.

El joven efectúa las preguntas habituales de reconocimiento en gesto hospitalario e instituyente del espacio existencial compartido, al tiempo que señala con marcada intención la radical heterogeneidad antropológica de la presencia de los galanes en el palacio: “Pero, ¡ea!, tú dime y explica esto otro. ¿Quién eres? ¿De qué gente? ¿Cuál es tu ciudad? ¿Quiénes fueron tus padres? ¿En qué barco has llegado hasta aquí? ¿Cómo fue que sus hombres te trajeron a Ítaca? ¿En dónde decíanse nacidos?” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 169-173). El interrogatorio da cuenta de una inscripción antropológica común; son las preguntas primeras, fundantes de una relación que se inaugura a partir de una misma pertenencia cultural: la tierra los padres, los contactos, los recorridos, el rumbo, el mapa existencial por donde circula la vida, la propia y la ajena. Telémaco no sabe y quiere saber.

### *Las marcas del conocimiento*

*“verdad es que Ulises no ha muerto en la tierra, antes bien, está preso con vida en el ancho océano”* (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 186-187).

Mentes se presenta ante Telémaco, anunciando su intención de explicárselo todo fielmente (179) e invita al joven a expresar su identidad. Esta invitación es un gesto de suma importancia ya que es el dolor, articulado en la identidad, esa marca humana demasiada humana<sup>6</sup> que permite poner el *logos* en el punto común entre ambos y diagramar el campo antropológico que los reúna como pares, más allá de la verdadera identidad de Mentes, el señor de los Tafios, que, como sabemos, permanece desconocida para Telémaco.

La escena se juega bajo el signo del desconocimiento. Hay una tensión entre saber y no saber que territorializa a los hombres y a la diosa en *topoi* diferenciados de saber. El no saber acompaña a los distintos actores. Telémaco no sabe la suerte corrida por su querido Padre; tampoco sabe de dónde viene ni a qué linaje pertenece el forastero; los galanes no saben quién ha llegado al

6 Foucault, M. (1979). En la conferencia “Nietzsche, la historia, la genealogía” el autor aborda la tensión *Ursprung-Erfindung*, origen-emergencia, recorriendo la letra nietzscheana. Se plantea la dimensión de la emergencia del acontecimiento a partir de las fuerzas que lo posibilitan por sobre la imagen estática del origen, a-histórico y no contaminado con los avatares de la historia. Foucault está buceando en la genealogía nietzscheana un nuevo modo de pensar el acontecimiento en el marco de las condiciones posibilitantes, que son siempre de carácter histórico-deviniente y no substancial. Es en este marco teórico donde cobra espesura la idea de lo humano sin más, sin recurrencia a trasfondo metafísico alguno.



palacio. Sólo el forastero sabe, como saben los dioses en un saber que supera la ignorancia de los mortales. Mentos-Atenea sí sabe y desde el horizonte que ese saber habilita, invita a Telémaco a conocer la verdad: “Yo no obstante te voy a anunciar todo aquello que inspiran a mi mente los dioses y pienso tendrás cumplimiento aun sin ser adivino ni experto en presagios: no es mucho lo que ya separado estará de su patria querida, aunque lleguen a atarle con férrea cadena, que él piensa y medita el regreso, pues siempre fue ducho en ardidés” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 200-205).

No saber y dolor. Estos son los elementos que ponen en marcha las transformaciones subjetivas del joven. El dolor del hijo por el desconocimiento del destino del padre es la mediación para lograr el vínculo entre ambos. El dolor es, además, el incentivo para desear conocer. La ausencia de conocimiento coincide con la ausencia del padre. Quizás sean demasiadas ausencias para permanecer pasivo.

El deseo de saber impele a la acción. Sin deseo no hay acción y Telémaco se encamina a la gesta del reconocimiento, propio y del de su padre: “De él nacido me dice mi madre, mas yo por mí mismo no lo puedo saber: ¿qué mortal reconoce su sangre? Bien quisiera ser hijo de un padre feliz al que hallara la vejez disfrutando en mitad de sus propias haciendas, mas mi padre es el más desdichado de todos los hombres: de ese tal según cuentan nació, ya que tú me preguntas” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 215-220). No sin dolor. No sin el crecimiento que ello implica como actitud existencial. El deseo de saber surge de la conciencia de no saber, del reconocimiento de la propia ignorancia. Telémaco ignora su verdadera identidad, así como el destino de su padre y quizás sea esa ignorancia el germen del cambio que se opera en él, así como las marcas de un crecimiento que descolocará a los actores del palacio.

Por supuesto que nada de esto sería posible sin mediar la acción indirecta de Atenea o, paradójicamente, la acción directa de Mentos. Aludimos a una acción indirecta ya que la diosa no ha aparecido en su verdadera dimensión ontológica; la mediación se opera bajo el signo de Mentos y su acción sobre Telémaco; son estas marcas las que ponen en juego, a su vez, las marcas de la transformación que lentamente comienza a operarse en el joven hijo de Odiseo. Por lo pronto, la angustia de inquirir sobre su identidad, lo cual no es poco a la hora de iniciar un proceso de transformación donde la clave es la relación saber-poder como núcleo de subjetivación. A mayor conocimiento de sí, mayor poder sobre uno mismo.

Quizás sea esta apropiación la clave del “empowerment” que pasaremos a relevar.



*Es de ver cuánta falta te hace ese Ulises ausente que a estos hombres osados pusiera las manos encima* (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 233-234).

Telémaco conoce perfectamente la causa de su pesar. Si hasta este punto hemos jugado con la tensión conocimiento-desconocimiento y el joven parecía desconocer núcleos existenciales vigorosos, ahora podemos afirmar que conoce las causas de su aficción: la suerte corrida por su padre y la que corre su querida madre: “y los otros que en Ítaca abrupta detentan el mando con mi madre pretenden casar y disipan mi hacienda. Ella, en tanto ni puede negarse a una boda que odia ni al abuso dar fin y ellos comen, devoran mi casa y muy pronto también me tendrán devorado a mí” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 247-251). Los versos son fuertes y están cargados de una enorme angustia. El relato da cuenta de una actitud predatoria y usurpadora por parte de los intrusos, a quienes ya hemos ubicado en el *topos* de la Otredad, y, sobre todo, de un temor concreto por la propia vida. Estamos frente a una situación límite. El filósofo Karl Jaspers alude a cuatro orígenes de la filosofía, siendo uno de ellos las situaciones límites como aquellas circunstancias de las cuales el hombre no puede alejarse ni evadir<sup>7</sup>. Ahora bien, estos orígenes tienen la particularidad de constituir incentivos para el pensamiento y la reflexión; de allí su condición de “origen” a diferencia de lo que sería un comienzo. El temor a la propia muerte es el origen de un intento de reflexión por parte del joven, angustiado también por la sistemática destrucción del palacio y la infelicidad de sus madres. Situaciones extremas que lo ponen en el plano de la reflexión y de la acción como veremos a lo largo de este apartado.

Una situación límite constituye entonces una bisagra subjetivante, un impulso existencial que contribuye a la constitución de uno mismo como sujeto responsable. Es, una vez más Mentos quien invita a la gesta resistencial. El forastero se encarga de discriminar los planos y las posibilidades respectivas de decisión y de acción pero enfatiza la responsabilidad que le cabe a Telémaco en la empresa de convertirse en un hombre: “Ello todo, no obstante, en las haldas está de los dioses, que haya o no de volver al hogar y cumplir la venganza en sus propios palacios; tú, en cambio, forzoso es que pienses en el modo de echar de esta casa a esas gentes” (HOMERO, *Odisea*, I,

7 Jaspers, K. (1981). De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *páthos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto. Al tiempo que da cuenta de esa perplejidad por lo que es y hay, da marcas de la propia ignorancia del sujeto frente a tamaña inconmensurabilidad.



v v. 267-270). Las cartas están echadas y el plan continúa su traza original. La estrategia divina ha llegado a tierra itaquea a convertir a Telémaco en un hombre que busca su destino, hilvanado al de su propio padre. La identidad de ambos está intrínsecamente ligada, no sólo por las líneas del linaje, sino por el territorio existencial donde se inscriben sus vidas respectivas; el dolor es el núcleo de parentesco y es en nombre de ese dolor que se gesta lentamente la resistencia como espacio de poder.

El camino de la resistencia implica ejercer el poder allí donde otros parecen haberlo usurpado. Se trata de recuperar para la casa real un poder que en su eterno juego de circulación ha ido a parar en manos ajenas. Atenea, la estrategia perfecta, sabe que el primer paso consiste en expulsar a quienes se han adueñado de una situación que debe tener otro dueño. Expulsar a esos hombres es el primer gesto de recuperación del poder y la primera decisión de Telémaco en materia política en tanto productora de transformaciones.

Deshacerse de los galanes es apropiarse de un espacio de poder que lo constituye como adulto. Mentos lo insta a tomar la palabra, o cual equivale a tomar el poder. Tal como sostiene Michel Foucault por poca cosa que parezca el discurso es aquello de lo cual uno quiere apropiarse<sup>8</sup>. Ocurre que no se trata meramente de una cuestión lingüística sino de una posesión que implica modos de instalación en los juegos de poder. Muy rápidamente el discurso entabla vínculos indisociables con el deseo y con el poder. Telémaco debe tomar la palabra y para ello debe desearlo: "Veamos, tus sentidos aviva y se graben en ti mis palabras: llama a junta mañana en la plaza a los nobles aqueos y ante todos explícas el asunto; que sean deidades tus testigos y ordena a esos mozos marchar a sus casas" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 270-274). Llevar el asunto a la asamblea es una forma de compartirlo con la comunidad de pares. La asamblea constituye el espacio político por excelencia y lo que a ella se lleva es el asunto común, aquello que de alguna manera importa a todos. Tal es el valor que Marcel Detienne le confiere a la palabra *diálogos* (DETIENNE, 1986). La sugerencia de Mentos de reunir la asamblea parece inscribirse en la necesidad de que el asunto de Telémaco se convierta de algún modo, en el asunto de todos. Expulsar a los galanes es la prioridad y ello debe ser anunciado en el marco de la ritualidad que la asamblea impone. Tomar la palabra en la asamblea es complementario de la acción de expulsar a los galanes y ello se inscribe en el acto maduro de tomar el poder. La mediación de la palabra, bajo la protección y tutela de los dioses como testigos, es el

8 Foucault, M. En *El orden del discurso* Michel Foucault sostiene que toda configuración epocal articula una cierta relación entre discurso y poder, al tiempo que el discurso obedece a una cierta arquitectura, de reglas específicas de producción, distribución y circulación de los discursos.

acto emblemático de ocupar un espacio de poder, articulado en gesto resistencial. Telémaco decide y actúa en consonancia.



El plan exige otras acciones, otras decisiones que en un punto vinculan a Telémaco con su propio padre en una especie de doblete existencial. También Telémaco inicia un viaje, un *nostos*, un retorno a sus raíces; la búsqueda del padre ausente es su propia búsqueda identitaria; el retorno a sus orígenes es el viaje hacia una subjetividad que sufre por el desconocimiento del destino del señor de la casa. Ir en busca de ello es, de algún modo, salir al cruce del propio retorno del padre. Peregrinos existenciales que no cesan de buscar su punto de sosiego. Nómades que abren a su paso el universo antropológico de retornar a sus orígenes. Es necesario partir como fue necesario para Ulises partir de Troya tras la caída: “ve y coge la nave mejor y con veinte remeros sal e intenta saber de tu padre perdido hace tanto, ya te venga a informar algún hombre, a escuches la fama que venida de Zeus esparce su voz por el mundo” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 280-284). Crecer implica viajar, no geográficamente, sino existencialmente. La geografía a recorrer es interior, no exterior. La presencia del padre implica escuchar su nombre, su fama, la gloria que lo identifica y lo hace presente. No hay presencia sin nombre; no hay vida sin la fama que el boca a boca immortaliza. Telémaco debe partir a escuchar ese nombre que es su propio nombre como hijo de Ulises. Escucharlo es reconocerse en gesto adulto. Saberse hijo de un padre que ha abandonado hace mucho tiempo la tierra segura. Viajar existencialmente es estar disponible a la novedad: Nada es seguro cuando el hombre emprende ese viaje al interior de su identidad.

### *El largo regreso al padre*

*Forastero has hablado en verdad con afecto entrañable, como un padre a un hijo; no habré de olvidar tus palabras* (HOMERO, *Odisea*, I, v. 306)

Atenea, la perfecta estratega, avanza bajo el ropaje de Mentés en la traza del diagrama existencial; planea con arte fantástico la ruta antropológica más ardua: “marcha a Pilo primero e inquires de Néstor divino; desde Pilo ve a Esparta y pregúntale allí Menelao, que el postrero volvió de los dánaos vestido de bronce; y, si nuevas te dan de que vive y regresa tu padre, por muy grande que sea tu aflicción persevera hasta un año, mas, si sabes que ha muerto y no cuenta en los vivos, retorna sin mayor dilación a la patria querida y levanta en su honor un gran túmulo, ofrécele fúnebres dones, cuanto bien te parezca, y entrega tu madre a otro esposo” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 284-292). El viaje enfrenta a Telémaco nuevamente con la idea de la muerte como situación límite: la posible muerte de su padre.



De confirmar la muerte, el joven deberá enfrenta nuevos desafíos que corroborarán su estatuto de hombre del palacio. Atrás habrá quedado el joven Telémaco apesadumbrado por el dolor del desconocimiento. Será la hora de decisiones fuertes, erigir un túmulo para su padre y entregar a su madre en casamiento, según las pautas del dispositivo matrimonial de la casa homérica (LEDUC, 1992, p. 271). Las decisiones y las acciones consecuentes corroboran el desplazamiento subjetivo de Telémaco: es él quien tomará las riendas de una casa que ha perdido a su figura fuerte. Serán acciones que, por otra parte, terminarán de ubicarlo en lugar de poder que se está construyendo bajo la tutela de Mentés, el perfecto estratega.

El modelo de ejercicio del poder que se despliega implica luchas que posibilitan la movilidad del mismo. Los galanes, a su manera, usurpan un espacio de poder que debe ser conjurado, tal como hemos anticipado. La expulsión de los varones es un episodio dentro del modelo de la batalla perpetua que la consolidación, siempre móvil del poder, implica en su dinámica<sup>9</sup>.

El plan estratégico vuelve a enfrentar a Telémaco con la posibilidad de la muerte, tema recurrente que sigue flotando en la escena: la propia muerte en manos de los voraces galanes, la muerte del padre y ahora la muerte de los intrusos: “Una vez que lo hagas y acabes aquello que digo te pondrás a pensar con la mente y el alma en el modo de matar a esos hombres aquí en tu palacio, ya sea con engaños, ya en lucha a la luz, pues en nada te cuadra que te muestres aún niño; eres ya muy mayor para ello” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 293-297). La devolución del forastero no sólo implica la invitación a un acto extremo, sino a la devolución del nuevo estatuto subjetivo de Telémaco. El desplazamiento lo ha puesto de cara con las decisiones más extremas como afrontar la responsabilidad de la muerte del enemigo. Sólo desde una fuerte consolidación del poder sobre sí y sobre los otros se puede vislumbrar un acto de semejante envergadura política. Es por ello que Mentés afirma que nada queda de aquel niño que un día encontrara en el palacio sumergido en el dolor y la procacidad de quienes parecían ostentar el burdo dominio de la casa real.

El destino de Telémaco se juega en el mismo destino de Orestes, quien vengara el nombre del padre dando muerte Egisto y agigantara con ese acto de poder su propio nombre: “Tú, querido, también pues te veo tan alto y gallardo, ten valor y que alaben tus hechos los hombres futuros” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 301-302). Conocemos las reglas de la lógica aristocrática (DETIENNE, 1986). La verdadera identidad y el verdadero conocimiento

<sup>9</sup> Ver cita 3.



son una construcción colectiva y tendida hacia el futuro; los hombres que de boca en boca mantienen el alto el rumor de la fama, son los co-artífices de un reconocimiento que supera la espacialidad y la temporalidad del instante.

Creer en el poder y en el estatuto que ciertas decisiones e instalaciones otorgan es aspirar a ingresar en ese dispositivo de reconocimiento social que hace de la lógica aristocrática el círculo de pertenencia de los *aristoi*.

Es hora de partir. El forastero ha intervenido suficientemente y ha trazado la ruta a continuar. Es hora de retornar pero las pautas y las cartas están echadas. Ha tenido sobre Telémaco una acción política extraordinaria: su presencia ha movilizadado la estructura subjetiva del joven y ha causado las transformaciones esperadas. Esa es la acción política; actuar sobre los sujetos, arrojando nuevos modos de subjetivación, nuevas maneras en que los sujetos se hacen cargo de sí mismos: "tú sigue vigilándolo todo y atiende a cumplir mis consejos" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 304-305).

### *Las marcas del poder*

#### **Las palabras a Penélope como signo de autoridad**

*Dejéle en el alma fortaleza y valor y un recuerdo más vivo que antes de su padre querido* (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 320-322).

Dossier

El plan fue anunciado, las indicaciones dadas y ya es hora de acompañar las transformaciones y los deslizamientos de Telémaco hacia otras y nuevas instalaciones subjetivas. El enfrentamiento a su madre es la primera muestra de ello.

Un aedo antas las desventuras de los dánaos de Ilión. Un canto que lastima a Penélope, seguramente por el recuerdo de su amado esposo. Es ella misma la que pide a Femio interrumpir el canto por el dolor que le provoca, ya que, como ella misma afirma: "royéndome va el corazón en el pecho, pues ni mí como en nadir se ceba un dolor sin olvido" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 341-342). Dolor perpetuo por la perpetua ausencia del ser querido; dolor reconocido por Telémaco porque fue y es su mismo dolor por la ausencia eterna de un padre cuya recuerdo cala muy hondo. Pero las marcas son otras y Telémaco reacciona ante esa expresión de dolor, mostrando un nuevo modelo de instalación. El dolor de su madre es el *kairos* para mostrarse desde otro *topos*: "¿Por qué, oh madre, le impides al hábil aedo que trate de agradar como su genio le inspire? La culpa no la tiene el cantor, sino Zeus, que reparte sus dones y los da a cada cual de los hombres según su talante" (HOMERO,



**Odisea**, I, vv. 346-349). Telémaco conoce la marca antropológica inaugural: los dioses son los verdaderos artífices de la suerte de los mortales, no un simple cantor, a quien nada hay que reprocharle. Si el canto se vuelve insoportable, el destino de su madre es retornar a su sala y firmemente se lo hace saber, despertando el asombro de Penélope que lo desconoce en su palabra firme y autoritaria: “mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder de la casa” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 355-359). Fantástica resolución de una transformación que empieza a emerger. Telémaco es el hombre de la palabra autoritaria. La palabra que evoca el *logos* del padre de familia, como evoca Detienne, a propósito de la palabra sensata que caracteriza a Nereo, el anciano del mar (DETIENNE, 1986). Palabra de quien ostenta la firmeza que le dona su autoridad sensata. De niño a señor de la situación, Telémaco está dando pruebas de un deslizamiento marcado por los signos del poder; poder sobre sí y sobre los demás; por eso detenta “el poder de la casa” y desde allí distribuye los espacios y las funciones. Por eso el espacio de su madre es el que le corresponde a la mujer según las pautas de la casa homérica y por eso sus propias pautas son las que le corresponden al varón de esa misma casa homérica: hablar, hacer uso de la palabra como herramienta de poder. Palabra que instala en el juego político de indicar el rol de cada cual. Tejer y hablar. He allí la tensión en los juegos de poder y en los *topoi* que los actores ocupan al interior del *oikos* que parece ir ganando en autoridad legítima frente a la usurpación cometida. El gesto de Telémaco no pasa inadvertido: “Admirada la madre tornóse y marchó a su aposento con el recio discurso del hijo grabado en el alma” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 360-362).

### Las palabras a los galanes como signo de la resistencia

Ni una palabra más. Ni una concesión más. Ha llegado la hora de encarar a quienes poseen un pseudo-poder. Es el *kairós* de un giro decisivo en la estructura política del palacio. Es la hora sublime del plan trazado por el forastero y la ocasión de percibir la contundencia de la transformación subjetiva que venimos relevando: “Pretendientes que con esa insolente altivez asediáis a mi madre, del banquete gocemos en paz y que tal griterío cese al punto, que es dulce escuchar a un cantor como éste, semejante su voz a las mismas deidades, Mañana, con la luz de la aurora, saldremos al ágora todos y bien claro os diré cuanto tengo en el ánimo” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 367-373). El joven hijo de Odiseo ha puesto en claro cuál es su nuevo papel. Tomar



la palabra en el ágora es la muestra de una autoridad que se lleva al punto común, que se coloca es *tó méson*, en el espacio que ocupan los asuntos que atañen al grupo. De allí la convocatoria. El día siguiente marcará la definitiva posición de Telémaco frente a los pretendientes ya que deberán dejar las salas que con altivez ocupan. La posición clara del joven implica el reproche por la actitud predatoria que los caracteriza: “no obstante, si pensáis que es mejor y más grato seguir devorando la fortuna de un solo varón sin gastar de lo propio devoradla, mas yo he de clamar a los dioses eternos por si Zeus me concede el castigo de tales desmanes y algún día en mi mismo palacio moriré sin venganza” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 375-380). La imagen y la advertencia son contundentes. La representación de la muerte retorna ahora como posibilidad y es anunciada sin mediación alguna. Ya ha estado presente en el relato de distintas maneras pero ha llegado el *kairós* de traer su evocación con la firmeza de quien detenta el poder de efectuar una advertencia de ese registro ante quienes constituyen una amenaza para la tranquilidad del palacio. Telémaco no duda en imponer su palabra como signo de un *empowerment* progresivo y definitivo, que sólo puede ser captado a partir del largo sufrimiento padecido. Las muestras del desplazamiento que venimos relevando no dejan de admirar a los galanes: “Tal les dijo Telémaco y ellos, mordiendo sus labios, se admiraban del nuevo valor que mostraba al hablarles” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 381-382). Quizás sea el mismo asombro de Penélope tras las palabras pronunciadas. El esto discursivo de Telémaco genera el asombro de quien deja de reconocer al hombre que era familiar; la extrañeza obedece al *pathos* del no reconocimiento identitario del otro a partir de su transformación subjetiva. Telémaco ha dejado de ser el joven familiar a la mirada y la consideración de los galanes para devenir un “otro”, una forma de extraño existencial a partir de la posesión del poder que, por supuesto, debilita otros poderes en el marco de la funcionalidad estratégica que le conocemos como nota dominante. Hay, pues, un rasgo que, en este momento de la circunstancia, emparenta a los pretendientes y a Penélope: el desconcierto frente a la emergencia de una autoridad firme pero juvenil en un *tópos* que parecía carecer de ella ante la ausencia del señor de las tierras.

Apenas un gesto de resistencia en las palabras de Antínoo: “De seguro, Telémaco, inspiran los dioses palabras tan ufanas y te hacen hablar con tamaño osadía, mas que el hijo de Crono no quiera otorgarte en la tierra itaqueña que bañan los mares el reino paterno” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 384-387). Antínoo sabe que la fuerza de Telémaco está inspirada por los dioses,



tal como sabe Telémaco que la posible posesión del reino será puro favor del Crónida: “Aunque a mal me lo lleves, Antínoo, tendré que decirte que, si Zeus me lo da, tomaré de buen grado ese reino. ¿O es que piensas tal vez que reinar es la gran desventura de los hombres? No es así, bien de cierto, que el rey por de pronto tiene bien abastada su casa y sin par su honra” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 389-393). Telémaco no sólo reivindica la posesión de lo que le pertenece sino que además reivindica la acción política de la cual viene dando notables muestras. Reinar, mandar, ejercer el poder y la autoridad sobre los demás es el desafío que el joven está dispuesto a asumir. Recuperando la idea foucaultiana que ha guiado algunas de nuestras reflexiones, uno desea adueñarse del discurso porque, a su vez, desea adueñarse del poder que el mismo expresa en una maridaje estructural. Desear la palabra como lo ha hecho el joven trae de suyo afrontar los riesgos del poder como aquello que también se desea.

Querer gobernar en el nombre del padre es el deseo del joven, sin olvidar la presencia del verdadero artífice del reino; la posesión del poder implica el acto de reconocimiento del poder del padre, más allá de su ausencia. Crecer constituye el acto responsable de asumir lo que a uno le pertenece sin olvidar jamás el origen de tal posesión: “yo seré soberano en mi casa, mandando en los siervos que ganó mi padre para mí en los combates Ulises divino” (HOMERO, *Odisea*, I, v. v. 397-398). El modelo es siempre agonístico. Telémaco lucha por recuperar lo que su padre ha ganado en la lucha; la lógica aristocrática se juega siempre en el marco de la batalla perpetua.

Ardua jornada. Suelen ser duros los días en los que se expresan transformaciones subjetivas de peso. Palabras, resistencias, sentimientos diversos, marchas, contramarchas, acciones, reacciones, elementos todos constitutivos de un dispositivo que el viejo forastero, ya reconocido secretamente por Telémaco como la diosa Atenea, ha diagrama con exquisita precisión. La mañana será también ardua y el viaje aguarda surcando el mar.

Es hora de un merecido descanso: “Allá el lecho buscó revolviendo en su mente mil cosas” (HOMERO, *Odisea*, I, v. 427), mientras él en la noche, cubierto e finas azaleas, meditando el viaje quedó de que Atenea le hablara” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 443-444).

Quizás sólo resta esperar la noche y con la luz del día ya veremos lo que acontece.



“*La Aurora temprana de dedos de rosa*” (HOMERO, *Odisea*, II, v. 1): *el nuevo kairós*

La mañana ha llegado y con ella la definitiva consolidación de un modelo de ejercicio del poder que se articula en un *lógos* que da cuenta de la autoridad.

Es necesario reunir a los varones en la plaza porque es ese el epicentro de la actividad política. Es el espacio político por excelencia. Entendemos lo político como aquello que da cuenta del ejercicio del poder, de los juegos que se dan entre los distintos actores que pueden y saben con su discurso tensar las relaciones de poder. Esa ritualidad política, de la cual dará muestras extraordinarias la Grecia clásica, encuentra en la reunión de los dánaos crinados un antecedente notable, quienes, “sin tardanza se fueron juntando” (HOMERO, *Odisea*, II, v. 7). El primer signo de poder que detenta Telémaco es su misma aparición. Las marcas regias se dejan ver en una presencia que no pasa inadvertida: “Un divino esplendor por el cuerpo por el cuerpo vertióle Atenea, admirábanse todos al verle, cedióle paso los ancianos y vino a ocupar el sitio de su padre” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 12-14). Volvemos a recuperar el concepto e asombro desde una vertiente filosófica; los dánaos admiran al joven en el usual uso del término pero, a nuestro criterio, hay una especie de admiración o maravilla en términos de desconocimiento, tal como ha dado cuenta Jaspers y nosotros hemos referido en apartados anteriores. No conocer esa figura que de joven inexperto y padeciente ha pasado a ocupar el sitio del padre con todas las marcas que representan un espacio de poder.

La convocatoria implica la reunión de la asamblea que marca el espacio material y mental de la práctica institucional. No se trata de una mera reunión azarosa, sino de una circunstancia que obedece a pautas precisas de organización que la convierten en el *kairós* de una ritualización política propia de la configuración histórico-mental que estamos relevando. Reunir la asamblea y tomar el cetro para pronunciar la palabra son los gestos que convierten al momento en una circunstancia de vida colectiva: “Tal decíales y el hijo gozó del elogio; sintió ganas de hablar y no pudo seguir en su asiento; levantóse en mitad de la plaza y al unto un heraldo, el prudente Pisénor, le puso en las manos el cetro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 35-38). He aquí las pautas de la práctica institucional: sentir deseos de hablar, abandonar el lugar privado para ocupar el *mésos* como lugar simbólico del centro, hablar a la asamblea desde ese *tópos* emblemático y tomar el cetro como símbolo de la autoridad. Pasar al



*méson* implica que aquello que se va a pronunciar es un asunto que importa a todos: por eso se abandona el lugar privado, espacio de las cuestiones que atañen a no solo, para acceder a un espacio público de plena visibilidad para el grupo de guerreros. No obstante, en este caso puntual se produce un matiz interesante que complejiza las pautas estándares de la práctica: Telémaco va a hablar de una aficción propia pero que roza a todos cuantos están escuchando.

La ritualidad se pone en marcha por el deseo de Telémaco de hablar. Tal como analizamos precedentemente, uno desea adueñarse del discurso y desde ese deseo toma la palabra como bisagra subjetivante: “Nada sé de negocio común que traer con vosotros, es mi propia aficción quien me mueve, dos males a un tiempo es mi hogar han caído. No sólo perdí a mi buen padre, que según la piedad de su mando lo fue también vuestro, mas hay una cosa peor que destrozada mi casa totalmente bien pronto y habrá de acabar con mi hacienda: asediada a disgusto mi madre se ve por los hijos de los hombres más nobles de aquí” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 44-51). Estas son las dos aficciones que aquejan al joven y desea compartirlas como efecto político. La casa y la madre, eventualmente convertida en esposa. Los galanes se encuentran bajo el signo de la transgresión. Prueba de ello es que no acuden al padre de Penélope, Icario, a cumplir con las pautas que el dispositivo matrimonial exige tienen una actitud predatoria para con la casa.

Ahora bien, ¿cuál es el escenario mental en el que se inscriben la casa y la esposa en el universo homérico? Dónde radica la aficción de Telémaco. Proponemos un breve atajo para dar cuenta de ambos tópicos.

### *Las sociedades estructuradas en “casas discretas”. El matrimonio como marca de identidad cultural*

*Iliada* y *Odisea* plantean un tipo de sociedad estructurada en “casas discretas” que no se entrecruzan y mantienen un dispositivo de unifiliación.

Homero nunca dice qué es la casa; más vale, lo que devuelve es una suerte de inventario de elementos solidarios y afines a ella: la esposa, los hijos, la parcela de tierra, *cleros*, el techo elevado de la casa, su hogar central circular, *eschara*, las riquezas que se ponen en movimiento, *próbata*-ganado, y las riquezas que se poseen en reserva, *ktemata*, los víveres y los objetos de valor, *keimelia*. Se trata de “inventario” instituyente del propio concepto; no es meramente la enumeración de elementos, sino aquello que permite acceder al concepto mismo.

De esta manera, la estructura en casa es un concepto simbólico elabo-



rado a partir de cuatro elementos instituyentes, de cuatro “signos concretos”: en primer lugar, la casa; en segundo lugar, su contenido, esto es, las *cosas poseídas*; en tercer lugar, la parcela de tierra y por último, el ganado. Son estos signos concretos los nombran la casa como concepto, de algún modo, intangible conceptualmente. Tal como sostiene Leduc, “Cada uno de estos signos es a la vez una riqueza completamente material y, para decirlo con palabras de G Durand, la ‘epifanía de un misterio’, en este caso, el misterio de la inserción de los hombres en la sociedad global” (LEDUC, 1992, p. 277).

La casa homérica es, por lo tanto, un objeto simbólico, y es, sobre todo, una cosa concreta, la habitación, la habitación “bien construida”; en realidad, la casa es el conjunto de elementos “bien construidos”: el techo elevado, con una viga maestra, que parece ser el significado primitivo de *oikos*; es este techo “bien construido” el que cubre la *eschara*, el hogar central, circular y matricio, donde cada mañana se pone en marcha el ciclo de la casa, encendiendo el fuego, que baña con su luz la reunión de los que se sientan a su alrededor. Se trata de aquello “bien construido” que cobija la ritualidad de poner en circulación la diaria cosmicidad que la propia casa guarda y reproduce. Estamos en presencia de una ensambladura de cosas “bien construidas”, de un encastre que constituye un “todo” que envuelve las partes, una “misteriosa epifanía,” que no es otra que la del grupo de la reproducción instituida. El valor del fuego es de un simbolismo radical: “El fuego, que flamea en medio de la casa “con un agradable olor a cedro y tuya”, baña con su luz bienhechora a los comensales sentados en torno a él, Y bien, en esta ensambladura de ‘cosas bien construidas’, o, para citar a Aristóteles, en ese ‘todo’ que envuelve a las ‘partes’, el pensamiento social ve la ‘misteriosa epifanía’ de un grupo humano que no tiene nada de natural: el grupo de la reproducción instituida” (LEDUC, 1992, p. 277). El escenario constituye el espacio de una comunidad que se instituye como tal, de un grupo que se instala como perteneciente a un *holon*, a una totalidad que los envuelve, al tiempo que posibilita su institución como grupo.

La autora trabaja acertadamente el valor del hogar-fuego y su lugar central, tanto en la narrativa homérica, como en la configuración simbólica de la casa: allí se dirige el padre a presentar a su hijo legítimo, luego de cinco días de haber nacido; en ese lugar va a darle un nombre, a colocarlo en posición vertical y, así, con estos actos ritualizados, convertirlo en una parte de la casa, esto es, en una parte constitutiva del “todo”; de esa totalidad que envuelve a las partes. Tal como afirma Leduc, “tener un nombre equivale a haber sido reconocido por el padre y por la *casa*, a pertenecer al grupo de quienes tienen un padre, un nombre y una *casa*, es decir, al grupo de los residentes libres” (LEDUC, 1992, p. 278).



Proponemos una lectura política que nos parece acertada, en la medida en que el gesto ritualizado, que pone en juego distintos actores y elementos simbólicos, determina la pertenencia o no a una cierta estructura social. No se trata meramente de una práctica doméstica de alto valor simbólico, sino el eje de delimitación de distintos *topoi* sociales, de distintos espacios-categorías, territorios-estatutos, que ese hijo, esa casa, ese padre, esa esposa ostentarán en el concierto general de la sociedad. Como contrapartida, “en las sociedades homéricas, los no libres -los *dmoés*- no tienen nombre, ni padre, ni casa. Son designados por su lugar de origen y alojados por su amo” (LEDUC, 1992, p. 278). Los elementos y las informaciones no son anecdóticas; por el contrario, a nuestro parecer, están determinando los juegos de poder que, a partir de ciertos elementos y prácticas simbólicas, se dan al interior de una determinada configuración epocal que, como anticipamos, dialoga con el mito, tejiendo ese tapiz siempre abierto y renovado entre mito y sociedad.

Retornemos al valor del fuego. Asimismo, es ese el lugar simbólico al cual va a acurrarse la desposada el día de la boda. La casa.-fuego se convierte así en un eje nodular de ritualización simbólica, Los grandes acontecimientos instituyentes de la vida familiar pasan por ese espacio; espacio instituyente de la vida del grupo. El padre, la esposa y los hijos guardan isomórficamente una relación simbólica con ese fuego central. “El padre, que lleva el mismo nombre de la casa, es, como ella, un todo y mantiene unidos los elementos del grupo reproductor” (LEDUC, 1992, p. 278). Parece darse un cierto isomorfismo padre-casa en su estatuto de todo-*holon*. El padre resulta ser un doblete de la casa, en tanto elemento cohesionante de las partes que integran el todo. Estamos en presencia de una estructura que puede ser leída desde las reglas de funcionamiento del poder del padre. El padre-casa, la casa-padre constituye el nodo de un tipo de poder que se ejerce desde el valor simbólico que los elementos presentes en el dispositivo instituyen.

Si la casa es el símbolo de la pertenencia al grupo residencial, la posesión de la tierra es la que articula la jerarquía. De este modo, la condición social de las casas está ligada a su acceso a la tierra y este acceso es el eje de la organización jerárquica. La casa y la tierra son riquezas que determinan la condición social. La casa y la tierra son bienes indefectibles y a exclusiva disposición de sus titulares. Nuevamente, más allá del valor simbólico de la tierra, la lectura que cabe es una lectura política, porque el tipo de tierra que se posee determina un cierto estatuto de poder, que, a su vez, determina, la accesibilidad a prácticas sociales que se juegan en el marco de una lectura política, como el acceso a las deliberaciones de las asambleas. Así, “Los hombres de casas arraigadas en la tierra nutricia participan en las comidas comunes y se



reúnen para empresas colectivas. Entonces constituyen el *laos*, la colectividad de los guerreros, que se sienta en el ágora para escuchar al rey y a los consejeros y se levanta al llamado de su grito de guerra” (LEDUC, 1992, p. 278). Nítida consecuencia política a partir del modelo de inscripción territorial. Ahora la posesión de la tierra parece estar asociada a la posesión de la palabra como derecho de los hombres del *laos*. La inscripción política, en el marco de los juegos políticos que la sociedad homérica propone y despliega, parece estar en estrecha conexión con la posesión de la tierra. Tierra y palabra. Tierra y poder parecen ser las nuevas asociaciones simbólicas que el dispositivo pone en juego.

Definitivamente, “*Casa y tierra* son riquezas que determinan la condición social. Por tanto, ocupan un lugar específico en la clasificación. Pertenecen a la categoría de cosas inmóviles y situadas más allá del campo de la adquisición y de la posesión” (LEDUC, 1992, p. 279).

Las riquezas que las casas ponen en circulación, el ganado, por ejemplo, son las que se acrecientan o, al menos, son pasible de ser acrecentadas, y constituyen los elementos posibles de reciprocidad, instituyendo las reglas mismas de la reciprocidad, al tiempo que determinan el rango en el seno de la condición social.

En este análisis de las riquezas que pueden ser pasible de entrega, los *rebaños* parecen tener un doble destino: el matrimonio y el sacrificio; dato no menor esta segunda dimensión, ya que la muerte ritual de los rebaños abre el *topos* sacrificial que comparten hombres y dioses; luego, la carne es compartida por los hombres al celebrarse el banquete, espacio antropológico por excelencia, donde cada uno tiene su parte, sellando, con ese reparto equitativo, su amistad. Estamos en presencia de un valor simbólico de notable jerarquía: los rebaños parecen ser el elemento que pone en juego manifestaciones antropológicas de extremada importancia. Reciprocidad, *philia*, intercambiabilidad, camaradería, elementos no menores que van constituyendo el pasaje hacia la institución de la *polis*. Tal es precisamente el nodo de lectura de Marcel Detienne: ver en qué medida la palabra diálogo, entendida como esquema mental y como palabra bisagra, es la que anticipa y posibilita con su ritualidad el advenimiento de la *polis* como hecho decisivo (COLOMBANI, 2005a).

Desde otro lugar, bovinos y ovinos van y vienen porque son los encargados de seducir a la casa de la novia. Es en este contexto donde Leduc retoma la expresión de Lévi Strauss, “la casa homérica es siempre dos en uno”, ya que está fundada sobre el matrimonio legítimo y reproduce matrimonios legítimos como forma de perpetuarse (LEDUC, 1992, p. 279). En otros términos el



sistema funciona de modo tal que garantiza la reproducción de lo Mismo y, al hacerlo, garantiza la continuidad y la conservación del dispositivo que instituye lo social.

Por tal motivo, no hay casa sin una esposa que haya sido obtenida según las reglas específicas. Las reglas son claras y, al ser cumplidas, la mujer que dará los hijos legítimos tiene un estatuto particular reconocido frente a las otras mujeres, en tanto parte de la casa. La mujer puede ser dada con tierra, riqueza de la que se dispone pero que no se posee, o bien, puede ser dada con objetos de valor, riqueza sobre la que se ejerce posesión, *ktesis*, y se tiene a la mano. Así, según la riqueza con la que es dada, la mujer ocupa distintos lugares al interior de la casa.

Este es el universo mental en el que se inscriben las dos aficciones de Telémano. El relato del dolor por la casa da cuenta de la fractura del modelo descrito y del temor por el quiebre del patrimonio que la conservación de la casa como una unidad implica: “Entretanto la casa me ocupan un día tras de otro, nos degüellan los bueyes, ovejas y cabras lozanas, al banquete se dan y se beben el vino espumoso sin medida y sin cuenta; consúmese todo, pues falta en mi casa un varón como Ulises capaz de echar una tal maldición” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 55-60).

La ira y el desagrado de Telémaco no se hacen esperar en la asamblea reunida. Recordemos la intención: devolver el disgusto que los usurpadores le provocan, al tiempo que efectúa una peculiar revelación en torno a su propia percepción: “yo no puedo a mi edad, pero luego ¿seguirá mi desgracia? ¿Jamás llegaré a hacerme fuerte? En verdad si tuviera poder defenderme sabría, que sus hechos son ya intolerables y es grande la afrenta que muere mi hogar” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 60-64). Los versos son interesantes a fin de problematizar el tópico que venimos relevando. Si bien, a nuestro criterio, Telémaco está sufriendo un proceso de transformación subjetiva que lo aleja de su ser niño, la percepción que él mismo devuelve de su propia subjetividad es la de una situación aún endeble políticamente. Estos versos se presentan, a nuestro entender, como un punto de retorno a un sentimiento de fragilidad y vulnerabilidad anterior a las muestras del “empowerment” que viene construyendo. Más allá de la complejidad de la percepción que de sí tenga y tengamos, lo cierto es que la capacidad de demostrar la ira es determinante: “¡Indignáos como yo de este ultraje y llenaos de rubor por los pueblos vecinos! ¡La ira de los dioses temed, que ellos pueden torcer vuestra suerte en su odio a las obras perversas! (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 64-67).



*El tejido sin fin de la dama. La fidelidad como marca de la identidad de Penélope*

Telémaco no deja de reprocharles el dolor que le causan con sus acciones; su ira es un sentimiento muy fuerte, que lo lleva a una acción que enmudece a los hombres de la asamblea: “Así dijo irritado y al suelo tirando su cetro prorrumpió en fuerte llanto; tomó la piedad a las gentes y en silencio quedó la asamblea no osando ninguno dar respuesta a Telémaco en ella con agrias palabras” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 80-83). El joven parece haber quebrado a los hombres a partir de la exhibición de un sentimiento de dolor inigualable. Sólo Antínoo osó una respuesta, ubicando su dolor en la actitud de su madre y no en la conducta de los galanes. La obstinada actitud de Penélope, “la mujer sin igual en astucias” (v. 88), es quien desata la verdadera situación de dolor al no tomar un esposo entre los pretendientes. Incluso, Antínoo denuncia la actitud de la dama, a quien presenta como una verdadera estratega, no sólo por el emblemático ardid del tejido, sino por una cierta ambigüedad que caracteriza su actitud y dilata la situación al infinito. Sin duda, “ninguna el ingenio mostró que Penélope muestra en sus trazas; con todo una cosa de cierto ha olvidado, que tu hacienda y tus bienes irán consumiéndose mientras ella siga en aquel pensamiento que le han puesto ahora en el alma los dioses” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 121-125). La afirmación de Antínoo nos reubica en el dispositivo matrimonial griego para comprender la relación entre el matrimonio y la acumulación de riquezas.

Proponemos, pues, el segundo atajo anunciado oportunamente para referirnos ahora a la situación matrimonial y ver cómo Penélope representa un modelo de esposa que explica el paradigma matrimonial de las sociedades homéricas, no sólo en relación a su unión con Ulises, sino a la eventual disposición de los galanes de acercarse a la casa de Icaro según las reglas del dispositivo matrimonial. Tal como sostiene Eurímaco, hijo de Pólipo: “Por mi parte, a Telémaco quiero exhortar ante todos a que obligue a su madre a volver a la casa paterna: hay aquí quien aspira a la boda y apresta los dones que se deben a un padre entregar por la hija querida” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 194-197).



*Dame oídos, ¡oh diosa!, que ayer, visitando mi casa, me mandaste cruzar en mi nave el océano brumoso por saber del regreso al hogar de mi padre en ausencia tanto ha* (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 263-265).

Volvamos a la trama del canto. Telémaco insiste en retener a su madre en el palacio, más allá de las pretensiones de los galanes o del potencial empobrecimiento de su casa, cuyos riesgos analizamos precedentemente. Su posición frente a Antínoo es contundente y firme: “Ni por pienso, ¡oh Antínoo!, he de echar de mis casas a aquella que la vida me dio y la crianza” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 131-132).

La resolución de mantener en el hogar a su madre habilita la actitud que, una vez más, sostiene el joven como obstinada posición: invitar a los galanes de retirarse del palacio: “Si os sentís en el fondo del alma irritados por ello, de una vez mis estancias dejad, procuraos otras mesas y comed de lo vuestro invitándoos por turno” (HOMERO, *Odisea*, II, vv.138-140).

Quizás hayan sido éstas las últimas palabras hacia los galanes referidas a su actitud y a la crítica situación del palacio y de su madre. Ha llegado la hora de partir y de dejar atrás la vida que tanta ira y dolor despierta en el joven. Telémaco no olvida, sólo suspende la consideración de la situación para saber de su padre porque cabe que allí está la clave de alguna transformación posible en las actuales condiciones de vida tanto de la casa, como de su madre.

El viaje en un viaje de múltiples aristas y ésta es una de ellas. Si algo ha de modificar las actuales condiciones de existencia de todos los actores que juegan el drama en Ítaca, eso será el conocimiento definitivo de la suerte corrida por el padre hoy ausente.

Así le responde Telémaco a Eurímaco: “Oye, Eurímaco, oíd los conspicuos galanes presentes, no más ruego os haré, ni siquiera mención de estas cosas. Las conocen los dioses, las saben también los argivos: sólo os pido una nave ligera con doce remeros que me abran camino en el mar por un lado y por otro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 211-213). El joven les hace saber sus planes de llegar a Pilo y a Laconia en busca de las tan ansiadas noticias para definitivamente tomar las medidas del caso si Ulises ha muerto: “volveré sin tardanza a la patria querida, una tumba seráalzada en su honor, toda ella de fúnebres done cubriré como es justo y me madre tendrá nuevo esposo” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 221-223). Telémaco vuelve a hilvanar la ecuación que nos ha acompañado como clave interpretativa: Saber es poder. El



joven necesita saber para poder ejercer políticamente alguna transformación que cambie la estructura de la casa, lo cual implica su propio estatuto y el de su madre. La ausencia de Ulises ha generado una cierta forma de ausencia de poder que sólo el conocimiento puede superar. La actual incertidumbre es la peor aliada para lograr algún cambio que descomprima los distintos niveles comprometidos: su situación de hijo, la situación de su madre asediada, la *hybris* reinante en el palacio a partir de la presencia predatoria de los galanes, la conservación material de la casa ante la amenaza del debilitamiento, el destino político de la casa y el alivio del dolor que todos esos elementos combinados causan en el joven. Sólo el conocimiento aliviará el dolor que el desconocimiento produce.

El viaje es entonces un viaje que existencialmente debe arrojar un cierto bienestar más allá de las noticias que se recaben; una especie de *pharmakon* que pueda sanar las heridas del desconocimiento; un remedio eficaz para plantarse ante las circunstancias definitivamente desde el lugar que la verdad permite en su matriz esclarecedora.

En el marco de los juegos de poder que se entablan entre los actores, la voz alzada de Mentor es interesante a la hora de captar el concepto de resistencia. Mentor, viejo amigo de Ulises, suspende también la mirada sobre los galanes, tal como lo ha hecho Telémaco al anunciar su partida, y se dirige a viva voz al pueblo para denunciar su pasividad, su falta de reacción y la ausencia de resistencia como gesto político: “quien me indigna es el resto del pueblo, pues todos estáis como mudos ahí sin alzar vuestra voz ni hacer frente a esos hombres ni, siendo los más, ponéis coto a los menos” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 239-241). El llamado a la acción política es contundente e, incluso apela a un argumento de carácter cuantitativo aludiendo al número de unos y otros. Unos pocos han trastornado con su acción el orden ante el silencio y la acción cómplice de la mayoría.

Quizás sea esta voz la que, junto con la de Telémaco, constituya el punto de ruptura con la situación dominante. De todos modos es hora de dejar paso a otro tipo de acción; los discursos cesan, la asamblea se disuelve, los galanes vuelven al palacio y sólo un acontecimiento rompe la mismidad de la circunstancia: la partida. El viaje opera como aquello que rompe la habitual familiaridad de la vida que el palacio ostenta desde la partida de su señor.

Sólo un acontecimiento político existencial romperá los límites de esa habitualidad estática. Un acontecimiento que operará como lo otro que fractura lo mismo. A la mismidad estructural de una casa que parece acostumbrada a las reglas de juego, Telémaco, inspirado por Atenea, la perfecta estratega,



opone el acontecimiento que rompe el esquema de funcionamiento y con ello mueve las piezas, arrojando una nueva figura al caleidoscopio. Eso es un acto político: generar la fractura del dispositivo estático para que se genere el intersticio de alguna transformación posible. El viaje opera como el punto de fuga, como el casillero vacío que permitirá mover las piezas en un orden nuevo, porque consigo arrojará el conocimiento de lo aún desconocido.

## CONCLUSIONES

### *Otra larga jornada que llega a su fin*

*Tal diciendo su mano arrancó de la mano de Antínoo con presteza (HOMERO, Odisseia, II, v. 321).*

Los hombres han dicho y han hecho lo que debían hacer y decir y ha llegado la hora de la ruptura definitiva que pone en marcha la empresa de Telémaco. Los distintos actores han jugado sus roles respectivos y las cartas han sido puestas en circulación. Telémaco han planteado su plan, los hombres de Ítaca se han expresado desde sus diferentes lugares y pretensiones. El plano humano ha devuelto su expresión y el canto culmina con la presencia de Atenea; en efecto, el comienzo del canto I y el final del segundo parecen constituir una estructura que se abre con la presencia de lo divino y se cierra con la misma presencia singular. Es como si el plano divino hiciera su emergencia para abrir y cerrar la secuencia dramática.

La diosa vuelve a aparecer y Telémaco siente su presencia en el momento fundamental de la trama; a punto de partir hacia la búsqueda de su padre, de su nombre, de su ausencia o de su presencia, la diosa retorna para reforzar con su presencia el plan que ella misma urdiera como una estrategia perfecta. Su obra está siendo consumada y el joven, a punto de cumplir su mandato: partir para retornar desde otro lugar.

Ambos retoman el diálogo interrumpido por la secuencia que se jugara en el plano humano; la conversación restaura la permeabilidad de los *topoi*, intersecta el plano divino y el ámbito humano en una diálogo que da cuenta de la intervención de los dioses sobre los hombres y de la dependencia de éstos frente a lo álder: “Dame oídos, ¡oh diosa!, que ayer, visitando mi casa, me mandaste cruzar en mi nave el océano brumoso por saber del regreso al hogar de mi padre en ausencia tanto ha: me lo van difriendo los hombres aqueos, pero aún más los galanes henchidos de mala soberbia” (HOMERO, *Odisea*,



II, vv. 262-266). Telémaco conoce perfectamente que sin el auxilio de Atenea la empresa resultará imposible. Ese es el conocimiento fundamental de los mortales; la mayor sabiduría humana consiste en reconocer la dependencia de la divinidad, Quizás ése sea el íntimo mensaje que más tarde el oráculo dejará oír a todos los hombres de sensata voluntad. El “conócete a ti mismo” es, en última instancia un llamado a reconocer el propio límite y saber que son los dioses aquellos que disponen la suerte de los mortales.

Atenea se acercó y, una vez más, le ofreció unas palabras de aliento y protección. Este gesto es de vital importancia antropológica: los dioses, cuando así lo disponen desde el arbitrio que caracteriza su estatuto, otorgan el sosiego que los mortales necesitan para enfrentar las situaciones límites, tal como las hemos descrito. Atenea retorna bajo el eco de Mentos y ratifica el valor de Telémaco para emprender su gesta, al tiempo que identifica ese valor con el propio valor del padre.

Es este, a nuestro criterio, un primer elemento de consideración a la hora de pensar las conclusiones de ambos cantos, ya que el joven encuentra a su padre en su propio valor. El coraje y la fuerza operan como modos de identificación primera entre padre e hijo, al tiempo que constituyen operadores de identidad compartida: “No serás desde ahora, Telémaco, vil ni insensato si ha calado en tu ánimo el noble valor de tu padre: tan perfecto varón era él en palabras y en hechos, y tu ruta no habrá de quedarse incumplida y sin logro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 270-273).

El segundo aspecto a considerar sobre el final del canto es la definitiva partición entre dos tipos de hombres, territorializados por la diosa en los *topoi* respectivos que a cada uno le corresponde a partir de sus cualidades. Telémaco representa un tipo de varón prudente, con caracteres semejantes a los de su padre, tal como analizáramos precedentemente, y los galanes aparecen incluidos en otro linaje, en otra estirpe de baja especie y por ello el joven debe seguir su empresa más allá de ellos: “Deja, pues, a esos hombres que sigan su plan y sus trazas, insensatos, que están por igual desprovistos de juicio y honradez: no perciben la muerte y el negro destino que ya encima les viene, pues todos caerán en un día” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 281-284). Los actores que juegan el drama en el palacio permiten la partición entre las categorías de varones que dibujan el mapa de lo Mismo y de lo Otro en materia moral, ya que lo que pareciera tensarse es la relación *hybris-sophrosyne*. Telémaco aparece como un joven prudente, ni vil ni insensato, ni necio ni cobarde, mientras los galanes constituyen el contra-modelo.



El tercer punto a relevar es la plena corroboración de lo que fuera nuestra hipótesis de trabajo: el desplazamiento de Telémaco de niño a joven adulto, capaz de llevar a cabo una empresa de envergadura. A las consideraciones analizadas en torno a las cualidades que acompañan al joven, podemos asociar las palabras de la diosa al referirse a las posibilidades de éxito: “Confía en que pronto acabados tendrás los trabajos que intentas” HOMERO, *Odisea*, II, vv. 280). “Pero tú lograrás y bien pronto ese viaje que anhelas” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 285).

Los tópicos anteriores quedan demostrados en el rechazo de Telémaco a la invitación de Antínoo de reunirse con los galanes a comer y beber. El rechazo del joven es, quizás, la prueba más nítida de la partición antropológica que se ha instituido en el interior de la casa de Ulises: “¿Cómo puedo, oh Antínoo, comer ni gozar con vosotros soportando callado y tranquilo tamaña arrogancia? ¿No es bastante, galanes, lo mucho y precioso que antaño de mis bienes cogisteis?” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 310-311). Nada tiene que hacer Telémaco con esos varones transidos por la *hybris*. Este reconocimiento que le permite elevar la voz y renunciar a permanecer callado es prueba suficiente de su crecimiento y madurez. Telémaco ha comprendido la lección primordial que territorializa a los hombres en los espacios ganados a partir de sus comportamientos. No hay nada que compartir con los galanes porque no hay elementos comunes que hablen de una misma pertenencia identitaria. La conducta de los galanes los aleja de las pautas culturales de los hombres de bien y Telémaco ha elegido otra ruta; no sólo la ruta que lo lleva al rastro de su padre, sino otra ruta existencial, marcada por su crecimiento: “Muy niño era yo en aquel tiempo, pero ahora, que soy ya mayor y que voy escuchando lo que dicen otros, el ánimo crece en mi pecho y he de hacer por echaros encima las parcas funestas desde Pilo si voy, o aquí, si me quedo en la isla” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 313-317). El palacio está lleno de burla humillante; los galanes insisten en su actitud predatoria y burlesca. El joven ha jugado su destino de intentar cumplir su anhelo, más allá del clima que se vive en su casa. Todo está dispuesto. Hombres y dioses se unen en una gesta común. Atenea no abandona a Telémaco y los hombres dispuestos, tampoco. Pilo espera; los rastros del padre, también. Las libaciones de rutina están preparadas. Ya no hay retorno a una edad otra; Telémaco ha crecido. En efecto, “Tal el barco en la noche y la aurora se abrió su camino” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 434).



- HOMERO. **Odisea**. Madrid: Gredos, 2000.
- BUBER, M. **Yo y tú**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- COLOMBANI, M. C. **Homero**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005 a.
- COLOMBANI, M.C. **Hesíodo**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005 b.
- DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.
- GARRETA, M, BELLELI, C. **La trama cultural. Textos de Antropología**. Buenos Aires: Caligraf, 1999.
- GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.
- FOUCAULT, M. **Las redes del poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1992c.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la historia, la genealogía. *In*: \_\_\_\_\_. **Microfísica del poder**. Barcelona: Ediciones La Piqueta, 1979.
- JASPERS, K. **La filosofía desde el punto de vista de la existencia**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981
- LEDUC, C. ¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C. *In*: DUBY, G., PERROT, M. **Historia de las Mujeres**, 1. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 1992.
- MOUNIER, E. **El Personalismo**. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.



Bruna Moraes da Silva<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

“A morte é um problema dos vivos” (ELIAS, 2001, p. 10). É assim que Norbert Elias, em sua obra *A solidão dos moribundos*, refere-se a esse fenômeno que vai muito além da destruição de um estado físico e biológico. Morrer, como sustenta Rodrigues, é acima de tudo um perigo sociológico (RODRIGUES, 1991, p.11), cabendo aos sobreviventes o desenvolvimento de estratégias que lidem com o aniquilamento que a morte provoca. Ainda assim, cada sociedade possui uma forma de representar esse momento, cercando-se de elementos simbólicos para caracterizá-lo, integrando-o tanto em seu universo mental quanto em suas práticas institucionais (VERNANT, 1988, p. 34).

Na Antiguidade grega isso não era diferente. Ainda que o fim da vida fosse compreendido como a *alteridade por excelência* (VERNANT, 1988, p. 34), procurava-se maneiras de se lidar com esse momento, sabendo que este *outro* deveria ser agregado ao corpo social. A notável preocupação com a morte, mesmo com as especificidades de cada período, notabiliza-se, sobretudo, pelo cuidado que os sobreviventes demonstravam em relação a seus mortos, seja através do lamento ou dos ritos fúnebres.

A literatura homérica é uma das documentações da Grécia Antiga que destaca para nós esse zelo, sendo através dela que “nossas mais antigas e completas imagens da morte grega são providas” (GARLAND, 1985, p.1). O *aedo*, que a todo tempo faz questão de enfatizar a superioridade dos deuses e a condição mortal dos homens – “que feito folhas viçam por/ um tempo, florescendo, nutridos de frutos, / mas, vida breve, logo perecem, exânimes” (HOMERO. *Iliada*, XXI, vv. 462-466) – foi responsável por amoadar em suas epopeias diferentes códigos de conduta ante o fim da vida que, devemos ressaltar, eram partilhados pelo grupo social que o ouvia: a aristocracia guerreira (SCODEL, 2004, p.45), uma classe fechada e com intensa consciência de seus privilégios, de seu domínio e de seus costumes (JAEGER, 2010, p. 42).

<sup>1</sup> Mestre em História Comparada e doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



As imagens dessa *pequena elite*, representada nas epopeias pelos heróis, pode ser vista “como um modelo destinado a explicar e justificar o tipo de estrutura social mantido pela aristocracia” (KRAUSZ, 2007, p. 45). Desse modo, o público do *aedo*, além de se deleitar com as narrativas acerca de sua genealogia, educava-se através de seus versos, que eram tidos como verdadeiros veículos educativos na sociedade grega, traçando “paradigmas de comportamento, padrões do que é e do que não é aceitável, e justificativas para modos específicos de organização social” (KRAUSZ, 2007, p. 20), fazendo parte da chamada *paideia*<sup>2</sup>.

Ante a morte, esses paradigmas de comportamento aparecem especialmente quando os guerreiros demonstram a honra e a coragem ao enfrentar esse momento, buscando a glória eterna entre seu povo através de seus atos e, inclusive, de uma *bela morte*<sup>3</sup>. Mas também, o canto de Homero lembrava à sociedade as atitudes que deveriam ser seguidas em relação ao morto, como o luto e a realização de um funeral digno, evidenciando-se como estes “são projetados para fornecer a qualquer pessoa que tenha perdido a vida o acesso a uma nova condição de existência social, para transformar a ausência do desaparecido em um estado positivo mais ou menos estável: o estatuto de morto” (VERNANT, 1989, p. 82).

À vista disso, tendo como *corpus* documental as epopeias de Homero e a temática da morte como objeto de pesquisa, propomos, no presente artigo, destacar o papel social do discurso proferido pelo *aedo* dentro da comunidade em que era cantado, evidenciando de que maneira o trato com a morte nele presente detém uma dimensão simbólica ao reforçar os códigos de condutas a serem seguidas em relação a esse momento, mas também ao demonstrar

2 Significando, literalmente, *educação de meninos*, perfazendo-se em um conceito muito amplo e complexo, *paideia* pode ser simplificado como um conjunto de atividades educacionais e culturais da sociedade grega, que possuía como objetivo a construção de um cidadão com *areté* (excelência, virtude), honra e coragem, através de atividades que levavam a harmonia entre o corpo e a mente. Apesar de ser um termo que aparece apenas no século V a.C., em uma tragédia de Ésquilo, como ressaltado por Jaeger (JAEGER, 2010, p. 335), suas práticas são muito anteriores, levando-nos a utilizar esse conceito para as epopeias de Homero que, inclusive, devemos deixar claro, não instruíram apenas os homens de seu tempo. No Período Clássico, por exemplo, as crianças aprendiam a ler com suas obras e chegavam a sabê-la de cor, mesmo com seus 14 mil versos - *Iliada* - e 12 mil versos - *Odisseia*, além de tocarem cítara recitando seus versos. Ademais, segundo Romilly, “foi encontrado, no Egito, o testemunho concreto de que ainda na época helenística Homero servia para exercícios escolares da escrita, de paráfrase, de transcrições em língua moderna ou de comentários” (ROMILLY, 2001, p. 111).

3 A *bela morte*, conceito muito debatido por Vernant (1978), consiste em morrer jovem em campo de batalha, como um homem valoroso, demonstrando toda virilidade, honra e coragem a fim de que a beleza juvenil do guerreiro fosse remorada e servisse de exemplo para gerações vindouras.



maneiras de como *não se agir*, isto é, transgressões a esses códigos, alteridades dentro de um mesmo seio social.

Isso porque, como destaca-nos Maria do Céu Fialho, devemos ter em mente que o *outro* não é apenas o bárbaro ou o estrangeiro, mas que “a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio — o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento” (FIALHO, 2010, p. 114).

Para Marc Augé, antropólogo que se dedicou à análise do conceito de alteridade, a identidade somente pode ser produzida pelo reconhecimento desse Outro (AUGÉ, 1998, p. 19 e 20), que pode ser: 1) o *Outro* exótico, que é definido a partir de um “nós” supostamente idêntico (nós franceses, europeus, ocidentais); 2) o *Outro* étnico ou cultural – visto em uma relação “nós e eles”, como é o caso dos gregos frente aos bárbaros; 3) o *Outro* social – que se define pela posição assumida dentro de um mesmo sistema (a mulher, a criança, o escravo, o transgressor) e o *Outro* íntimo, que está presente em todos os sistemas sociais, remetendo-se as múltiplas identidades neles existentes (AUGÉ, 2008, p. 22-23).

Ainda que não possamos constatar uma formação fechada nas obras homéricas do que posteriormente será compreendido como *sociedade helênica*, é inegável que a consolidação de uma identidade já possui seus gérmenes em suas epopeias, sendo estas criadas, como ressalta Maria do Céu Fialho, concomitantemente ao fenômeno da colonização e da expansão gregas, iniciadas a partir do século VIII a.C. (FIALHO, 2010, p.116)<sup>4</sup>.

Algumas tradições eram tidas como *universais* ou pan-helênicas nos versos homéricos, como a *xênia* (hospitalidade), o respeito aos mais velhos, o culto aos deuses e a realização de funerais, cerne desta pesquisa.

Do mesmo modo, ainda que não haja bárbaros em Homero, a alteridade pode ser vista em diversos momentos em suas obras, seja no contato com seres excepcionais, como os ciclopes e as sereias; nas relações de gênero; no contato com o inimigo; com a morte e com os mortos. Isto é, com os diversos *outros*

4 Apesar de todo debate acerca da datação obras *Iliada* e *Odisseia*, assim como a existência de um indivíduo Homero, localizamos a criação do *aedo*, assim como grande parte dos *homeristas*, no século VIII a.C. Isso porque, ainda que em suas epopeias seja narrada uma época anterior a que teria vivido – o período Palaciano (XVII – XII a.C.) – ele não deixa de imiscuir em suas obras questões do seu cotidiano, sendo visto diferentes costumes arcaicos fazendo parte da vida dos heróis mitológicos, como é o caso da incipiente *isêgoria* nas assembleias aqueias; a contestação dos reis, sendo seu poder alvo de disputas e discussão; a expansão para o mar e o contato com diferentes povos, conectando-se ao caráter proto-colonizador de Odiseu (MALKIN, 1998, p. 3).

existentes no cotidiano grego, reverberados nas *representações sociais*<sup>5</sup> concebidas pelo *aedo*.



Um dos exemplos mais evidentes de alteridade interna nas obras homéricas que destaca o que Augé denomina de *outro social*, é a do herói Aquiles. Transgressor de normas, conhecido desde o início da epopeia *Ilíada* como o herói da *hýbris*, ele desrespeita códigos helênicos, chegando a ser denominado pelo *aedo* de *ágrios anêr*, homem selvagem (HOMERO. *Ilíada*, XXI, v. 314). Duas dentre uma miríade de quebras de códigos de conduta realizada pelo Péliida dão-se exatamente em relação a momentos de morte, objeto de nossa pesquisa: a primeira delas ao realizar sacrifícios humanos em honra a seu amigo falecido Pátroclo, atitude não aceita em meio a sociedade grega; e a segunda ao empreender um descomedido ultraje ao corpo do príncipe troiano Heitor.

Não obstante, por ser um herói e, ainda mais, o maior dos aqueus, ele deve se redimir de suas faltas, realizando ações dignas de um *aristói*, o que será posto em pauta apenas no último Canto da *Ilíada*, como veremos, ao concordar em devolver seu inimigo morto ao rei Príamo.

De todo modo, a fim de analisarmos esse caráter paidêutico das obras homéricas ao levar aos seus ouvintes os códigos de conduta grego – ou a quebra desses – perante a morte, devemos investiga-las não apenas em sua *superfície linguística*, mas sim em sua *discursividade*, isto é, tendo em mente que o discurso é *contextualizado*, não se podendo atribuir um sentido a um enunciado fora de um contexto (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 171) e demonstrando como a linguagem pode ser vista como uma mediação entre o homem e a realidade social (ORLANDI, 2012, p. 16)<sup>6</sup>.

O discurso e as representações sociais presentes nas obras homéricas vão, assim, muito além de apenas narrar o fim da vida de grandes heróis e he-

5 Utilizamos como aparato teórico o conceito de *representação social*, analisado a partir das perspectivas de Denise Jodelet. Segundo a autora, as representações sociais devem ser entendidas como o estudo “dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história” (JODELET, 2001, p.10). As representações são, assim, as interpretações que os indivíduos ou grupos constroem sobre determinados objetos, podendo estes serem pessoas, coisas, ideias ou *fenômenos naturais*; reais, imaginários ou míticos. Dessa forma, esses sistemas de interpretação organizam e orientam nossas condutas, sendo tanto processo como produto dessa apropriação que os sujeitos fazem da realidade que os cercam, elaborando-a psicológica e socialmente. Ademais, devemos enfatizar que as representações sociais circulam nos discursos, sendo um fenômeno observável, podendo revelar diferentes elementos da sociedade como normas, crenças, valores e atitudes.

6 A metodologia da *Análise de discurso* proposta por Eni P. Orlandi põe em destaque não apenas a análise do discurso *per se*, mas dos processos e condições de produção do mesmo, pois “o analista de discurso relaciona a linguagem à sua exterioridade” (ORLANDI, 2012, p.16). Dessa maneira, o texto deve ser analisado em sua *discursividade*, tendo ciência da sua capacidade provocar efeitos de sentido entre os locutores (ORLANDI, 2012, p.21). *Dessuperficializando* o texto, objetiva-se analisar a materialidade linguística: o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias. Busca-se compreender, assim, o modo como o discurso que analisamos se textualiza, assim como a ideologia que ele constrói (ORLANDI, 2012, p. 65).



roínas. Analisando-as a partir de seu local de produção, entendendo-as como um fenômeno de comunicação social, elas se destacam como dispositivos capazes de organizar as condutas dos homens e expressar “aqueles (indivíduos ou grupos) que as forjam e dão uma definição específica ao objeto por elas representado” (JODELET, 2001, p. 21).

À vista disso, colocaremos em destaque não somente a análise de caso de Aquiles, mas igualmente o contexto funerário no qual esse herói se inseria, tanto na obra do qual se faz protagonista quanto no universo discursivo homérico, demonstrando que um exame dos ritos fúnebres presentes nos versos do *aedo* é capaz de revelar um certo número de constantes, isto é, de regras usualmente seguidas na relação entre os vivos e os mortos.

## **O CONTEXTO FUNERÁRIO HOMÉRICO E O PAPEL DOS VIVOS PERANTE A MORTE**

Diferentes sociedades, cada uma a sua maneira, apropriam-se da morte construindo-a no universo cognitivo dos indivíduos e grupos que as formam. Organizando-se como poder, essas sociedades constituem-se como um sistema de regras contra caos e a entropia que o fim da vida de um ente ou amigo querido pode causar em meio a elas, “contra o que a mutila, contra o que quebra o curso normal das coisas, contra o que ameaça sua coesão e solidariedade (RODRIGUES, 1991, p. 15). Organizam-se, sobretudo, para darem uma resposta social e afetiva aos falecidos, mas igualmente para não deixar que eles se apaguem de sua memória, pois “se os vivos conhecem seu nome, o morto continua um pouco vivo” (RODRIGUES, 1991, p. 12).

Assim sendo, saber lidar com a morte delinea-se através da institucionalização desse momento, ou seja, da definição de estratégias elaboradas pelos sobreviventes para lidarem com a dor da perda, cumprindo “a função de facilitar essa passagem para os vivos” (FLORENZANO, 1996, p. 64). Igualmente, as práticas funerárias, as maneiras de se lidar com o corpo do falecido, são parte de uma política que demarcam uma mudança de territorialidade, isto é, o fim da vida na terra e o início de um novo estatuto nesta.

Dessa maneira, além de uma manipulação física do morto, há uma manipulação metafórica, sendo a morte, assim como outros ritos da sociedade grega (casamento, nascimento), um fenômeno de transformação, de incorporação de um indivíduo em uma nova categoria social.

Homero, ante a necessidade de realizar essa institucionalização, explícita, como citado, diversas condutas a serem seguidas tanto por aqueles que estão na iminência de morrer quanto pelo grupo social do qual fazem parte,



que terá de lidar “contra e através do desaparecimento de seus membros”, construindo-se como um sistema de regras para tal (RODRIGUES, 1991, p. 11).

À vista disso, o discurso proferido pelo *aedo* perpassa uma verdadeira política em relação à morte ou, ainda mais, uma *ideologia funerária*, conceito que deve ser entendido como um sistema de representações no qual

*Todos os elementos significativos que, dentro das práticas como dentro dos discursos relativos à morte, referem-se às formas de organização social, às estruturas do grupo, traduzem as diferenças, os equilíbrios, as tensões em meio a uma comunidade, testemunham sobre sua dinâmica, sobre suas influências sofridas, sobre as mudanças operadas* (GNOLI; VERNANT, 1982, p. 5-6).

Destarte, analisar essa *ideologia funerária*, como destacam d’Agostino e Schnapp, não se trata apenas de “um fim em si mesmo, mas de um meio privilegiado de alcançar uma visão social da Antiguidade” (D’AGOSTINO, SCHNAPP, 1982, p. 20), verificando-se, acima de tudo, a construção de uma ação simbólica que é capaz de desvelar a estrutura social em que estão inseridos, seus valores e prerrogativas (MORRIS, 1992, p. 1), evidenciando temáticas como *status*, hierarquia social e conflitos ideológicos.

Investigar as epopeias em sua materialidade linguística, dando destaque ao *campo discursivo* conectado aos tratamentos devidos aos mortos, faz-nos assim revelar como as circunstâncias nas quais o poeta se inseria eram capazes de influenciar a maneira pela qual suas representações se constituíam. Os ritos fúnebres descritos por Homero podem ser compreendidos, desse modo, não como práticas em si mesmas, mas como *ritualizações*, isto é, como um conjunto de estratégias culturais específicas que, apesar de seguir certas prescrições, é singular e dinâmico, sendo capaz, inclusive, de contestar a ordem social, materializando-se nas performances poéticas e servindo como uma eficaz forma de comunicação simbólica (BELL, 2009, p. 74).

Dessuperficializando o discurso homérico, podemos verificar que apesar de sabermos que os rituais funerários descritos pelo *aedo* ganham proporções muitas vezes não vistas em outras documentações a respeito da temática na época em que compunha<sup>7</sup>, seria errôneo afirmar que eles não mantinham nenhuma relação com as prerrogativas dos grupos aristocráticos que o ouvia.

<sup>7</sup> Como destaca Sourvinou-Inwood, “Costumes funerários homéricos não tem correlativos em uma sociedade real; eles são um constructo, uma fusão de elementos que tinha se originado em diferentes períodos e lugares” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 108). Porém, segundo Garland, isso não invalida o fato de que muitas das práticas descritas pelo *aedo* existiam ainda na Idade Clássica e até mesmo Helenística. O autor cita, inclusive, que os epitáfios de períodos posteriores às epopeias continham muitas ideias presentes nos versos de Homero, demonstrando a influência de suas epopeias na sociedade (GARLAND, 1985, p. XI).



Como ressalta Marta Mega de Andrade, entre os séculos VIII a.C. – no qual localizamos Homero – e VI a.C., os ritos fúnebres e os monumentos criados em prol da memória do morto “estariam inseridos no contexto da celebração quase heroica de um indivíduo por seus méritos” (ANDRADE, 2003, p. 232), fato que pode ser sustentado pela afirmação de Morris, segundo a qual “heróis homéricos não foram, talvez, figuras ‘reais’, mas no século oitavo, o herói estava sendo criado como um ideal aristocrata” (MORRIS, 1989, p. 306).

Esse ideal, analisado nos rituais *post mortem*, relacionava-se, sobretudo, como a própria citação de Marta Mega Andrade nos suscita, à necessidade de um elogio póstumo voltado para *indivíduos*, marcado por monumentos fúnebres que, no Período Arcaico, eram celebrados a partir de seus antepassados “como uma figura arquetípica de significado humano atemporal” (HUMPHREYS, 1980, p. 104), conectando-se ao culto dos ancestrais e, até mesmo, aos cultos heroicos que, para muitos autores, teriam se iniciado no século VIII a.C. (ANTONACCIO, 1994).

Desse modo, os funerais não eram apenas um meio através do qual honrava-se os mortos, mas igualmente uma oportunidade pela qual os *kaloî kagathoî* demonstravam seu prestígio em meio à sociedade, destacando-se os indivíduos mais nobres e afirmando hierarquias.

Por não existirem regras que delimitassem as famílias aristocráticas a respeito da exibição desses rituais dedicados aos mortos, a demonstração do *status* social era vista especialmente na suntuosidade que eles comportam. Segundo Garland, “um funeral apresentava oportunidade inigualáveis para a ostentação da riqueza, solidariedade entre parentes e orgulho familiar” (GARLAND, 1985, p. 20).

Nas obras homéricas, especialmente na *Iliada*, o elogio dado é igualmente individual e marcado pela suntuosidade<sup>8</sup>. Apesar de vermos guerreiros anônimos cremados em piras coletivas (HOMERO. *Iliada*, VII, vv. 327-343)<sup>9</sup>, para os grandes heróis mortos em combate, do qual conhecemos seu prestígio

8 Na *Odisseia*, quando Atená se dirige a Telêmaco, solicitando que fosse em busca de seu pai, refere-nos a essas ricas exéquias dadas aos mortos: “Se ouvires que ele vive e que retorna a Ítaca, / Suporta a dura espera, mesmo se de um ano, / Mas se ouvires que já morreu, erige um túmulo / Tão logo chegues, ricas oferendas fúnebres, / MUITÍSSIMAS, concede (HOMERO. *Odisseia*, I, vv. 287-291 - grifos nossos).

9 Ainda que os guerreiros anônimos tenham sido cremados em uma única pira e a eles tenha sido erigido um único sepulcro, seus ossos deveriam ser devolvidos ao final da guerra às suas famílias, para que assim pudessem dar-lhes as honras completas, como a própria passagem supracitada destaca.



e/ou genealogia, como é o caso de Pátroclo, Heitor e Aquiles, eram evidenciadas as honrarias necessárias, ou seja, os cuidados com o corpo do morto, as oferendas, banquetes e jogos fúnebres, ritos essenciais em meio aos núcleos aristocráticos.

Inseridos na chamada *shame culture* (cultura da vergonha), na qual o *aidós*, o medo da desaprovação é “a mais potente força moral que o homem homérico conhece” (DODDS, 2002, p. 26), além da coragem diante da morte e dos inimigos ser uma das prerrogativas para que o herói não fosse vítima da *léthe*, do esquecimento, aos vivos era dada igualmente a responsabilidade dos cuidados do corpo do morto, assim como da ereção de uma estela que o dignificasse e mantivesse seu nome na memória social, apresentando-o como um exemplo para as gerações vindouras, inclusive as que ouviam o *aedo*. Como nos recorda Odisseu na obra em que protagoniza, “às honras fúnebres, / se somaria o *kléos*, renome entre os aqueus” (HOMERO. *Odisseia*, V, vv. 311-312).

Por conseguinte, dedicar-se ao estudo da morte na sociedade grega antiga vai muito além de investigar um evento *per se*. Os helenistas que se debruçaram sobre a pesquisa dos ritos funerários pelos quais o corpo do morto deveria ser submetido destacam como o fim da vida é demarcado culturalmente entre os gregos antigos como um processo, ou seja, por estágios que o compõe e o significam, que vão desde o momento do óbito até a inclusão do morto no reino do Hades (VELASCO, 1989, p. 20). Esses estágios, definidos pelos antropólogos como *de passagem*, conectam-se sobretudo as mudanças físico-biológicas que ocorrem nos seres humanos, rodeados de rituais e cerimônias próprias (FLORENZANO, 1996, p. 7)<sup>10</sup>.

Desse modo, dar essas honrarias aos mortos, seu *gêras thanónton*<sup>11</sup>, relacionava-se, nos poemas homéricos, sobretudo, ao fato da morte ser recompensada

10 Os ritos de passagem, como nos remete Nicole Belmont, são aqueles que acompanham as mudanças de lugar, estado, ocupação, posição social e idade (BELMONT, 1997, p. 16).

11 Entre os gregos antigos, o termo γέρας (*gêras*) se define como uma marca de honra, um privilégio, uma distinção recebida por outrem ou merecida por seus próprios méritos (BAILLY, 2000, p. 398), seja em vida ou após a morte. Na épica homérica, vemos, por exemplo, que a ira de Aquiles, o protagonista da *Iliada*, dá-se pelo fato de Agamêmnon ter-lhe tomado seu *gêras* de guerra, a sua escrava Briseida, cometendo através de sua áte um ultraje ao negar o direito do Pélide. O *gêras thanónton* concebe-se, assim, como *aquilo que é devido ao morto* – enterro próprio, luto e lamento – sendo implícito no significado do termo duas questões essenciais: 1) as prerrogativas impostas àqueles que sobreviviam ao lidarem com seus mortos, visto que os ritos fúnebres destacam-se como responsabilidade social dos vivos (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 7); e 2) o merecimento por parte daqueles que se foram que, em nossa documentação, devemos recordar, tratam-se, muitas vezes, de heróis/heroínas, falecidos que segundo Burkert exigem uma veneração adequada (BURKERT, 1993, p. 396).



pela rememoração, pois esses heróis eram, antes de tudo, ancestrais que deveriam ter seus nomes reverberados tanto através da poesia épica quanto das suas tumbas (ANTONACCIO, 1994). Como nos evidencia Bouvier, a “morte não é um corpo que desaparece no vácuo, mas uma figura que se inscreve na memória de cada um, que busca compartilhar as qualidades exemplares do morto” (BOUVIER, 1999, p. 65).

Assim sendo, não apenas bastava aos heróis realizarem feitos decorosos ou terem uma *bela morte*, mas cobrava-se dos vivos um tratamento adequado especialmente para que o morto não fosse esquecido, sendo diversas passagens elucidativas a respeito desse fato.

Na *Iliada*, poema no qual os cuidados com o morto mais se destacam, vemos através da morte do herói Sarpédon, por exemplo, os rituais prestados aos guerreiros mortos em batalha. Após perder sua vida e ter seu corpo como alvo de ultraje por parte dos aqueus, Zeus, pai do herói, teme essa ação, dando a Apolo as seguintes ordens:

*‘Do sangue escuro, Febo diletto, depura  
Sarpédon, arrendando-o das flechas; levando-o  
bem longe, lava-o na água de uma corrente; unge-o  
de ambrosia e o reveste de imortais roupagens;  
depois, a portadores velozes o entrega,  
aos gêmeos Sono e Morte, que o conduzirão  
ao opulento e vasto país dos Lícios, onde  
os parentes e amigos lhe darão sepulcro,  
e estela [τύμβω τε στήλη], privilégios e pompas da Morte [γὰρ γέρας  
εστί θανόντων]’  
(HOMERO. *Iliada*, XVI, vv. 667-675).*

As palavras do deus indicam, desse modo, alguns dos cuidados básicos que compunham esse *gêras*: a limpeza do corpo, livrando-o do sangue e da poeira; o uso de óleos para ungir o cadáver, a escolha de vestimentas para orná-lo, assim como a ereção de um sepulcro e estela pelos mais próximos (“parentes e amigos”).

Na *Odisseia*, temos mais um exemplo elucidativo do que era devido ao morto. Elpenor, a primeira *psykhé* que Odisseu entra em contato no mundo dos mortos, destaca claramente o papel dos vivos diante dos falecidos: o herói *polimétis*, ao ver a alma de seu “sócio insepulto, ainda sobre a larga terra, / pois que o *soma*, seu corpo morto, nós deixáramos/sem pranto e sem sepulcro no solar de Circe [...]” (HOMERO. *Odisseia*, XI, vv. 51-53), dela recebe um pedido, destacando a necessidade de obter um funeral digno e as prerrogativas para tal:



*Suplico em nome de quem sonhar ver,  
de teu pai, que se desdobrou por ti na infância,  
de tua mulher, do filho que deixastes só,  
sei que daqui, onde Hades mora, aportarás,  
em nave bem-lavrada, na ínsula Eeia,  
onde te rogo, chefe, que me rememores!  
Não me abandones insepulto e sem lamento,  
Quanto te fores (numes não te punas por  
mim!), mas com minhas armas todas me incendeia  
E à beira do oceano cinza erige o túmulo  
de um infeliz: vindouros saibam que eu vivi!  
Faze isso por teu nauta e espeta sobre a tumba  
O remo, que, vivendo, usei ladeando amigos'  
(HOMERO, **Odisseia**, XI, vv. 66-78).*

Desse modo, de acordo com d'Agostino e Schnapp, toda prática funerária constituía-se de três etapas: "aquela do tratamento do cadáver, de sua deposição, e das oferendas que o acompanham" (D'AGOSTINO, SCHNAPP, 1982, p. 18). Redfield analisa mais a fundo esses estágios, salientando-nos que

"o funeral envolve, assim, a retirada do corpo, a criação de um monumento e certos atos significativos pelos enlutados. O primeiro, vou sugerir, lida com o homem morto como um ser orgânico, o segundo trata-o como um ser social; o terceiro propõe uma relação entre os mortos e os vivos" (REDFIELD, 1994, p. 171).

Em nosso *corpus* documental, verificamos em suas passagens diversos cuidados com os mortos sendo expostos, ainda que não haja uma delimitação clara dessas etapas. A primeira delas que vemos sendo apresentada, denominada *próthesis*, remetia-se ao cuidado com o corpo e a purificação do cadáver a ser realizada. Após a limpeza, o corpo deveria ser decorado com flores e joias, sendo finalmente deitado sobre uma superfície (*klinê*) e coberto com um manto que deveria velá-lo durante o caminho para a tumba.

Na *Ilíada*, os funerais de Pátroclo e Heitor demonstram-nos esses cuidados. Aquiles ordena que os companheiros

*Pusessem  
na pira megatrípode e lavassem, presto,  
o sangue a fluir do corpo de Pátroclo morto.  
Posta na pira a trípode depuradora,  
nela verteram água e com lenha escaldaram  
em fogo ardente a trípode bojuda. Quando  
limparam o cruor cadaveroso e as chagas untam*



de unguento de nove anos. No leito funéreo  
o recobrem, com linho fino, da cabeça  
aos pés. Lançam por cima um manto todo branco.  
Noite adentro o deploram os Mirmidões, juntos,  
Pranteando-o [ῥωοντες] com o heroico Aquiles, pés-velozes  
(HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 342-354).

E, do mesmo modo, solicita que o mesmo seja feita ao corpo de seu inimigo:

*Da carreta, belas-rodas, tomam  
os dons para o resgate da cabeça hectórea,  
numerosos, deixando dois mantos e túnicas,  
bela-urdidura, para transportar, cobrindo-o,  
o cadáver. Aquiles chamou suas ancilas,  
mandando que o lavassem e ungissem, após  
removê-lo de modo que o ancião nada visse,  
evitando que, doído, não freasse a ira e Aquiles,  
ferido, desse fim a Priamo, transgredindo  
o comando de Zeus. Lavado e ungido, as flâmulas  
vestiram-no de manto e túnica. O Aquileu,  
soerguendo-o, ao carro bem-brunido içou-o, por seus  
parceiros ajudado  
(HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv. 579-591).*

A *próthesis*, usualmente, ocorria após o dia da morte e deveria durar apenas vinte e quatro horas, assim como o corpo deveria ficar exposto o tempo necessário para que a morte fosse comprovada (GARLAND, 1985, p. 26). Porém, podemos verificar através da documentação que o tempo poderia exceder muito mais do que isso. No funeral de Heitor, por exemplo, o seu corpo fica exposto por nove dias (HOMERO. *Ilíada*, XXIV, v. 664) e o de Aquiles por dezessete (HOMERO. *Odisséia*, XXIV, vv. 62-65).

Segundo Garland, “a duração dessa etapa era determinada, aparentemente, ou pela posição social do falecido ou pela dor sentida pelos sobreviventes” (GARLAND, 1985, p. 26). Igualmente, como destacado por Humphreys, “uma família nobre desejando fazer a exposição máxima em honra ao um membro morto iria, em primeiro lugar, prolongar a *próthesis* por tanto tempo quanto possível, antes da decomposição do corpo” (HUMPHREYS, 1980, p. 99), ressaltando como os funerais homéricos ecoavam as prerrogativas da sociedade aristocrática para qual o *aedo* cantava, evidenciando o *status* do morto e de sua família através dos cuidados com seu corpo.



A segunda etapa dos ritos fúnebres, denominada *ekphorá*, refere-se ao trânsito do corpo de sua casa, no qual já teria de haver recebido todo o tratamento necessário, até o local de cremação ou sepultamento, como visto na passagem acima, descrevendo os cuidados com o corpo de Heitor. Esse trânsito ocorria em carros fúnebres, no qual o cadáver era exposto sob uma cama, com lençóis, mantas e travesseiros, realizando uma associação entre sono e morte, que até os dias de hoje se faz natural para nós (VERMEULE, 1979, p. 13). A cabeça do morto deveria ser apoiada nas mãos dos parentes e amigos, como Aquiles faz com Pátroclo (HOMERO. *Ilíada*, XXIII, vv.137-138), e Andrômaca com Heitor (HOMERO. *Ilíada*, XXIV, vv. 723-725).

Após a *ekphorá*, os ritos finais deveriam ocorrer, isto é, a cremação ou inumação do corpo. Em Homero, todas as referências aos funerais são marcadas pela pira funerária, como já visto em algumas passagens aqui citadas<sup>12</sup>. O fogo, segundo Mirto, era considerado um meio catártico de tornar o cadáver sagrado (MIRTO, 2012, p. 89) e, devido a isso, vemos personagens exigindo que essa etapa fúnebre fosse cumprida. Heitor, por exemplo, temeroso pelo ultraje que Aquiles deseja cometer ao seu corpo, suplica-lhe que se corpo seja restituído aos seus pais a fim de ser cremado (HOMERO. *Ilíada*, XXII, v. 339-343); A *psykhé* de Pátroclo vai a Aquiles em sonho e, do mesmo modo, solicita que a ele seja dado seu quinhão de fogo (HOMERO. *Ilíada*, XXIII, vv. 69-77).

No momento da cremação – a qual era seguida pelo recolhimento dos ossos a fim de serem enrolados em um tecido e postos em urna que seria enterada, assim como a ereção de uma estela (στήλην), de um *séma* (σημα)<sup>13</sup> sobre o túmulo (τυμβός) – oferendas ao morto eram realizadas.

Usualmente, animais eram sacrificados em honra ao amigo ou ente querido a fim de que ele recebesse seu *gêras thanónton*. Todavia, um caso peculiar, como aqui já citado, se destaca em meio ao funeral dado a Pátroclo, do qual Aquiles fora pupilo e com o qual construiu uma forte relação de *phília*. As honras prestadas ao amigo do Pélida, como destaca Mirto, não possui nenhum paralelo em quantidade ou variedade com o período histórico e até dentro dos

12 Devemos ressaltar que apesar de a cremação ser o principal ritual fúnebre descrito pelo *aedo*, o Período Micênico, no qual Guerra de Troia estaria inserida, não conheceu essa prática. Os túmulos encontrados dessa época são, inclusive, uns dos artefatos arqueológicos mais utilizados para sabermos acerca dela (MIRTO, 2012, p.84), demonstrando como Homero expõe em suas obras ritos existentes no período histórico que se insere.

13 O termo *séma* possui diferentes significados dependendo do contexto, como identificar, marcar ou recordar (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 136). No caso dos funerais ele seria a identificação e rememoração do morto, sua *mnéma*.

próprios poemas (MIRTO, 2012, p. 86), sendo as oferendas oferecidas pelo Péliada uma transgressão ao que se ocorria em sociedade.



Do mesmo modo, Aquiles comete outro ato desmedido ao não possibilitar, em um primeiro momento, a realização dos funerais de Heitor, ultrajando seu corpo de maneira vilipendiosa. Para os gregos antigos, morrer *ataphói*, sem suas honras funerárias, configurava-se como prejudicial tanto para o falecido quanto para aqueles que ficavam, fazendo-se uma obrigação de cunho ético dar sepultura ao morto, assim como o luto, pois essas são prerrogativas “*sine qua non* de uma boa morte” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 130).

Dessa maneira, as ações de Aquiles o transformam, como aqui defendido, em um *outro social*, uma alteridade que se destaca internamente na sociedade homérica, sendo alvo de reprovação até mesmo pelo próprio *aedo*.

## A ALTERIDADE INTERNA EM HOMERO: ESTUDO DE CASO DE AQUILES

Como citado, ainda que não seja possível estabelecermos para as obras homéricas a ideia de uma sociedade helênica, não podemos deixar de notar traços da formação de uma *helenicidade* nos versos do *aedo*, chegando este a ser admitido até mesmo por Platão – que defendia a expulsão dos poetas de sua *pólis* ideal<sup>14</sup> – como o educador de toda a Hélade, “digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas”, sendo imprescindível acatar seus ensinamentos (PLATÃO, *República*, X, 606–607a).

Todavia, esse valor pedagógico visto em suas obras dava-se igualmente através de exemplos negativos, postulando-se casos em que os códigos de conduta não eram seguidos ou eram transgredidos. Aquiles, herói que comete excessos durante diversos momentos na poesia em que sua ira se faz protagonista, forçando até mesmo que os deuses intervissem, é um dos casos a ser mencionado a respeito da *alteridade interna* vista nas obras de Homero, isto é, dos desvios de normas consideradas *universais* pelo *aedo*.

O primeiro caso a ser analisado, como já exposto, dá-se nos funerais em honra a Pátroclo, companheiro de Aquiles tanto em armas quanto em amizade. Os ritos fúnebres realizados para o herói, como destacado por Annie

14 Platão acreditava que Homero prejudicava sua *pólis* ideal, pois utilizava em suas epopeias personagens que expressavam tão livremente suas emoções que prejudicavam o controle das mesmas por parte da audiência (GRIFFIN, 2004, p. 157). Ademais, para o filósofo, o *aedo* demonstraria em suas obras uma impiedade e imoralidade atreladas aos deuses, igualmente o criticando por isso (CARLIER, 2008, p. 12).



Schnapp-Gourbeillon, não possuem nenhum equivalente nos achados arqueológicos da Grécia Antiga, sendo uma cerimônia singular tanto em meio à sociedade grega quanto no próprio discurso homérico (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 77).

Somadas às ricas exéquias dadas ao morto, como aqui já citado, jogos em sua honra, assim como banquetes, foram igualmente realizados, demonstrando uma extrema suntuosidade em seu funeral, uma versão “enriquecida” da cerimônia dedicada, por exemplo, a Heitor (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 80).

À vista disso, alguns estudiosos colocam Pátroclo e o *géras* a ele prestado, como um *therápon* do Pélide (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982; NAGY, 1999; WITHMAN, 1958), isto é, um *substituto ritual*, prenunciando a morte que lhe ocorrerá fora da narrativa da *Iliada* (NAGY, 1999, p. 33). O lamento exacerbado dado ao morto, assim como o uso da saudação *kháire* ao herói (HOMERO, *Iliada*, XXIII, v. 19 e 179-180) – termo que no século VIII a.C. não era habitual para pessoas falecidas e sim apenas para deuses – reforça o comportamento anormal de Aquiles durante toda a *Iliada*, demarcando seu excesso e o citado papel de *therápon* realizado por Pátroclo, visto que “ele é o espelho em que Aquiles projeta suas próprias motivações, necessidades e desejos” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 185), sendo, inclusive, denominado de “meu igual, cabeça a par da minha” (ἴσον ἐμῆ κεφαλῆ) (HOMERO, *Iliada*, XVIII, v. 82).

Ainda assim, o ato que mais se destaca nos funerais ao herói é o rito sacrificial a ele prestado, um sacrifício aberrante devido aos estatutos das vítimas (LORAU, 1982, p. 29-3), visto que a oferenda dada Pátroclo remete-se a dois cachorros, quatro cavalos, bois, ovelhas e, acima de tudo, doze prisioneiros troianos (HOMERO, *Iliada*, XXIII, vv. 166-8 e 173-179), o que demarca uma transgressão inadmissível dentro das normas da sociedade helênica (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 83).

Isso porque, dedicar um homem ao cutelo do degolador, como ressaltado por Albert Henrichs e outros autores, estava presente apenas no imaginário dos gregos, sendo um tema de impacto que teria feito parte unicamente de seu passado histórico, (HENRICH, 2013, p. 182), encontrando-se, desse modo, sobretudo nas documentações poéticas.

Ademais, sacrificar cavalos e cachorros – ainda que a arqueologia comprove casos em que isso fora feito – seria, segundo Annie Schnapp-Gourbeillon, tão monstruoso quanto sacrificar homens devido ao caráter de companheirismo desses animais (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 82-83).



Ato de selvageria, que poderia, ainda assim, remeter-se a uma atividade do passado ou à criatividade poética, o sacrifício ritual dado como oferenda ao morto fora descrito por Homero como uma ação maldosa – *κακὰ ἔργα* (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, v. 176), meditada no íntimo por Aquiles, que atiçava “a terra fúria da fogueira até saciar-se”, sendo denominado pelo *aedo*, como citado, de ágrios anêr, o homem selvagem (HOMERO. *Ilíada*, XXI, v. 314).

Até mesmo o Escamandro – rio no qual Aquiles joga os guerreiros troianos mortos oferecidos em sacrifício – revolta-se contra o herói, ameaçando-lhe com uma sepultura de lama, isto é, um *antifuneral*:

*Nem força, nem beleza, nem armas esplendidas  
lhe vão valer, pois logo jazerá no fundo  
palustre, encasulado em lodo; a recobri-lo  
eu mesmo deporei seixos e pedregulhos  
sem conta; os Aqueus não poderão sequer seus  
ossos resgatar, tanta lama o engolirá.  
Aqui terá um sepulcro, por mim mesmo erguido;  
Assim, ao funeral não vai faltar-lhe tumba...’  
(HOMERO, *Ilíada*, XXI, vv. 317-324).*

Seu ato é, assim, apreendido por mais de uma vez, demonstrando-nos um ensinamento por parte das obras homéricas daquilo que não era admissível em uma sociedade, mesmo que fosse uma ação cometida pelo filho de uma deusa, que tem como possibilidade a escolha de seu destino: vida longa longe da guerra ou a glória imperecível morrendo belamente (HOMERO. *Ilíada*, IX, vv. 410-416).

Outro caso em que vemos um ato desmedido sendo cometido pelo rebento de Tétis dá-se no momento em que esse se vê vitorioso frente a seu inimigo Heitor que, devemos recordar, matara Pátroclo.

A promessa de ultrajar o corpo do príncipe troiano devido ao assassinato de seu amigo fora feita por Aquiles por três vezes ao longo da *Ilíada* (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 336-333; XXII, vv. 344-355; XXIII, vv. 180-184), dizendo que aos cães jogaria seu corpo, e até mesmo que sua carne comeria, cometendo um *aikía*<sup>15</sup> sem precedentes nas obras homéricas.

15 Como destacado por Vernant, “o *aikía*, o ultraje, consiste em desfigurar, em desumanizar o corpo do adversário, em destruir nele todos os valores que nele se encarnam, valores indissolúvelmente sociais, religiosos, estéticos e pessoais”, buscando o desonrar e privá-lo de uma figura bela que poderia permanecer na memória social, mas que será mandada para o mundo obscuro do esquecimento (VERNANT, 2009, p. 429). O corpo deixado ao relento, sujeito a tornar-se alimento para os animais, como pássaros e cachorros, é, assim, diversas vezes citado na *Ilíada* contrastando-se a um funeral digno.



Mesmo com os pedidos exacerbados por parte de Heitor, que suplica pela alma, pelos joelhos e pelos pais de Aquiles por um funeral digno (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, vv. 339-343), o Pélide nega seus *gêras thanónton*, realizando seu ato de *hybris* que destaca, inclusive, como “o destino do cadáver de Pátroclo encontra-se absolutamente conectado ao de Heitor [...] um é inseparável do outro: o primeiro em excesso de honra, e o segundo em excesso de indignidade” (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 83).

Esse excesso de indignidade, causado pela desmesura de Aquiles, provoca exacerbado lamento nos pais do príncipe troiano ante aos atos cometidos com o corpo de seu filho:

*Os tendões dos dois pés lhe fura, do calcâneo  
ao tornozelo; passa-lhe através tiras  
de rijo couro táureo, que ata a biga; deixa-lhe  
a cabeça no solo arrastar-se; à biga alça-se,  
bem alto erguendo o arnês glorioso; então, gustiga  
os corcéis que, incitados, de bom grado voam.  
Um rodopio de poeira o cadáver levanta;  
os cabelos azul-negros circum-espalham-se,  
à frente, outrora bela, ora pulverulenta,  
rodeando-a; aos Aqueus dera Zeus que a Héctor, em sua  
própria pátria, injuriassem: cabeça no pó.  
Vendo o filho, a mãe livra-se do veu, desgrenha-se  
e soluça alto; o pai deplora-o, lamentoso;  
por toda a pólis está em pranto o povo, como  
se Ílion, do ápice à base ardendo em fogo ruisse  
(HOMERO. *Ilíada*, XXII, vv. 395-409).*

Desse modo, tal como Schein, concordamos que

*A verdadeira ofensa de Aquiles ao purgar seu ódio e solidão no corpo de Heitor não é contra Heitor, mas contra a família e a comunidade que desejam chorá-lo e enterrá-lo. Ele está violando a necessidade social por partes dos vivos de enterrar os mortos com decoro ritual e formal, a fim de humanizar o fator morte e fazer isto mais tolerável (SCHEIN, 1984, p. 188).*

A dor da perda de Príamo e Hécuba se demonstra tamanha que chega a comover, excetuando-se Hera, Posêidon e Athená, até os próprios deuses (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv. 20-27), que acabam por agir em prol de Heitor não permitindo que seu corpo fosse ultrajado.

Apolo torna-se um daqueles que reprova os atos de Aquiles, denominando-o de “mortífero”, dizendo aos imortais que o herói



não tem juízo são na mente malsinada,  
nem é flexível de ânimo; selvageria  
é só o que ele conhece, feito leão fortíssimo  
e soberbo, que, para saciar-se, ao rebanho  
nédio predá. A piedade, Aquiles aboliu-a  
e a reverência, fausta ou funesta aos mortais.

[...]

Isso não é  
bom, nem belo. Valente embora, tema Aquiles  
que nós nos indignemos contra ele: furioso,  
desandou a ultrajar um húmus já insensível!  
(HOMERO. *Ilíada*, XXIV, vv. 40-54).

Zeus, que não deixa de demonstrar seu apreço por Heitor ao longo da *Ilíada*, concorda com Apolo e solicita a Tétis que diga a Aquiles para entregar o corpo do troiano a seu pai, ameaçando o herói com sua fúria caso o desobedece-se:

A teu filho refere a ira dos deuses; quanto,  
mais ainda, me enfureço: mente demente, ele  
retém, à beira-nau, irremisso, o cadáver  
de Héctor. Se ele me teme, vê que, pronto, o livre.  
Mandarei a Príamo, Íris, a nuncia, a dize-lhe  
que vá às naus aqueias, para remir o filho  
com dons que a Aquiles o ânimo acalentem'  
(HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv.114-120).

À vista disso, diante desses episódios aos quais conectamos um caso de *alteridade interna* na sociedade descrita por Homero, o *aedo* não deixa de permitir que Aquiles reveja seu estatuto heroico, ainda que apenas ao final da *Ilíada*. Inclinando-se à vontade divina, aos pedidos dos deuses e à súplica de Príamo, o Pélide concorda em devolver o corpo do inimigo troiano, iniciando ele próprio a *próthesis* do falecido. A partir disso, o maior dos aqueus consegue se livrar da sua condição de *outro*, redimindo suas *kakà erga* e conseguindo sua *reinserção social*.

Isto posto, identidade e alteridade, como ressalta Augé, não se opõem, não se excluem: formam um par, *complementando-se*, visto que são categorias que constituem uma sociedade e a definem (AUGÉ, 1998, p. 10), funcionando como maneiras de conhecer e construir, no caso da Antiguidade descrita por Homero, o início de uma *helenicidade*.



Cantando o que era solicitado por seus ouvintes, os versos de Homero nos demonstram diferentes questões do ambiente em que seu público estava inserido. Os poemas deveriam ter significado para ele (REDFIELD, 1994, p. 23) e como ressalta Mirto, “as várias aventuras dos heróis dão sentido, estabilidade e ordem ao mundo real e são a base para as normas, ritos e costumes na sociedade que lembra aqueles heróis” (MIRTO, 2012, p. 116). Através dos mitos heroicos, entrava-se, assim, em contato com uma série de tradições dos gregos antigos. Como destacado por Luis Krausz,

*A poesia oral desempenha papel central como instrumento para a transmissão dos valores culturais que organizam o comportamento dos indivíduos e seu relacionamento mútuo. Costumes, parâmetros humanos, maneiras de encarar a vida, a morte e os deuses, são transmitidos de uma geração à outra por meio de uma memória coletiva estruturada por mitos e em forma poética (KRAUSZ, 2007, p. 17).*

Desse modo, as palavras de Homero eram revestidas de autoridade e possuíam um papel efetivo em meio a sociedade ao levar os ideais pregados para a aristocracia ao qual ele se dirigia (REDFIELD, 1994, p.40). Dessuperficializando nosso *corpus* documental, podemos entender os discursos nele proferidos não meramente como a transmissão de uma mensagem do emissor para o receptor (ORLANDI, 2012, p. 21), mas como um objeto simbólico que é capaz de produzir efeitos de sentido ante a sociedade, efeito de poder que se manifestam através dos poetas e das relações que suas obras mantêm com seu público.

Possuindo a morte como uma temática constante em seus versos, o *aedo* narrava tanto a respeito de como os heróis enfrentam o fim da vida quanto sobre como aqueles que ficam lidam com seus falecidos. Pôr em seus versos temática de tamanho impacto não era uma escolha desintencionada. Seus discursos significavam em meio a sociedade através dos códigos de conduta presentes nas epopeias no que compete aos ritos funerários que deveriam ser exercidos pelos vivos, ritos que, devemos ressaltar,

*Comunicam, assimilam e expulsam o impacto que provoca o fantasma do aniquilamento. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades [...] uma crise, um drama e sua solução: em geral, uma transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança (RODRIGUES, 2006, p. 20-21).*



Ainda assim, como citado, esse exercício *paidêutico* realizado através das obras homéricas no que compete a relação entre vivos e mortos, poderia se dar através de exemplos de caráter negativo, ou seja, de quebra de códigos de conduta por parte daqueles intitulados como heróis. Desse modo, Aquiles, ao realizar dois atos de *hýbris* tanto no funeral de seu companheiro Pátroclo quanto no *aikía* ao corpo de Heitor, pôde ser demonstrado como um caso de *alteridade interna* nas obras homéricas, isto é, de transgressões realizadas por um indivíduo dentro de um grupo de guerreiros, que apesar de suas especificidades, poderiam já ser compreendidos como o início da formação de uma identidade helênica.

Portanto, a análise dos ritos fúnebres e do *seguir ou não seguir* as normas estabelecidas na sociedade em relação à morte, evidencia a mediação existente entre a vida e a morte, os vivos e os mortos e os vivos e os deuses, funcionando tanto como um instrumento de coesão social quanto como um pretexto de exacerbação de tensões em meio a sociedade (DAMET, 2006, p. 98). Eles significavam uma honra necessária a ser prestada ao morto, mas também “uma necessidade para o vivo” (MIRTO, 2012, p. 4), sendo aquele que cometesse ultrajes no momento de dar o *gêras thanónnton* ou de negá-lo, visto como um *outro social*.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Escrita*

- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.  
\_\_\_\_\_. *Ilíada – 2 vols.* Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.  
\_\_\_\_\_. *Odisseia – 3 vols.* Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.  
\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.  
PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

### *Obras de Referência*

- BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.  
BELMONT, N. Vida/Morte. In: *Enciclopedia Einaudi*. v. 36. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.  
CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots – tome I*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.



ANDRADE, M. M. Séma/Mnéma: Retórica e visualidade nos contextos funerários da cidade grega clássica – Breve relato de pesquisa. In: BUSTAMANTE, R.C.; LESSA, F.S. **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

ANTONACCIO, C. M. Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece. **American Journal of Archaeology**, v. 98, n. 3, 1994, p. 389-410.

AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos: exercícios de etnofigação**. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2008.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 2009.

BOUVIER, D. La mémoire et la mort dans l'épopée homérique. **Kernos**, n. 12, 1999, p.57-71.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa, 1993.

CARLIER, P. **Homero**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2012.

D'AGOSTINO, B.; SHNAPP, A. Les morts entre l'objet et l'image. In: GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Cambridge University Press, 1982.

DAMET, A. Les rites de mort em Grèce ancienne. Pour la paix des vivants? **Hypothèses**, 2006, p. 93-101

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

FIALHO, M. C. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M.C. **Cidadania e paideia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

FINLEY, M. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.

FLORENZANO, M. B. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual, 1996.

GARLAND, R. **The Greek way of death**. Nova York: Cornell University Press, 1985.

GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Cambridge University Press, 1982.

GRIFFIN, J. The speeches. In: FOWLER, Robert (Org.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOLST-WARHAFT, G. **Dangerous voices: women's laments and Greek literature**. Londres e Nova York: Routledge/Taylor & Francis e-library, 2005.

HUGHES, D. D. **Human sacrifice in Ancient Greece**. Nova York: Routledge – Taylor & Francis e-library, 2003.

HUMPHREYS, S.C. Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? **The Journal of Hellenic Studies**, v. 100, 1980, p. 96-126 (Centenary Issue).



- \_\_\_\_\_. **The Family, women and death: comparative studies.** Michigan: The University of Michigan Press, 1993.
- JAEGGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- JODELET, D. (Org.). **Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- KRAUSZ, L. S. **As musas: Poesia e divindade na Grécia Arcaica.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MALKIN, I. **The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity.** Berkeley: University of California Press, 1998.
- MIRTO, M. S. **Death in the Greek World: from Homer to the classical age.** Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- MORAES, A. S. **O ofício de Homero.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- MORRIS, I. **Death-ritual and social structure in classical antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Attitudes Toward Death in Archaic Greece. **Classical Antiquity**, v.8, n. 2, 1989, p. 296-320.
- NAGY, G. **The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos.** São Paulo: Pontes Editores, 2012.
- REDFIELD, J. M. **Nature and Culture in the Iliad: the tragedy of Hector.** Durham/Londres: Duke University Press, 1994.
- RODRIGUES, J. C. **Tabu da morte.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ensaios em antropologia do poder.** Rio de Janeiro: Terra Nova Editora Ltda., 1991.
- ROMILLY, J. **Homero: Introdução aos poemas homéricos.** Lisboa: Edições 70, 2001.
- SCHNEIN, S. L. **The mortal hero.** Los Angeles: University of California Press, 1984.
- SCHNAPP-GOURBEILLON, A. Les funérailles de Patrocle. *In*: GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes.** Paris: Cambridge University Press, 1982.
- SCODEL, R. The story-teller and his audience. *In*: FOWLER, Robert (Org.). **The Cambridge Companion to Homer.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SEAFORD, R. Homeric and tragic sacrifice. **Transactions of the American Philological Association**, v. 119, 1989, p. 87- 95.
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. **"Reading" Greek death: to the end of the classical period.** Nova York: Oxford University Press Inc., 1995.
- VELASCO, F. D. La iconografía griega de Caronte: un análisis puntual del *LIMC. Gerión*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, n. 7, 1989, p. 297-322.
- VERMEULE, E. **Aspects of death in early greek art and poetry.** California: University of California Press, LTD. 1979.
- VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso.** São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.
- \_\_\_\_\_. **A Travessia das Fronteiras: Entre Mito e Política II.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.



\_\_\_\_\_. *A Morte nos Olhos - figurações do outro na Grécia Antiga: Ártemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *Entre mito e política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

\_\_\_\_\_. *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

### *Webgrafia*

**PLATAFORMA Perseus**. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: 03/12/2014.

**HODOI: du texte à l'hypertexte**. Disponível em: <http://mercurie.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>. Acesso em: 03/12/2014.



*ENTREVISTA:*  
PAULINE SCHMITT-PANTEL



*Pauline Schmitt-Pantel é professora emérita de História Grega da Universidade Paris-1 Panthéon-Sorbonne. Pauline é especialista no estudo da história do gênero, da história da religião grega, assim como da história dos costumes e da política. A renomada helenista que tem uma vasta e importante publicação na área participou de vários eventos produzidos pelo NEREIDA/UFF (Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade). A entrevista ora publicada foi concedida e traduzida pela Profa. Dra. Talita Nunes Silva Gonçalves em abril do corrente ano*

## ENTREVISTA

**TNSG:** *A História de Gênero se encontra entre os temas de pesquisa pertinentes a sua produção bibliográfica. Em que momento o gênero se tornou relevante a sua pesquisa? Porque esta abordagem despertou seu interesse? Qual é a definição que adota do conceito?*

**PS-P.** A história do gênero tem suas raízes na história das mulheres que se desenvolveu na França na década de 1970 em conexão com a luta das mulheres para obter diferentes direitos, um movimento social que foi denominado como 'feminismo'.

Na França, o campo história das mulheres como vertente da história grega se baseou em pesquisas conduzidas sobre os mitos e o imaginário. De fato, os trabalhos de J. P. Vernant, Marcel Detienne, Nicole Loraux (entre outros) mostraram a importância da diferença dos sexos no pensamento grego. O masculino e o feminino, sua oposição ou sua complementaridade, foi um dos grandes meios de construir o mundo, ao lado da diferença de status (livre / escravo, cidadão / não-cidadão) e das hierarquias econômicas e sociais. Ao mesmo tempo, a história das mulheres e, em seguida, a história do gênero foram grandemente influenciadas por estudos em outras áreas das ciências sociais, particularmente a antropologia e a sociologia. Do ponto de vista de seus métodos e também de seus debates, a história do gênero é necessariamente uma história multidisciplinar.

É difícil datar quando «o gênero se tornou relevante para minha pesquisa». Posso dizer que isso aconteceu de forma gradual e sem interrupção. Quando estávamos escrevendo os volumes da "história das mulheres", o que nos interessava já era ver a interação entre o mundo masculino e o mundo feminino, e estudar a construção dessa relação em profundidade histórica.

Em minha pesquisa adoto uma definição ampla de 'gênero': Por gênero, compreendo a maneira pela qual uma sociedade classifica os domínios masculino e feminino em sua cultura, suas instituições, sua política. O gênero é uma



categoria social construída em um contexto histórico particular. A maneira pela qual a sociedade ateniense do século V a.C., por exemplo, construiu em seus textos legislativos, suas instituições, suas obras literárias, seus monumentos, suas imagens, a relação entre o masculino e o feminino é específica desse momento histórico. Essa forma particular de construção social e política pode então ser confrontada com outras formas que contribuem para forjar a identidade cívica, o que leva à inclusão do gênero em uma história global.

Isso foi o que tentei fazer ao estudar os muitos temas relativos à construção de gênero na vida dos homens políticos da cidade ateniense no Período Clássico.<sup>1</sup> E é isso que busco ao trabalhar com os tratados sobre “Moralia” de Plutarco e outros tópicos.<sup>2</sup>

**TNSG:** Suas pesquisas também dão um lugar especial às imagens. Como a iconologia permite aos historiadores da antiguidade compreender a construção do gênero?

**PS-P.** É difícil responder a esta questão de maneira geral. Para respondê-la é melhor ter em mente temas precisos retirados da iconografia grega. Eu tomo dois exemplos, as cenas em torno do guerreiro e as cenas de banquete. Um momento muito importante da vida cívica tratado nas imagens permite refletir sobre a construção do gênero na cidade ateniense, este momento é ‘traduzido’ nas cenas em torno do guerreiro, de seu armamento, de sua partida e de sua morte. Nós vemos aí os papéis diferentes e complementares do masculino e do feminino, e a importância do papel da mãe na ideologia cívica. Os artistas que criaram tais imagens enfatizam a parte feminina necessária a realização da guerra e da proteção da cidade. Não só as mulheres dão filhos à cidade, mas elas os fazem guerreiros, elas aparecem como um elemento central da fabricação do herói tanto nos tempos míticos como nos tempos das cidades: aparecem na entrega das armas, estão presentes durante o rito de libação por ocasião da partida, às vezes por ocasião dos combates, e nos funerais. As imagens mostram este papel das mães e esposas sobre as pinturas nos vasos cerâmicos destinados ao universo masculino: ânforas e crateras são vasos usados no ban-

1 SCHMITT-PANTEL, Pauline. *Hommes illustres, Mœurs et politique à Athènes au Vème siècle*. Paris : 2009, Aubier.

2 SCHMITT-PANTEL, Pauline. ‘Historias e narrações em Plutarco : o exemplo dos Erotikai Diegeseis (Historias de amor)’. *Phoenix*, 2012, p. 73-102; SCHMITT-PANTEL, Pauline. ‘O Cinturão das Amazonas: entre casamento e guerra, uma história de gênero’. In: ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Livia B. *História Antiga e Medieval. Conflitos Sociais, Guerras e Relações de Gênero: representações e violência*, São Luís: Ed. UEMA, 2017, v. 6.



quete. Se reiterarmos estas observações dentro da perspectiva da construção do gênero, nós vemos que é necessário abandonar uma apresentação da cidade grega que opõe de modo radical os espaços e as funções masculinas e femininas. A realidade é muito mais matizada. Mulheres e homens constroem muito frequentemente de modo solidário o conjunto dos valores que dão coesão a comunidade.

Segundo exemplo: as imagens de banquete sobre os vasos cerâmicos que são muito numerosas e permitem igualmente refletir acerca do modo grego de construir o gênero. Em duas palavras, trata-se de ver como as imagens de simpósio (de banquete) abordam a presença de homens e mulheres no banquete. Um percurso por estas imagens permite questionar a vulgata destas iconografias: ao lado dos homens adultos do sexo masculino, os homens jovens seriam os *paides* - os futuros cidadãos, as jovens mulheres seriam as *hétaires*, as cortesãs.

Em outras palavras: haveria uma diferença de status entre os homens jovens e as moças que estavam sobre uma *kliné*, os primeiros eram valorizados (convidados do banquete), enquanto as moças seriam desvalorizadas (instrumentos servis do prazer masculino). Eu poderia mostrar que essa leitura foi histórica e ideologicamente muito marcante.<sup>3</sup> Ela atribui um status as imagens que não corresponde ao que elas estão de fato 'dizendo'. O importante na imagem é o caráter intercambiável do jovem e da jovem que está ao lado do cidadão adulto do sexo masculino, sendo que a diferença de status e a eventual hierarquia passam entre o cidadão e os outros personagens. Do ponto de vista da construção do gênero, esse conjunto de imagens destaca, assim, mais uma vez, a importância na comunidade ateniense do lugar do indivíduo enquanto cidadão. Pode-se dizer que a qualidade de cidadão ou não-cidadão supera a associação a um sexo.

A iconografia permite que os historiadores entendam certos aspectos da construção do gênero na antiguidade, mas devemos primeiro colocar um novo olhar sobre as imagens, isto é, colocar as questões do nosso tempo às imagens.

**TNSG:** Desde a primeira edição da História das Mulheres no Ocidente (1990), volume organizado por Georges Duby e Michelle Perrot, a senhora explicava as razões pelas quais os historiadores da antiguidade deveriam utilizar o gênero. Como o seu uso pode contribuir para uma melhor compreensão

3 SCHMITT-PANTEL, Pauline. *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*. Paris : L'Harmattan, 2009.



da antiguidade? A seu ver quais são atualmente na História Antiga as principais linhas de investigação de gênero? Quais são os desafios que hoje se apresentam aos estudos de gênero na antiguidade? De que maneira tais estudos podem contribuir com os debates atuais sobre o gênero?

**PS-P.** Se o reconhecimento da diferença dos sexos como objeto da história foi a força motriz da pesquisa na década de 1990, o desafio dos estudos atuais é determinar onde, quando e como a construção do gênero é significativa, de alguma forma, para o fazer histórico.<sup>4</sup> O gênero é agora entendido como uma interrogação sobre o papel desempenhado pela diferença dos sexos na sociedade. Para esclarecer o funcionamento das identidades de gênero, é desejável variar três critérios de análise: a diversidade dos tipos de fontes levadas em conta, a diversidade geográfica e cronológica, a diversidade dos tipos de atividades consideradas. O objetivo é perceber como o gênero interage com outras formas de diferenciação - como status político, posição socioeconômica, parentesco - em um dado contexto cronológico e cultural.

Na história antiga, as mulheres, como indivíduos ativos, tornam-se objetos de investigação, sem pressupor polaridade ou antagonismos sexuais. Trata-se de conhecer a função que as mulheres ocuparam em diferentes práticas sociais, econômicas e políticas.

Um exemplo da direção tomada pelas pesquisas é a constituição em andamento de um banco de dados cujo nome é “Eurykléia”, aquelas que possuíam um nome ou como tornar as mulheres visíveis, que será uma base de dados on-line. Esta base de dados visa reunir todas as ocorrências de mulheres que realmente viveram e que são nomeadas pelo seu nome pessoal em documentos antigos, incluindo documentos arqueológicos.<sup>5</sup> A área geográfica da pesquisa é a bacia do Mediterrâneo em suas extensões orientais e ocidentais, no período que vai do século VII a.C. ao III d.C. Esta base de dados não pretende produzir um dicionário biográfico de mulheres antigas, nem é um empreendimento

4 SEBILLOTTE CUCHET, Violaine; ERNOULT, Nathalie (Org.). *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2007. BOEHRINGER, Sandra; SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*. Paris : Armand Colin, 2011. SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Régimes de genre et antiquité grecque classique (Ve-IVe siècles av. J.-C.). *Annales HSS*, jul-ser 2012, N°3, p.573-603. SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Touchée par le féminisme. *L'Antiquité avec les sciences humaines*. PAYEN, Pascal ; SCHEID-TISSINIER, Evelyne (Org.). *Anthropologie de l'Antiquité, anciens objets, nouvelles approches*. Turnhout: 2012. BOEHRINGER, Sandra ; SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (Orgs.). *Des femmes en action. Mètis, Hors Série* 2013.

5 Veja a apresentação desta pesquisa e um primeiro dossiê de artigos na revista *Pallas* 99/2015: *Femmes et actes de mémoire*, p.9-131.



prosopográfico, mas sim um estudo das percepções antigas das mulheres através do estudo da fonte que produziu o nome e da forma de sua enunciação. O usuário do banco de dados deve ser capaz de avaliar a maneira como o sexo do personagem aparece, se ele se relaciona com uma função ou uma atividade social, e em que proporção ele influencia ou não a recepção das ações realizadas.

Um questionamento do que há muito se diz ser uma característica fundamental das sociedades antigas está emergindo: a exclusão das mulheres da política. Se pensarmos na cidadania empiricamente (como fazem os anglo-saxões), as mulheres encontram seu lugar na cidade como cidadãs. Os trabalhos de Josine Blok, Claudine Leduc, Violaine Sebillotte, entre outras, mostram a inclusão das mulheres em uma cidadania definida de modo amplo.<sup>6</sup> Essas mulheres são, na verdade, indivíduos totalmente cidadãos, que se caracterizam pela participação na pólis, na politeia, nos *koina*, nos *hiera kai bosia*. Aos olhos dos atenienses, por exemplo, há mulheres *politai*, cidadãs. A distinção entre cidadãos e cidadãs existe para certas funções na pólis, mas não na natureza ou na qualidade dos indivíduos. Se as cidadãs são excluídas como mulheres das instituições deliberativas e judiciais das cidades, elas são cidadãs plenas quando se trata de encarnar as funções de autoridade em outras áreas da vida social, especialmente no campo das relações com o divino.

De minha parte, vejo aqui a necessária integração do gênero na reflexão que tem sido realizada nos últimos anos sobre a natureza da política nas cidades gregas, uma reflexão que até agora tendia a não levar em conta as mulheres em sua análise. Com a nova geração de estudos de gênero, entramos na história antiga em uma fase de conquista. Fim a 'infelicidade' das mulheres 'sem cabeça', 'sem sexo', sem nome e sem poder. Uma outra página da história das mulheres está sendo escrita, ela está nas mãos de uma nova geração de historiadoras e historiadores que tem no coração, tanto quanto nós tivemos há trinta anos (momento da publicação da *História das Mulheres no Ocidente*), de inscrever sua abordagem de modo militante no mundo contemporâneo.

6 BLOK, Josine. *Citizenship in classical Athens*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017. SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. 'Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque'. *Clio, Femmes, Genre, Histoire*, 43/2016, p. 185-216 . De modo mais geral, ver: SCHMITT PANTEL, Pauline. 'Citoyens, citoyennes, citoyennetés'. In: SCHMITT PANTEL, Pauline (Org.). *Citoyennetés et droits de l'homme*. Marseille-Paris : Mucem/Hazan 2016, p. 22-37. FRÖHLICH, Pierre. 'La cité grecque entre Aristote et les modernes'. *Cahiers Glotz*, XXVII, 2016. E a resposta de Violaine Sebillotte Cuchet, 'Gender studies et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions'. *Cahiers Glotz*, XXVIII, 2017.



**TNSG:** *No Brasil a questão do gênero tem sido alvo de debates e suscitado reação conservadora por parte da sociedade. Alguns políticos têm defendido a limitação da autonomia docente ao propor o fim de determinadas discussões em sala de aula. Dentre tais discussões que visam abolir se encontra o debate sobre o gênero. Como a sociedade francesa reage as discussões em torno deste conceito? Como a classe política tem lidado com esta questão?*

**PS-P.** Os debates foram animados também na França. Surgiram por ocasião da inserção da menção de gênero nos manuais de “ciência e vida da Terra” destinados aos alunos das escolas secundárias, e foram conduzidos pelo movimento contra o “casamento para todos” (lei que visava permitir o casamento com pessoas do mesmo sexo, lei votada em 17 de maio de 2013). Era necessário resistir a uma evolução jurídica considerada ilegítima e “impedir a difusão para as crianças do conceito de gênero que enfraquece sua identidade sexual homem / mulher”. Essa “teoria” colocaria em risco o contrato social, promovendo a ‘indiferenciação’ dos sexos. Assim, a denúncia da “teoria do gênero” toca no elo entre a democracia sexual e a república igualitária. Aqueles que se colocam contrários ao uso do conceito de ‘gênero’ são mulheres e homens próximos do catolicismo tradicional e de grupos políticos conservadores, até mesmo de extrema direita, que encontram aí uma maneira de atacar um governo socialista. O debate atinge a esfera do estado. A Ministra dos Direitos da Mulher colocou on-line em 6 de junho de 2013 um vídeo intitulado “A teoria de gênero não existe”. E o Ministro da Educação Nacional em 28 de janeiro de 2014 declarou à assembleia: “Não dê ouvidos àqueles que querem semear o ódio e a divisão nas escolas. O que fazemos não é a teoria de gênero, eu a recuso, é promover os valores da República e a igualdade entre homens e mulheres”. A “teoria do gênero” não existe, mas sua fantasia invadiu o espaço público e alimentou as oposições políticas. Essa controvérsia, tão vívida em 2014, está desatualizada? Certamente que não. Até hoje as questões de gênero são importantes, tanto na França quanto na Europa e no mundo, e são indissociáveis das reconfigurações políticas.

# NORMAS DE PUBLICAÇÃO

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Revista Héléade* é uma publicação eletrônica quadrimestral voltada para os estudos da Antiguidade Ocidental e Oriental, sob a responsabilidade do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA), vinculado ao Departamento de História e ao Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense. É um periódico de acesso aberto e submissão sem custos para o(s) autor(es), publica artigos originais e inéditos, resultantes de pesquisa científica, além de resenhas de livros.

A *Héléade* é estruturada em três seções:

1. Dossiês;
2. Artigos de tema livre;
3. Resenhas;

Os dossiês são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os artigos de tema livre podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas resenhas de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há no mínimo três anos (considerando a data de envio da resenha).

## INSTRUÇÕES AOS AUTORES

1. Exige-se que os autores tenham o título de mestre ou doutorado. Também aceitamos artigos de doutorandos. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.
2. Seguindo as normas da CAPES, não aceitaremos artigos em coautoria de orientandos com seus orientadores.
3. Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.
4. O autor que tiver que publicado na *Revista Héléade*, só poderá submeter outro artigo após outras duas edições terem sido publicadas.
5. Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

6. Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.
7. Todas as propostas devem ser enviadas através do nosso site: <http://periodicos.uff.br/helade/>

## FORMATO DOS ARTIGOS

1. Todos os artigos devem conter entre 15 a 25 páginas contando com as Referências Bibliográficas.
2. É obrigatório que os autores apresentem um número ORCID (<http://www.sibi.usp.br/apoio-pesquisador/identificacao-pesquisadores/orcid-2/passo-passo-obter-orcid/>).
3. Os artigos originais e inéditos devem ser enviados em formato Word (.doc ou .docx): Margens de 3 cm, Fonte Times New Roman (12 pt), espaçamento entre linhas de 1,5, espaçamento simples entre parágrafos.
4. Os títulos devem ser centralizados, em negrito e em caixa alta.
5. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, o nome do autor deve ser inserido e em nota de rodapé o grau de titulação deve ser indicado, assim como a afiliação institucional e e-mail para contato.
6. Logo após deve vir os resumos e palavras-chave em Português, em Inglês, Espanhol, necessariamente. Deverão constar resumos em Italiano e Francês caso o artigo estejam nestas línguas. Todos os resumos deverão vir alinhados à esquerda e deverão conter de 5 a 10 linhas.
7. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas do texto.
8. Para as passagens traduzidas: quando autores traduzirem determinadas passagens de obras antigas, o original deve vir na nota de rodapé ou destacada no corpo do texto imediatamente antes da tradução.
9. As citações devem ser feitas da seguinte maneira:
  - 9.1 - Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. No caso de produção historiográfica, deve vir o sobrenome do autor, ano e página(s). Exemplo: (FINLEY, 2013, p.71). Atentar para o uso de parênteses e não de chaves ou colchetes.
  - 9.2 - Para citação de textos antigos, a citação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto / capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, *Íliada*, III, 345).

9.3 - No caso de notas explicativas elas devem ser remetidas ao final do artigo.



9.4 - No final do artigo a referência bibliográfica. Atenção: Só deverão constar nas referências os artigos que estiverem sido citados diretamente no corpo do texto.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

*Para livros:*

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo.** Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

*Para capítulo de livros:*

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In:* SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo.** Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In:* MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity.** Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

*Para artigos de periódicos:*

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico,** Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade,** Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.



**HÉLADE**

*Acervo Digital: [www.helade.uff.br](http://www.helade.uff.br)*

*Plataforma OJS: [periodicos.uff.br/helade](http://periodicos.uff.br/helade)*