

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ANA PENHA GABRECHT

A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO NA ODISSEIA:
DEFININDO ISOTOPIAS, HETEROTOPIAS E UTOPIAS NA GRÉCIA
ANTIGA (SÉCULOS X-VIII A.C.)

VITÓRIA

2014

ANA PENHA GABRECHT

A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO NA ODISSEIA:
DEFININDO ISOTOPIAS, HETEROTOPIAS E UTOPIAS NA GRÉCIA
ANTIGA (SÉCULOS X-VIII A.C.)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração: Estudos Literários

Agência Financiadora: Fapes/Capes

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

VITÓRIA

2014

ANA PENHA GABRECHT

A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO NA ODISSEIA:
DEFININDO ISOTOPIAS, HETEROTOPIAS E UTOPIAS NA GRÉCIA
ANTIGA (SÉCULOS X-VIII A.C.)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Estudos Literários.

Agência Financiadora: Fapes/Capes

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

Comissão examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) – Orientador

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Universidade Federal Fluminense (UFF) – Membro titular

Prof. Dr. Breno Batistin Sebastiani
Universidade de São Paulo (USP) – Membro titular

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Membro titular

Profa. Dra. Fabíola Simão Padilha Trefzger
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) – Membro titular

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) – Membro titular

Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) – Membro suplente

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna
Universidade de Brasília (UnB) – Membro suplente

Vitória, _____ de _____ de 2014.

Dedico ao meu marido, que sempre me apoiou.
A todos os amigos queridos que participaram desta conquista.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa acadêmica e a confecção de uma tese de doutorado são tarefas muitas vezes solitárias, mas impossíveis de realizar sem o auxílio, conselhos, orientações e debates com outras pessoas. Por isso, a importância deste espaço para o merecido reconhecimento a todos aqueles que contribuíram, de alguma forma, para que este trabalho fosse possível.

Em primeiro lugar, é preciso agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, pela confiança depositada em mim desde a graduação. Sou muito grata pela paciência e pela disponibilidade em me mostrar os melhores caminhos a seguir na pesquisa. Obrigada por me incentivar e acreditar em mim mesmo nos momentos mais difíceis, em que nem eu mesmo acreditava. Espero que o resultado seja digno da oportunidade que me foi ofertada e do tempo que me foi dispensado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes) pelo apoio financeiro, fornecendo-me bolsa de doutoramento desde o início deste trabalho e taxa de bancada, que possibilitou a aquisição de obras fundamentais para a minha pesquisa.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa PDSE, que me permitiu a oportunidade de realizar o *Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior* na *British School at Athens* (BSA), na Grécia, durante o período de abril a julho de 2013.

À minha supervisora, em ocasião do *Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior* (PDSE), na *British School at Athens* (BSA), Profa. PhD. Catherine Morgan (King's College London/BSA), agradeço pela aceitação da minha presença nesse renomado centro de pesquisa, pela hospedagem, acesso aos arquivos e biblioteca, pelas

palestras e discussões acadêmicas. Decerto, essa foi uma experiência que enriqueceu em muito minha tese e minha vida.

Agradeço ainda a todos que me apoiaram durante minha estada em Atenas: à Vicki Tzavara, secretária da BSA, que me forneceu toda a documentação e suporte necessário, à Katerina Douka (University of Oxford) pela sincera amizade, ajuda com a pesquisa e apoio emocional nos momentos difíceis. A John Gait (University of Liverpool), Amelia Warm Eichengreen (Durham University), Kaitlyn Marie Moniz (McMaster University), Camila Souza (Usp/Université de Paris X), Chikako, Anastasia Portari e Olga Karastathi pela amizade, companhia, cafés, almoços e jantares que ajudaram a amenizar as saudades de casa. Agradeço ainda ao meu professor de grego moderno e antigo, Kosmas Poulitanitis, cujos valiosos ensinamentos foram de grande valia em minha estada na Grécia.

Ao Prof. Dr. Fabio Lessa (UFRJ), agradeço pela gentileza de aceitar o convite para participar do meu exame de qualificação e pelas profícuas sugestões oferecidas na ocasião, certamente, muito bem-vindas, suscitando ideias interessantes.

À Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (Ufes), também agradeço pela participação em meu exame de qualificação, pela leitura atenta do texto e pelas observações realizadas, que foram, certamente, consideradas. Além disso, sou muito grata pelas sugestões de leituras, orientações sobre o estágio no exterior e troca de ideias nos corredores da Ufes e nos almoços após os congressos e aulas.

Também agradeço a gentileza dos professores doutores Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF), Fabíola Simão Padilha Trefzger (Ufes), Paulo Roberto Sodré (Ufes), Henrique Modanez de Sant'Anna (UnB) e Breno Sebastini (Usp), por aceitarem participar da minha banca de defesa de tese. Não tenho dúvidas de que os comentários serão valiosos para o aprimoramento deste trabalho.

Agradeço ainda aos profissionais da área de História Antiga e Letras Clássicas que encontrei ao longo dessa trajetória e que contribuíram seja oferecendo-me importantes indicações bibliográficas, debatendo ideias ou fazendo sugestões que enriqueceram esta pesquisa. Sou grata à Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho (Unesp/Franca), à Profa. Dra. Ana Tereza Marques Gonçalves (UFG), à Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (Unicamp) e Profa. Dra. Bárbara Botter (Ufes).

Agradeço ainda à Profa. Dra. Maria Amélia Dalvi e Wander Alves Magnago, coordenadora interina e ex-secretário do Programa de Pós-graduação em Letras da Ufes, respectivamente, por serem prestativos e disponíveis a me auxiliar em minhas necessidades e demandas.

Aos amigos do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, secção Espírito Santo (Leir/ES): Natan Henrique Taveira Baptista, Camilla Ferreira Paulino da Silva, Carolline Soares, Belchior Monteiro, Ludimila Caliman Campos, Alessandra André, Simone Rezende Mendes, agradeço pela amizade, pelo incentivo e pela contribuição com informações, dados, referências bibliográficas e documentos. Em especial, agradeço aos amigos Érica Cristhyane Morais da Silva e Thiago Brandão Zardini pelo apoio emocional nos momentos em que mais precisei, pela constante presença, pela disponibilidade em ajudar, pela amizade incondicional.

Por fim, mas não menos importante, não posso deixar de agradecer a minha família. À minha mãe, Belanisa José Figueira Gabrech, mulher batalhadora que sempre lutou para garantir o melhor para os filhos e que decerto foi a grande incentivadora dos meus estudos. Ao meu amado esposo Eder Takeshi Maruyama, pela paciência com os finais de semana e madrugadas em que estive estudando, pelo carinho, pelo constante e pronto apoio mesmo nos momentos mais difíceis e por não medir esforços em me ajudar em tudo que fosse necessário.

ÍTACA

*Se partires um dia rumo a Ítaca,
faz votos de que o caminho seja longo,
repleto de aventuras, repleto de saber.*

*Nem Lestrigões nem os Ciclopes
nem o colérico Posídon te intimidem;
eles no teu caminho jamais encontrarás
se altivo for teu pensamento, se sutil
emoção teu corpo e teu espírito tocar.*

*Nem Lestrigões nem os Ciclopes
nem o bravo Posídon hás de ver,
se tu mesmo não os levars dentro da alma,
se tua alma não os puser diante de ti.*

*Faz votos de que o caminho seja longo.
Numerosas serão as manhãs de verão
nas quais, com que prazer, com que alegria,
tu hás de entrar pela primeira vez um porto
para correr as lojas dos fenícios
e belas mercancias adquirir:
madrepérolas, corais, âmbar, ébanos,
e perfumes sensuais de toda espécie,
quanto houver de aromas deleitosos.
A muitas cidades do Egito peregrina
para aprender, para aprender dos doutos.*

*Tem todo o tempo Ítaca na mente.
Estás predestinado a ali chegar.
Mas não apresses a viagem nunca.
Melhor muitos anos levars de jornada
e fundeares na ilha velho enfim,
rico de quanto ganhaste no caminho,
sem esperar riquezas que Ítaca te desse.
Uma bela viagem deu-te Ítaca.
Sem ela não te ponhas a caminho.
Mais do que isso não lhe cumpre dar-te.*

*Ítaca não te iludiu, se a achas pobre.
Tu te tornaste sábio, um homem de experiência,
e agora sabes o que significam Ítacas.*

Konstantinos Kavafis

RESUMO

A Idade do Ferro antiga (XII-VIII a.C.), na Grécia continental, configurou-se como um momento em que as comunidades estão saindo de um processo de isolamento. Após a destruição dos palácios micênicos – uma série de eventos simultâneos ocorridos na virada do século XIII para o XII a.C., – o mundo grego mergulha num período de aproximadamente quatro séculos – entre o XII e o VIII a.C. –, em que ocorre uma acentuada redução da produção material e do crescimento demográfico. Nesse momento, há também o desaparecimento dos registros escritos, o que dificulta em muito a compreensão sobre o que se passou no decurso desses séculos. Junto com a análise de elementos da Cultura Material, o pesquisador interessado nesse período da História da Grécia pode lançar mão também das duas epopeias tradicionalmente atribuídas a Homero: a *Ilíada* e a *Odisseia*. Transmitidas oralmente por uma longa cadeia de aedos e fixadas por escrito por volta dos séculos VII e VI a.C. elas transmitem importantes informações sobre as sociedades que viveram na Grécia de várias temporalidades. Estamos cientes de que as obras atribuídas a Homero são textos poéticos, todavia, acreditamos que a Literatura pode ser um importante instrumento para o historiador, uma vez que consideramos que os gêneros literários estão intimamente relacionados às condições históricas que as produziram. Sendo assim, para esta pesquisa, optamos por utilizar a *Odisseia* como fonte de análise por consideramos que seja posterior à *Ilíada* – e, portanto, mais representativa dos acontecimentos da fase final da Idade do Ferro antiga. Nos referimos, em especial, aos processos de formação de novos assentamentos gregos fora da Grécia Continental, sobretudo na Península Itálica, que representaram, a nosso ver, uma reconfiguração nas formas de entender os espaços. Acreditamos que, a partir da análise de trechos da *Odisseia*, é possível entender os processos de formação de identidades e alteridades no mundo grego, em especial no século VIII a.C., período em que nos concentramos em nosso estudo, pois representaria um momento de grandes transformações para os gregos. Nesta pesquisa, buscamos associar os espaços descritos por Homero aos conceitos de isotopia, utopia e heterotopia provenientes do quadro teórico desenvolvido por Henri Lefebvre para assim captar como se define a identidade grega.

Palavras-chave: *Odisseia*. Homero. Espaço.

ABSTRACT

The Ancient Iron Age (12th -8th b. C.), in continental Greece, was a moment in which communities were transitioning from a process of isolation. After the destruction of the Mycenaean palaces – a series of simultaneous events that took place around the turn from the 13th to the 12th century b. C. – the Greek world plunged into a period that lasted about four centuries – between the 11th and the 8th centuries b. C. – in which an accentuated reduction of material production and of demographical development was felt. At the same time, the disappearance of written documentation hampers the understanding of what happened during those centuries. A researcher interested in that period of Greek History is able to use, besides the analysis of elements of material culture, the two epic poems traditionally assigned to Homer: the *Iliad* and the *Odyssey*. Orally transmitted through a long chain of rhapsodes and fixed in writing around the 7th or 6th century b. C., they transmit important information about the societies that lived in Greece at different moments in time. While we are aware that the works attributed to Homer are poetic texts, we believe that Literature can be an important instrument to historians, if we consider that literary genres are closely related to the historic conditions that produced them. Therefore, in this research, we decided to use the *Odyssey* as source of analysis, because it is considered to have been composed later than the *Iliad*, and, consequently, more representative of the final phase of the Ancient Iron Age. We will refer, especially, to the process of formation of new Greek settlements outside of continental Greece, mainly in the Italic Peninsula, which represented, in our opinion, a reconfiguration in how space is understood. We believe that, based on excerpts of the *Odyssey*, it is possible to understand the process of formation of identities and alterities in the Greek world, especially during the 7th century b. C., the period in which we concentrate our studies, because that was a moment of radical transformation for the Greeks. In this research, we associated the spaces described by Homer, to the concepts of isotopia, utopia, and heterotopia as developed in Henri Lefebvre's theoretical table, in order to capture how one could define a Greek identity.

Keywords: *Odyssey*. Homer. Space.

RÉSUMÉ

L'ancien Âge de Fer (XIIe-VIIIe a. J-C.), la Grèce continentale, a été configuré comme un moment où les communautés sont à venir au large un processus d'isolement. Après la destruction des palais mycéniens – une série d'événements simultanés à la fin du XIIIe siècle à la XIIe a. J-C., – le monde grec aborde dans une période d'environ quatre siècles – entre le VIIIe à XIIe a. J-C. –, il y a une réduction marquée de la production matérielle et de la croissance démographique. En ce moment, il y a aussi la disparition de documents écrits ce qu'il gêne grandement la compréhension de ce qui s'est passé au cours de ces siècles. Avec l'analyse des éléments de la culture matérielle, le chercheur intéressé par cette période de l'histoire de la Grèce, peut également faire usage des deux épopées traditionnellement attribuées à Homère: *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Les deux transmis oralement à travers une longue chaîne de bardes et fixé par écrit autour des VIIe et VIe siècles a. J-C., elles donnent des informations importantes sur les sociétés qui ont vécu en Grèce pendant plusieurs temporalités. Nous sommes conscients que les œuvres attribuées à Homère sont des textes poétiques, toutefois, nous croyons que la littérature peut être un outil important pour l'historien, puisque nous considérons que les genres littéraires sont intimement liées aux conditions historiques qui les ont produits. Donc, pour cette étude, nous avons choisi d'utiliser *l'Odyssée* comme source d'analyse par le considérer comme plus récent que *l'Iliade* – et donc plus représentatif des événements de la phase finale de l'ancien Âge de Fer. Nous nous référons, en particulier, aux processus de formation de nouveaux établissements Grecs en dehors de la Grèce continentale, surtout dans la péninsule italienne, qui représente, à notre avis, une reconfiguration des moyens de comprendre les espaces. Nous croyons que, à partir de l'analyse d'extraits tirés *l'Odyssée*, il est possible de comprendre les processus de formation de l'identité et de l'altérité dans le monde grec, notamment dans le VIIIe siècle a. J-C., période que nous nous concentrons dans notre étude, car c'est un moment de grand changement pour les Grecs. Dans cette recherche, nous voulons associer les espaces décrits par Homère aux concepts de isotopie, utopie et hétérotopie, du cadre théorique développé par Henri Lefebvre par conséquent de comprendre comment on définit l'identité grecque.

Mots-clés: *Odyssée*. Homère. Espace.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 AS POSSIBILIDADES DE ANÁLISE DO ESPAÇO NA EPOPEIA HOMÉRICA	25
HISTÓRIA E NARRATIVA: O GÊNERO ÉPICO	25
AS EPOPEIAS HOMÉRICAS: NATUREZA DAS FONTES	35
POESIA ORAL, <i>PERFORMANCE</i> E ATUAÇÃO DOS AEDOS	47
O ARCABOUÇO TEÓRICO PARA O ESTUDO DO ESPAÇO NA <i>ODISSEIA</i>	55
AS POSSIBILIDADES DE TRABALHO COM A CULTURA MATERIAL	63
2 AS CONDIÇÕES MATERIAIS E AS MODALIDADES DE APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO NA IDADE DO BRONZE E NA IDADE DO FERRO	71
O PALÁCIO MICÊNICO E A ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO NA GRÉCIA CONTINENTAL	71
A RECONFIGURAÇÃO DO TERRITÓRIO NO FIM DA IDADE DO BRONZE	86
A IDADE DO FERRO E A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA LÓGICA ESPACIAL.....	91
O SÉCULO VIII A.C.: A HÉLADE PARA ALÉM DELA MESMA	102
3 ISOTOPIA E UTOPIA NA <i>ODISSEIA</i>: FORMAS DE SE PENSAR OS ESPAÇOS E AS IDENTIDADES NA IDADE DO FERRO ANTIGA	111
A RELAÇÃO ENTRE A IDENTIDADE HELÊNICA E O ESPAÇO OCUPADO	111
ÍTACA: UM EXEMPLO DE ISOTOPIA	120
TELÊMACO EM PILOS: REMINISCÊNCIAS DA ARQUITETURA MICÊNICA.....	136
TELÊMACO EM ESPARTA: O (RE)CONHECIMENTO DE SI MESMO	144
ODISSEU E OS FEÁCIOS: A CIDADE UTÓPICA DE HOMERO.....	150
4 HETEROTOPIAS EM HOMERO: O PÉRIPO DE ODISSEU E O ENCONTRO COM AS ALTERIDADES.....	174
A AMPLIAÇÃO DO ESPAÇO GREGO: O TEMPO DAS VIAGENS E DAS DESCOBERTAS	174
ODISSEU E OS MÚLTIPLOS OUTROS: CÍCONES, LOTÓFAGOS, LESTRIGÕES	188
ODISSEU NA ILHA DOS CICLOPES: A ALTERIDADE SUPERLATIVA.....	198

ODISSEU NOS CONFINS DO MUNDO CIVILIZADO: O CONTATO COM O SOBRENATURAL	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS	228
REFERÊNCIAS	234
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA	234
OBRAS DE REFERÊNCIA.....	235
BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL	235
OBRAS DE APOIO.....	240

INTRODUÇÃO

Utilizar como base empírica de uma pesquisa acadêmica um texto canônico como o de Homero é um desafio na medida em que este tem sido bastante escrutinado ao longo dos séculos e tem servido a inúmeros estudos desde sua fixação escrita. Já na Antiguidade vários tipos de análises e exegeses foram feitos a partir das obras atribuídas ao lendário aedo:¹ a *Ilíada* e a *Odisseia*. Isso ocorria pois ambas as epopeias quase sempre foram consideradas um manancial de sabedoria em vários campos de atuação do homem antigo, seja moral, intelectual ou prático. Papel semelhante não se verificou nem mesmo em textos religiosos como o Velho Testamento entre os judeus ortodoxos ou o *Mahabharata* na Índia (SNODGRASS, 2004, p. 20). Assim sendo, o perigo de ser repetitivo ronda aqueles que se propõem a desenvolver teses e dissertações a partir de Homero.

Todavia isso não invalida o esforço em busca de abordagens inovadoras utilizando como base um texto consagrado. Partindo do pressuposto de que a *Odisseia*, uma das epopeias atribuídas ao lendário Homero, seja posterior a *Ilíada* e tenha seu texto cristalizado por volta do século VIII a.C., elegemos essa obra como objeto de análise nesta tese pois acreditamos que ela seja uma testemunha – e também um fruto – das transformações que estão ocorrendo nesse momento histórico. Por meio dela, acreditamos ser possível compreender os processos de formação das identidades e alteridades no mundo grego da Idade do Ferro antiga. Para tal, queremos vislumbrar a representação de espaço que emerge da *Odisseia* e de que forma essa noção se relaciona

¹ A palavra grega *aíodos* literalmente significa cantor. O aedo executa sua *performance* nas festividades e banquetes acompanhado do *phorminx*, um instrumento musical de corda também chamado de lira ou cítara – os três termos aparecem nas epopeias.

com a maneira pela qual os gregos antigos concebiam a si mesmos e aos outros. Desse modo, buscamos com nossa pesquisa, e a partir da utilização de um instrumental teórico proveniente de vários campos do saber, perceber como o espaço interfere no entendimento de noções como identidade e alteridade a partir do estudo do poema homérico. Consideramos que a *Odisseia* é o produto final de uma longa cadeia de transmissão oral que remonta até mesmo ao século XV a.C., mas que se cristalizou ao final do século VIII a.C., momento em que a Grécia estaria passando por importantes transformações.

O século VIII a.C. é o momento em que a Grécia continental está saindo de um processo de isolamento. Após a destruição dos palácios micênicos – uma série de eventos simultâneos ocorridos na virada do século XIII para o XII a.C., – a Grécia mergulha num período de aproximadamente quatro séculos entre o XII ao VIII a.C., em que há uma acentuada redução da produção material e do crescimento demográfico. Nesse momento, há também o desaparecimento da escrita, fato que dificulta muito a compreensão sobre o que se passou no decurso desses séculos. Sendo assim, para nossa pesquisa será essencial também o recurso à Arqueologia, pois nos ajudará a entender aspectos da Cultura Material fundamentais para o entendimento da representação do espaço na Grécia de Homero.

Muitos outros já estudaram as paisagens descritas nos poemas de Homero de um ponto de vista arqueológico ou literário (STUBBINGS; THOMAS, 1962; LUCE, 1974a, 1974b, 1998; EDWARDS, 1993; CRIELAARD, 1995, DICKIE, 1995; MALKIN, 1998; POWELL, 2004). O diferencial de nossa pesquisa reside na tentativa de associar os espaços descritos por Homero a um momento histórico decisivo para a Grécia: o século VIII a.C. e o processo de definição de uma identidade helênica. A partir dos modos como o poeta representa os espaços buscaremos associá-los aos

conceitos de isotopia, utopia e heterotopia provenientes do quadro teórico desenvolvido por Henri Lefebvre (2008, 2001, 1995), para assim captar como se define a identidade grega nesse momento.

Esse tipo de questionamento mostra-se bastante atual, pois, como afirma Augé (1999, p. 137), é comum a quase todas as sociedades – mesmo aquelas mais distantes no tempo e no espaço – a necessidade de organizar espaços interiores e aberturas para o exterior, de simbolizar o lar e o limiar e também a necessidade de pensar a identidade e a relação entre si mesmo e o outro. O estudo das relações entre o espaço e a definição de identidades e alteridades mostra-se bastante pertinente para a análise até mesmo das contradições do mundo em que vivemos. A Europa e os Estados Unidos, em especial, têm passado por grandes problemas relativos às fronteiras e definição de identidades nacionais ao mesmo tempo em que se coloca a questão das imigrações ilegais e a exclusão de minorias. Grande parte desses problemas se define em termos espaciais: circulação, muros, guetos, fronteiras, conceitos que evocam sobretudo a relação entre o “eu” e o “outro” (AUGÉ, 1999, p. 133-4).

Para esta pesquisa, temos como objetivo principal analisar de que maneira a representação do espaço que emerge do poema *Odisseia* pode nos auxiliar na compreensão do processo de formação de identidades e alteridades no século VIII a. C., momento pertencente a um período classificado pelos arqueólogos como Idade do Ferro antiga. Além disso, queremos com nossa tese discutir as possibilidades de interação entre a História e a Literatura, pois consideramos que os gêneros literários estão intimamente relacionados às condições históricas que as produziram. Ao trabalhar com uma obra épica como a *Odisseia* é fundamental entender quais são as características específicas desse gênero literário e como as condições sociais vigentes contribuíram para a sua produção e difusão.

Como se pode constatar, a base empírica para nossas reflexões nesta tese foi a obra, atribuída a Homero, a *Odisseia*, poema com aproximadamente doze mil versos compostos em hexâmetro dactílico, uma forma de métrica poética ou esquema rítmico tradicionalmente associado à poesia épica, tanto grega quanto latina. É hoje geralmente aceito pela maioria dos estudiosos de Homero que a *Ilíada* e a *Odisseia* são essencialmente o produto de uma tradição oral de poesia composta por mais de um poeta – chamado “Homero” por conveniência –, fixados por escrito provavelmente no século VIII a. C., quando o alfabeto fonético foi introduzido no mundo grego (THOMAS, 2005, p. 43).

Com a recuperação da escrita, novas formas de literatura vão surgindo e os poemas escritos tomam o lugar da poesia oral de forma gradativa. Todavia, o ressurgimento da escrita não significou o desaparecimento total de formas orais de transmissão poética. Mesmo após a fixação do texto escrito das epopeias, sua divulgação permaneceu oral durante muito tempo, pois, não obstante a introdução do alfabeto importado dos fenícios em fins do século IX a. C., o mundo grego dos séculos posteriores ainda era, em sua maioria, iletrado.

Em suas pesquisas no começo do século XX na antiga Iugoslávia, Milman Parry demonstrou que o trabalho dos bardos também é, em grande parte, influenciado pelo público que assiste a sua *performance*, o que o diferencia do escritor, que não é compelido a alterar sua obra conforme a reação da plateia e as circunstâncias de apresentação. Nunca há apresentações idênticas. Sendo assim, o aedo homérico teria cantado diferentes canções em cada apresentação, alterando, expandindo e provavelmente melhorando seu repertório (THOMAS, 2005, p. 47). Daí as inconsistências que porventura aparecem nas epopeias de Homero. Isso, de certa forma,

representa um problema àqueles que desejam fazer uma análise da conjuntura social que permitiu a formação dos poemas, em especial a *Odisseia*, como é o nosso caso.

Muitos questionam a viabilidade da utilização de fontes literárias, ou seja, obras de ficção, em uma pesquisa histórica. Estamos cientes de que a *Odisseia*, sendo um poema, não documenta o real – e nem o pretende –, todavia, é uma importante forma de entender os aspectos que compõem a sociedade à qual pertence o autor. Acreditamos, assim como Ferreira (2009, p. 66-7), que toda ficção está sempre enraizada na sociedade, pois é em determinadas condições de espaço, tempo, cultura e relações sociais que o escritor cria seus mundos de sonhos, utopias ou desejos.

A *Odisseia* é essencialmente um poema de retorno – em grego antigo, *nostos*.² Nela, são descritas as viagens de volta à terra natal dos heróis que lutaram na guerra de Troia, em especial do rei de Ítaca, Odisseu. Desse modo, acreditamos que, das duas obras atribuídas ao lendário Homero, essa seria a que melhor nos auxilia na tentativa de apreender de que modo o espaço é representado e como isso auxilia na definição de uma determinada identidade helênica. Aspectos da organização social das *poleis* que estão se formando na Hélade e fora dela podem ser observados ao longo do poema e, portanto, serão úteis para comprovar nossas hipóteses.

Em nossa tese, trabalhamos com a hipótese primária de que é possível vislumbrar, por meio da análise de trechos da *Odisseia*, o início do processo de formação de uma identidade helênica na Grécia a partir do século VIII a. C. Como hipótese secundária, acreditamos que o espaço é um elemento capaz de demarcar e reforçar visões de si mesmo e daqueles que são diferentes. Nesse sentido, é capaz de definir identidades e alteridades. Desse modo, trabalhamos, nesta pesquisa, com a ideia

² Seguindo as orientações para transliteração do grego para o português fornecidas pela Universidade de Coimbra, optamos por não acentuar as palavras gregas nesta tese (NOVAS NORMAS, 2014).

de que os espaços descritos por Homero na *Odisseia* são permeados por simbolismos que podem nos ajudar a compreender de que modo os gregos, em especial aqueles dos fins do século VIII a.C., definiam a si mesmos e aos que eram exteriores à sua sociedade.

O espaço possui essa capacidade simbólica, uma vez que, como afirma Navarro (2007, p. 3), é uma das dimensões fundamentais do ser humano, interferindo diretamente em seu modo de vida. Segundo o geógrafo Milton Santos (2006, p. 68-9), o espaço é formado, de um lado, pelo resultado material acumulado das ações humanas através do tempo, e, de outro lado, animado pelas ações atuais que lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade. Como o ser humano percebe o espaço ao seu redor é fundamental para os geógrafos, mas também o é para os estudos literários, históricos, sociológicos ou arqueológicos. Por meio dessa percepção é possível entender aspectos importantes das sociedades humanas, como sugerem Gould e White (2005, p. 3-6). Segundo esses autores, é possível obter acesso à maneira pela qual as pessoas constroem imagens mentais dos lugares. A percepção dos lugares e as imagens mentais são formadas pela infinidade de informações que o ser humano recebe ao longo de sua vida. Um exemplo disso é a reputação de algumas cidades americanas acusadas de serem política e socialmente corrompidas, mas essa é a imagem mental que algumas pessoas fazem delas, construindo-se assim estereótipos sobre os lugares.

O mesmo pode se dizer dos espaços presentes na *Odisseia*. Muitos dos locais citados por Homero promovem a formação de uma geografia cognitiva para os gregos, ou seja, alguns lugares representam a “casa”, o lugar que lhes é familiar, e outros, “o distante”, o que é diferente dos costumes e dos hábitos correntes (LATEINER, 2005, p. 417).

Nesta investigação, recorreremos a aportes teóricos de campos distintos. Da Sociologia nos apropriamos dos conceitos de *isotopia*, *utopia* e *heterotopia*, que se referem às formas pelas quais o espaço contribui para a fixação das identidades e alteridades. Esse instrumental teórico conceitual deriva principalmente dos estudos acerca do espaço realizados por Henri Lefebvre (2008, 2001, 1995) e que serviram de guia em nossa compreensão do espaço na Grécia antiga. Além disso, empregaremos ainda o conceito de *representação*, proveniente da História Cultural, tal como formulado por Roger Chartier. Esse constructo nos permitiu, a partir da leitura da *Odisseia*, entender de que maneira o autor do texto concebe o espaço que serve de cenário à sua narrativa e como sua percepção de espaço interfere no processo de formação das identidades no século VIII a.C.

No que diz respeito ao tratamento documental, optamos por utilizar como método de leitura a Análise de Conteúdo, instrumento metodológico que se aplica a discursos extremamente diversificados (BARDIN, 2002, p. 9), sejam eles textuais ou iconográficos, por exemplo. A Análise de Conteúdo pode ser definida como uma hermenêutica controlada baseada na inferência e consiste em quatro etapas. A primeira seria a pré-análise, que se subdivide em: seleção dos documentos; elaboração de hipóteses e objetivos; definição dos dados a serem retidos. A segunda etapa consiste na exploração do material, subdividindo-se em codificação e aplicação da técnica específica. No entanto, essa codificação também tem duas fases, que são o recorte dos dados (unidade de registro) e a escolha das regras de interpretação. A terceira etapa do método consiste na interpretação dos resultados obtidos, ao passo que o último é a síntese final (apresentação dos resultados).

Conforme descrito acima, na segunda etapa, é preciso definir qual técnica será aplicada, pois o método da Análise de Conteúdo pode ser conjugado com diversas

técnicas, como a análise categorial, de avaliação, de enunciação, de expressão, entre outras (BARDIN, 2002, p. 153-222). Em nossa tese, utilizamos a técnica da análise categorial, que funciona por operações de desmembramento do texto em unidades de registro. Estas, uma vez recortadas, devem ser agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de estudo em questão. A estratégia torna possível ao pesquisador investigar as redes de relações entre as palavras que podem ser relações de oposição, de associação e de identidade (ROBIN, 1977, p. 153).

Nesta pesquisa, isolamos as diversas modalidades de espaço descritas na *Odisseia*, recortando unidades de registro associadas a elas. Os elementos analisados foram: a ágora, as muralhas, os portos, a paisagem urbana e rural, os palácios (e todos os elementos que os compõem), de acordo com o seguinte complexo categorial referente a cada um dos elementos anteriormente citados:

- a) Descrição do espaço.
- b) Epítetos associados ao espaço.
- c) Grupos sociais que frequentam o espaço.
- d) Atividades/comportamento daqueles que frequentam o espaço.
- e) Predicados associados ao espaço.

O procedimento de interpretação dos dados foi realizado mediante critérios qualitativos, ou seja, critérios baseados na presença ou na ausência de certos dados. No entanto, não excluimos a utilização de critérios quantitativos nos casos em que isso se fez necessário.

Nossa tese foi planejada em quatro capítulos. Optamos por uma estratégia de exposição dos conteúdos que caminha do geral para o específico. Sendo assim, iniciamos com uma discussão sobre as conexões entre a História e a Literatura para, em

seguida, abordar o contexto histórico da *Odisseia* e como tal contexto é capaz de iluminar determinados aspectos da obra, com ênfase na problemática espacial.

No primeiro capítulo, discutimos assim as interações entre a Literatura e a História, interações essas nem sempre harmoniosas, mas bastante profícuas. Acreditamos, assim como Gruner (2009, p. 12), que a exploração da Literatura em suas diversas formas e expressões permite ao historiador ter acesso a dimensões do passado nem sempre possíveis de serem alcançadas por meio dos chamados “documentos oficiais”. Os textos literários são produtores de sentido e suportam representações do real, podendo assim auxiliar os homens do presente a compreenderem o que ocorreu no passado. Para delimitar as possibilidades de emprego da *Odisseia* numa análise do passado histórico grego, refletimos sobre as relações entre o gênero literário e o contexto histórico que o produziu. Desejamos enfatizar, no primeiro capítulo, que o historiador interessado em trabalhar com a Literatura deve estar atento para as características próprias do gênero ao qual pertence a obra analisada. Além disso, é preciso considerar também a forma com que esse texto era transmitido à sociedade da época. No caso da *Odisseia*, a transmissão era oral, por meio do trabalho dos aedos. Para analisar a representação do espaço que emerge da *Odisseia* e compreender as relações simbólicas que a sociedade homérica estabelece com o espaço em que se move consideramos fundamental analisar os diversos aspectos que envolvem o poema: o gênero ao qual pertence, suas formas de transmissão e o percurso que atravessou para chegar até nós. Para finalizar, discorreremos sobre o instrumental teórico empregado na pesquisa e a sobre a importância da Cultura Material na interpretação das fontes literárias tanto no que diz respeito ao complemento de informações quanto no confronto da autoridade por vezes contida no texto.

Considerando a importância do recurso à materialidade, o segundo capítulo da tese aborda as possibilidades de trabalho com a Cultura Material. Para o tipo de análise adotada nesta pesquisa, julgamos fundamental o aporte da Arqueologia, uma vez que o período em estudo não conta com outras fontes escritas além do testemunho de Homero. Nesse capítulo, utilizamos relatórios de escavações realizadas em território grego para apreender as especificidades de cada época analisada. Iniciamos com a Civilização Micênica a fim de captar suas características e de que forma essa sociedade contribuiu para a formação da epopeia homérica. Continuamos nossa análise com as características dos séculos XII ao VIII a.C., período tradicionalmente classificado pela historiografia como *Idade das Trevas*, mas que tem sido renomeado pelos arqueólogos como *Idade do Ferro*. Para a maioria dos estudiosos, as epopeias de Homero se referem à Idade do Ferro, sendo os únicos testemunhos escritos que sobreviveram dessa época. Concordamos com essa opinião e acreditamos que mesmo com todos os problemas que envolvem a utilização de Homero em um trabalho de matiz histórico – questões como datação, autoria, difusão e outras – é possível empreender uma análise sobre a representação do espaço a partir de um poema como *Odisseia*, pois, como afirma Gruner (2009, p. 12), ao captar e significar sensibilidades, costumes e hábitos não facilmente visíveis, as fontes literárias autorizam uma aproximação com “realidades afetivamente vividas”, com modos de ver e de sentir o mundo. Finalizamos o capítulo com uma descrição das transformações ocorridas na Península Balcânica durante o século VIII a.C., pois acreditamos ser esse momento crucial para aquilo que pretendemos explorar nesta tese, ou seja, a representação do espaço como um dos componentes do jogo de identidades e alteridades que se estabelece no alvorecer da *polis*.

No terceiro capítulo, aplicamos os conceitos de isotopia de heterotopia, de Henri Lefebvre, aos espaços selecionados na *Odisseia*. Nesse capítulo, buscamos determinar em Homero os lugares isotópicos que, segundo a perspectiva lefebvriana, exprimem identidade e pertencimento. Pretendemos captar, na *Odisseia*, locais onde os valores, as regras e os costumes que definem o homem grego podem ser observados, locais tais como Pilos, Esparta, Micenas e Ítaca. Pretendemos ainda aliar o conceito de *utopia* à análise da fonte, de modo a elucidar a representação de um lugar ideal, tido como modelo a ser seguido, ou seja, uma superlativação da identidade.

Prosseguindo com o aporte teórico de Henri Lefebvre, no último capítulo empregamos o conceito de heterotopia no estudo de determinados espaços descritos na *Odisseia*. O espaço heterotópico é expresso a partir da maneira pela qual formas, comportamentos e significados se combinam de modo atípico para formar uma espacialidade distinta daquelas previstas pelas normas jurídicas e pelos hábitos politicamente aceitos (SOJA, 1993). Em sua viagem de retorno – após anos lutando na Guerra de Troia –, Odisseu passa por várias terras estrangeiras, lugares de alteridade, de enfrentamento com o outro, com o diferente. Na ilha dos ciclopes, um dos espaços analisados, Odisseu e seus companheiros entram em contato com uma comunidade que não possui assembleias nem leis estabelecidas, cujos membros habitam em cavernas, não aram a terra e não respeitam as regras de hospitalidade tão caras aos gregos. Além desses gigantes, outros seres monstruosos como Cila e Caríbdis, feiticeiras como Circe e Calipso representam para os gregos o lugar da barbárie, do não civilizado, o espaço heterotópico. Assim são vistos os locais habitados pelos povos que os gregos encontram em seus contatos com o exterior – contatos estes bastante ampliados no século VIII a.C. Tratamos assim, nesse capítulo, da maneira pela qual a representação do espaço exprime relações entre a mesmidade e a alteridade.

Nas considerações finais, procuramos demonstrar que as formas como o espaço foi representado na *Odisseia* nos permitem compreender como os gregos concebiam a si mesmos e àqueles que eram diferentes deles. Considerando que o século VIII a.C. foi um momento de importantes transformações na configuração do espaço na Grécia – como o processo de desenvolvimento da *polis* dentro e fora da Hélade –, acreditamos que a *Odisseia* possa nos fornecer informações importantes acerca dessa conjuntura.

1 AS POSSIBILIDADES DE ANÁLISE DO ESPAÇO NA EPOPEIA HOMÉRICA

HISTÓRIA E NARRATIVA: O GÊNERO ÉPICO

Em seus primórdios, a História se baseava em uma relação com uma realidade que não pode ser observada como nas ciências da natureza ou nas ciências da vida, mas em acontecimentos sobre os quais se pode testemunhar. Esse é o significado da palavra grega *ιστοριαί*, termo que Heródoto de Halicarnasso usou para nomear sua obra – as *Historiai*, ou seja, os testemunhos. Dessa forma, a História nascente se identificava como uma narrativa formulada por indivíduos que presenciaram ou ouviram falar de determinados acontecimentos.

Bem antes de Heródoto, já temos o relato de Odisseu, o homem que muito errou e que muitos povos e cidades observou. O herói da *Odisseia* é, conforme Hartog (2004, p. 14), “aquele que *viu* e que sabe porque *viu*” [itálico do autor]. Como notamos logo na abertura do poema, ele é o “[...] homem astuto que tanto vagueou, / depois que de Troia destruiu a cidadela sagrada. / Muitos foram os povos cujas cidades observou, / cujos espíritos conheceu [...]” (*Odyssea*, I, 1-4).³ Além de a viagem ser fonte de experiência e capaz de produzir certo saber, também é produtora de narrativas. Mesmo sendo um viajante a contragosto, é a partir da viagem que Odisseu adquire glória, pois pode contar para a posteridade todas as suas aventuras. Na *Ilíada*, a glória (*kleos*) se adquire no campo de batalha, quando, por seus feitos corajosos e, quiçá, a morte gloriosa, o herói então garante que seu nome seja lembrado na posteridade por meio das canções épicas.

³ No texto grego:

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν

Na *Odisseia*, temos a narrativa do próprio Odisseu, o personagem principal da epopeia, que, tal qual um aedo, canta as aventuras enfrentadas nos espaços que percorreu. Desse modo, garante o seu *kleos*.

Apesar de nunca ter se extinguido da produção historiográfica, o elemento narrativo foi na maior parte das vezes combatido pelo paradigma moderno de História que se desenvolveu a partir do século XIX. Essa refutação não dizia respeito à narrativa em si, mas sim no que se referia a seus conteúdos estéticos e retóricos, elementos ligados ao ofício literário.

Até o século XIX, a História era vista como uma arte retórico-narrativa, sendo sua natureza literária comumente reconhecida entre literatos e historiadores. Porém, com a busca pela objetividade e pela verdade – elementos tidos como base de qualquer ciência –, boa parte da historiografia do século XIX aboliu dos estudos da História o recurso às técnicas ficcionais de representação do passado. Assim, o próprio nascimento da História como disciplina se baseou naquilo que ela não deveria ser – mito, fábula ou poesia –, já que essas estruturas não trariam, dentro da lógica cientificista do século XIX, um conhecimento verdadeiro.

Ao longo do século XX, de modo geral, os historiadores não se preocuparam tanto com a estrutura narrativa de sua produção, privilegiando o conteúdo em detrimento da forma. Isso porque no século XX, quando a História parecia se firmar como saber científico autônomo, a sua comparação com a Literatura era de certa forma um mecanismo que fragilizava sua cientificidade.

Atraiu bastante a atenção dos historiadores o trabalho de Hayden White desenvolvido na segunda metade do século XX. White pronunciou-se, especialmente, sobre a interferência da subjetividade no fazer historiográfico e acusou os profissionais da área de negligenciar as reflexões literárias de sua própria época, continuando a

trabalhar sobre os preceitos cientificistas do século XIX (BURKE, 1992, p. 335). Essas colocações tiveram bastante repercussão no meio acadêmico; muitos historiadores se sentiram diretamente atacados por suas ideias. As obras em que o autor discute o problema da cientificidade histórica – *Metahistory: The Historical Imagination* (1973) e *Tropics of Discourse* (1978) – foram muito criticadas, mas, por outro lado, serviram de estímulo para repensar as formas como a historiografia vinha produzindo conhecimento até então.

Para White (2001, p. 66), a História se aproxima muito mais da Literatura que da ciência. O autor questiona, sobretudo, “até que ponto as explicações que os historiadores fazem dos acontecimentos passados podem ser qualificadas de relatos objetivos, se não rigorosamente científicos, da realidade”. Além dele, outros estudiosos se dedicaram às relações entre História e Literatura e reconheceram a dimensão literária da História, bem como as várias subjetividades que afetam o historiador no exercício do seu trabalho.

Michel de Certeau (2013, p. 89-90) chama a atenção para o fato de que o historiador também é, essencialmente, um construtor de textos. Esse aspecto de seu ofício o aproxima do literato. Na verdade, pode-se dizer mesmo que não há como deixar de considerar o historiador como um literato, ainda que de um tipo especial de Literatura que lida metodicamente, para a composição de sua narrativa, com os materiais trazidos pelas fontes históricas.

Essas discussões se mostraram bastante profícuas e permitiram certo “arejamento” no fazer historiográfico. Segundo Burke (1992, p. 337), cada vez mais os historiadores estão percebendo que seu trabalho não reproduz “o que realmente aconteceu”, mas sim representa um ponto de vista determinado. Diante dessa tomada de consciência, é preciso renovar as formas de comunicar os resultados das pesquisas dos

historiadores ao público leitor, tornando claro – por intermédio da narrativa – que aquilo que está sendo comunicado é uma interpretação particular, havendo outras igualmente possíveis.

Concordamos com Gruner (2008, p. 10) quando afirma que são imensas as possibilidades que se abrem ao historiador pela leitura atenta da Literatura, uma vez que o passado chega até nós como discurso e representação. As assim denominadas “fontes históricas” são documentos que o historiador utiliza em seu trabalho, mas elas próprias são visões de um grupo ou indivíduo em particular. Sendo assim, o trabalho do historiador é *representar* o que já está *representado* e atribuir a essa visão novos significados.

Essa foi uma das preocupações centrais desta pesquisa desde o início. Por trabalharmos como uma fonte considerada literária – a *Odisseia* de Homero –, sua historicidade por vezes é questionada. No entanto, o que queremos reforçar com essa argumentação é que o trabalho do historiador não é pautado apenas nos ditos “documentos oficiais”, a diversificação do material de trabalho é uma tendência cada vez mais irreversível.

A renovação produzida na década de 1970 pelo movimento conhecido como “Nova História”, encabeçado por Jacques Le Goff e Pierre Nova, permitiu uma nova visão a respeito das fontes utilizadas pelos historiadores. A tradição positivista do século XIX, durante muito tempo, fez os historiadores olharem para as fontes como “prova” de alguma “verdade”. Atualmente são vistas como *monumento*, ou seja, segundo a concepção de Jacques Le Goff (2003), seriam dotadas de um sentido próprio, havendo a necessidade de restituí-las ao seu contexto, localizando seus modos de transmissão e sucessivas interpretações. Os documentos deixam de ser vistos como algo

que traz em si mesmo o passado para ser encarado de acordo com suas condições de produção.

As fontes literárias também devem ser entendidas dessa maneira pelo historiador. Certamente são obras de ficção, no entanto, representam uma visão de mundo de um grupo específico – como a da nobreza, por exemplo –, sendo assim, são materiais válidos para entender como o ser humano compreende o mundo à sua volta. Toda ficção está enraizada na sociedade, pois é em determinadas condições de espaço, tempo, cultura e relações sociais que o escritor cria seu mundo de sonhos, utopias e desejos (FERREIRA, 2009, p. 67).

Concordamos com Maingueneau (2001, p. 19) quando afirma que a obra literária não pode ser dissociada das instituições que a tornam possível. Não existe tragédia ou epopeia fora de certa condição dos escritores na sociedade, fora de certos lugares, de modos de elaboração e de circulação de textos. Um texto literário, por mais que contenha elementos fantásticos e sobrenaturais – como é o caso da narrativa homérica –, tem ampla relação com a sociedade que o produziu. O texto não é algo em si e por si, mas manifesta a relação do homem com o contexto e dos homens entre si (CASTRO, 1985, p. 44).

A relação entre a criação literária e a sociedade que a produziu é fonte de discussões desde a Grécia antiga. O termo grego *μιμησις* é o que tem sido mais utilizado – desde Aristóteles a Adorno – para conceber as relações entre a criação artística e a realidade. Transliterado como *mimesis* ou *mimese*, tem sido muitas vezes traduzido para o português como *imitação* ou *representação*. Em Homero, isso se mostra bem presente. Assim como afirma Auerbach (2002, p. 10-1), no texto homérico, a narrativa é objetiva, sem muita preocupação com ensinamentos e sentidos ocultos. Muitos tentaram atribuir às epopeias homéricas um sentido alegórico, no entanto, esse

tipo de tratamento do texto não é muito aceito na atualidade.⁴ Na maioria das vezes, produzem interpretações forçadas e estranhas que não apresentam um conjunto coeso. Apesar de os poemas homéricos exibirem uma complexidade cultural e linguística, a sua descrição das atividades e relações humanas não é muito complexa. Ao lermos a *Odisseia*, por exemplo, nos é indiferente saber se as aventuras de Odisseu foram reais de fato, se os lugares que percorreu realmente existiram. Homero não tem necessidade de comprovar a “realidade” de seu canto, a “sua realidade” é suficiente para arrebatá-lo quem ouve sua história.

Diferente de nossa visão atual a respeito da criação artística, que valoriza o caráter inovador e a subjetividade, os gregos antigos preocupavam-se com a fidelidade da representação do objeto representado. É o objeto que desencadeia o impulso mimético. A arte deve aproximar-se dele com respeito e precisão e, por isso, é sempre figurativa, nesse sentido amplo, “mimética” (GAGNEBIN, 1993, p. 68).

Conforme concepção de Hans Jauss (1994), toda obra está vinculada a um conjunto de informações e a uma situação especial de apreensão e, por isso, pertence a um gênero, na medida em que admite um horizonte de expectativas, isto é, alguns conhecimentos prévios que conduziriam à sua leitura. Nesse sentido, para melhor entender a relação da obra com a sociedade que a produziu e a recebeu, é necessário analisar os aspectos formais estabelecidos para sua classificação.⁵

Como bem observou Angélica Soares (2007, p. 6), a tendência para reunir, em uma classificação, as obras literárias se desenvolve juntamente com as manifestações

⁴ A metáfora e a alegoria (conjunto de metáforas) são utilizadas pela linguagem verbal para suprir a ausência de um signo que não transmita, na sua essência, a totalidade de uma qualidade inerente ao signo analisado (ROSSI, 2007, p. 42). Etimologicamente, o termo grego *allegoría* significa “dizer o outro”, “dizer alguma coisa diferente do sentido literal” (CEIA, 1998, p. 1).

⁵ Hans Robert Jauss, principal expoente da chamada *Estética da Recepção*, concentra seus estudos em torno da Literatura na dimensão da recepção e do efeito considerando a figura do leitor, indispensável tanto para o conhecimento estético quanto para o histórico – em que, “numa cadeia de recepções”, a compreensão dos primeiros leitores tem continuidade e pode se enriquecer com as seguintes gerações, decidindo, assim, o significado histórico de uma obra (BORGES, 2011, p. 7).

poéticas mais remotas. Podemos contar a história da teoria dos gêneros literários, no Ocidente, a partir da Antiguidade greco-romana.⁶ No livro III da *República*, Platão faz a primeira referência aos gêneros literários, estabelecendo três categorias: poesia épica, dramática e lírica. Essa divisão tripartite leva em consideração o grau de imitação (*mimesis*) que cada uma estabelece com a realidade. A poesia dramática, também chamada por ele de mimética, é aquela que imita os homens em ação. A poesia lírica não imita os homens em ação e, portanto, é não mimética. Platão classifica a poesia épica como mista, uma vez que utiliza os dois procedimentos anteriores – tanto o diálogo direto quanto a narração. No livro X, o filósofo ateniense abole essas distinções, passando a considerar toda poesia como mimética, uma vez que imita a natureza.⁷

Na *Poética*, Aristóteles aprofunda mais a reflexão acerca da existência e da caracterização dos gêneros literários. Seu texto permanece ainda hoje como basilar para análises dessa natureza. Logo na abertura do texto, o filósofo deixa claro que seu objeto de estudo é a poesia, as formas que assume, o poder de cada uma dessas formas, o processo de composição e ainda o número e a qualidade das suas partes. Em seguida, enumera as espécies de poesia. São elas: epopeia, tragédia, comédia, ditirambo, aulética (interpretação com flauta) e citarística (interpretação com instrumentos de corda dedilhados). Para o filósofo são todas imitações, mas diferem entre si em três aspectos: nos meios, nos objetos e nos modos de suas imitações.

Sobre os *meios* com que se realiza a *mimesis*, na *Poética*, Aristóteles distingue dois tipos de poesia: a ditirâmbica de um lado e a tragédia e a comédia de outro. Todas

⁶ É preciso chamar a atenção para o fato de o conceito de gênero ser uma ferramenta muito mais de estudiosos do que de poetas. Isso não quer dizer que estes não possuíam consciência das técnicas e temáticas distintas de uma oração fúnebre, por exemplo. A invenção do “gênero” como um sistema de categorias na Literatura grega somente ocorre quando a tradição de *performance* oral do Período Arcaico é substituída, em grande parte, pela escrita, por volta do século V a.C. (MARTIN, 2005, p. 15).

⁷ De acordo com Aguiar e Silva (1979, p. 204), as razões para tal mudança não são bem conhecidas. Supõe-se que entre a escrita do livro III e a do X tenha se passado certo tempo durante o qual Platão tenha revisto seus pontos de vista.

essas formas utilizam o ritmo, a melodia e o verso – considerados por ele os meios próprios da poesia –, mas a ditirâmbica utiliza todos esses elementos ao mesmo tempo, enquanto que a tragédia e a comédia os utilizam separadamente.

Ao ler a *Poética* percebemos que Aristóteles fundamenta sua classificação dos gêneros literários com base em elementos relativos ao conteúdo e à forma, como quando compara o poema épico e a tragédia: se assemelham no objeto que imitam (os homens superiores); nos meios que utilizam (ambas usam versos); no entanto, diferem quanto ao modo de imitação, a epopeia pelo modo narrativo e a tragédia pelo dramático.

Aristóteles concentra sua análise na tragédia e na epopeia. A tragédia é o centro de sua obra – dos vinte e seis capítulos da *Poética*, dezessete são dedicados a ela. O filósofo a considera a arte mimética por excelência e por isso realiza um estudo minucioso desse tipo de arte. Ao longo do texto, anuncia que fará comentários acerca da comédia, no entanto, não o faz. Provavelmente, essa parte tenha sido perdida, assim como boa parte da obra do filósofo macedônico.⁸

Dedica ainda dois capítulos – o vigésimo terceiro e o vigésimo quarto – ao estudo da epopeia, o que particularmente nos interessa nesta tese. Portanto, faremos uma análise da teoria elaborada por Aristóteles acerca desse tipo de poesia para melhor compreender o que seria o épico e suas relações com a sociedade que a produziu.

A partir do capítulo XXIII da *Poética*, Aristóteles passa a se aprofundar no estudo das características do gênero épico. Desse modo, para o filósofo, esse tipo de poesia, assim como a tragédia, deve ser construído em torno de uma ação una, integral e completa, constituída de início, meio e fim, para que, como um ser vivo, possa produzir o prazer que lhe é próprio. Sendo uma imitação narrativa, ela deve ter – assim como a

⁸ Muitos de seus escritos foram perdidos na íntegra ou chegaram até nós incompletos – como é o caso da *Poética*. Pesquisadores acreditam que boa parte dessa perda tenha sido causada pelos incêndios que acometeram a célebre Biblioteca de Alexandria (BINI, 2011, p. 18).

tragédia – uma estrutura diversa das narrativas históricas, nas quais é necessária uma exposição não de uma ação única, mas de um único período de tempo, relatando todos os acontecimentos que sucederam a uma pessoa ou mais nesse período. Dessa forma, Aristóteles aconselha ao poeta épico não relatar fatos que aconteceram em um período contínuo de tempo sem determinar um fim em comum. O filósofo acredita que a maioria dos poetas procede dessa maneira, daí resulta sua exaltação a Homero, considerado o modelo ideal de poeta:

Eis por que, como dissemos antes, a extraordinária superioridade de Homero sobre os demais pode também ser constatada aqui. Embora a guerra [de Troia] tenha tido um começo e um fim, ele não se dispôs a tratá-la na sua totalidade, já que nesse caso haveria o risco de excessiva extensão e incoerência da narrativa, ou, por outro lado, se numa extensão moderada, apresentaria uma complexidade excessiva devido a sua variedade de incidentes. Limitou-se a selecionar uma parte, porém recorrendo a muitas outras como episódios, como a enumeração dos navios e outros episódios, através dos quais a composição tornou-se diversificada (ARISTÓTELES, *Ars Poetica*, XXIII, 30-7).

Assim, o autor explica a superioridade de Homero em relação aos demais: o aedo soube se apropriar de apenas uma parte da Guerra de Troia para compor sua epopeia (a *Ilíada*), distribuindo o restante dos episódios ao longo do poema. Em outras passagens da *Poética*, o estagirita continua a exaltar o gênio de Homero, que, segundo Aristóteles, seria o único a compreender o papel do poeta ao utilizar a palavra, pois percebeu que é necessário falar o menos possível em seu próprio nome na imitação.

Após os elogios a Homero, passa a mostrar algumas características que são próprias do gênero épico, entre elas, o elemento irracional. Isso quer dizer que é exigido da epopeia menos rigor com a verossimilhança, pois nela não se veem em cena as personagens que agem. Ele cita como exemplo a perseguição a Heitor empreendida por

Aquiles (*Ilias*, XXII, 131 e segs.): se fosse encenada no teatro seria cômica, mas no poema épico passa despercebida. Segundo o estagirita,

O extraordinário é agradável, o que é indicado pelo fato de que todos, com o fito de proporcionar prazer, ao relatar histórias o fazem exagerando. É principalmente Homero quem ensinou aos demais poetas a maneira apropriada de construir falsidades, isto é, mediante falso raciocínio (ARIST., *Ars Poet.*, XXIV, 17-20).⁹

O elemento irracional destacado por Aristóteles permanece ainda hoje como um dos principais para a caracterização do gênero épico, tanto que ainda encontra-se presente nas definições de epopeia. Angélica Soares (2007, p. 38) enfatiza a “atmosfera maravilhosa” que envolve os fatos históricos representados nos poemas épicos. Ressalta ainda a presença de mitos, heróis e deuses em uma narrativa que pode ser em prosa (como nas canções de gesta medievais) ou em verso (como os poemas homéricos, a *Eneida*, a *Farsália*).

Soares (2007, p. 40) define a epopeia como uma longa narrativa de caráter heroico, grandioso e de interesse coletivo. Era composta, em seus primórdios, essencialmente, em hexâmetro dactílico, mantido até o último verso. Essa simetria permitia a inalterabilidade de ânimo daquele que executava o canto épico, que devia manter-se distanciado dos fatos. Por isso, na terceira pessoa, limita-se a apresentá-los como acontecimentos do passado. A substituição posterior do hexâmetro das epopeias homéricas pelo verso decassílabo, ainda longo e narrativo, sustenta o tom solene próprio do épico.

Martin (2005, p. 10) elenca as seguintes características básicas do desenrolar das ações no gênero épico: uma escala cósmica, um sério propósito, um passado distante

⁹ Quando Aristóteles fala em falso raciocínio, se refere ao *paralogismo*, ou seja, a capacidade de levar o ouvinte a um pensamento falacioso, mas que se crê aceitável. Isso faz com que elementos irracionais como rios e animais que falam – como aparecem nas epopeias homéricas – sejam bem recebidos pela audiência (COSTA, 1992, p. 39).

como cenário, a presença de heróis e seres sobrenaturais e um enredo em torno de guerras ou missões especiais. Alguns desses elementos estão presentes em narrativas de variadas culturas ao redor do mundo, o que faz muitos estudiosos defenderem a ideia de uma universalidade do gênero (ZUMTHOR, 1997, p. 118). No entanto, Foley (2006, p. 172) questiona o uso do modelo grego para classificar as demais manifestações ao redor do mundo. O “épico”, tal como se apresenta hoje em dia, seria, para ele, um conceito inventado, uma imposição do Ocidente para “enquadrar” a heterogeneidade natural das formas narrativas de outras culturas. Em seus estudos, o autor pesquisou textos ditos épicos da África, Índia, Leste e Norte Europeu, realizando uma análise comparativa com os textos homéricos. Chegou à conclusão de que a variedade é imensa, o que dificulta a definição exata de um conceito de épico universal. É preciso trabalhar com uma definição bem fluida e entender as especificidades de cada cultura.

Acreditamos que nossa fonte de trabalho nesta pesquisa, a *Odisseia*, é um texto épico, conforme as acepções aqui trabalhadas, a despeito de essas classificações terem sido posteriores à composição do poema. O fato de carregar componentes como a presença de heróis e seres sobrenaturais, a necessidade de cumprir uma missão (o retorno para casa, o *nostos*) faz dessa obra de Homero uma importante ferramenta de compreensão do espaço. A viagem de Odisseu e seu encontro com diferentes povos e culturas servem de cenário para a ação épica e, portanto, devem ser compreendidas também como especificidades do gênero.

AS EPOPEIAS HOMÉRICAS: NATUREZA DAS FONTES

Uma vez de posse de alguns conhecimentos acerca do gênero épico é preciso discutir um pouco mais a natureza da fonte a ser trabalhada nesta pesquisa. A princípio,

analisaremos a *Ilíada* e a *Odisseia* em seu conjunto, pois por muito tempo foram vistas como obras de um só homem. Por fim, buscaremos compreender as particularidades da *Odisseia*.

As obras comumente atribuídas a Homero – a *Ilíada* e a *Odisseia* – exerceram uma autoridade sem paralelo sobre os gregos, não só na Literatura, mas também na educação dos jovens e no pensamento político e moral dos adultos (PAGE, 1965, p. 24).¹⁰ Nenhum poeta, no decorrer da História, conseguiu ocupar espaço semelhante na vida de seu povo como Homero, em relação aos gregos. Sem dúvida, ele foi o símbolo – e de certa forma ainda é – dessa sociedade (FINLEY, 1988, p. 13).

Tal é a sua importância que, na Antiguidade, os poemas tornaram-se a base da cultura e da educação gregas. Se nos escritos de vários autores gregos – como Platão e Aristóteles, por exemplo – veem-se referências a Homero, é porque o poeta foi realmente o grande educador da Hélade, fazendo parte da formação do homem grego, da *paideia*.¹¹ De acordo com Dowden (1994, p. 76), os helenos aprendiam os mitos desde o berço, com suas mães e preceptores, que os faziam conhecer Homero. A *Ilíada* e a *Odisseia* formaram a base da educação não somente grega, mas de várias sociedades mediterrâneas da Antiguidade, tornando-se também, posteriormente, um paradigma para os humanistas ocidentais (HALL, 2008, p. 7).

¹⁰ A Homero também são atribuídos os chamados *Hinos Homéricos* em honra a uma série de divindades e *Margites*, pequeno poema de que poucos versos foram conservados (MARTIN, 2005, p. 12). Atualmente os pesquisadores concordam que não são obra do autor da *Ilíada* e da *Odisseia*.

¹¹ Termo grego comumente traduzido como “educação”, “cultura”, “tradição”, entre outras. Para Jaeger (2001, p. 1-20), nenhum expressa com exatidão o significado de *paideia*, servindo para exprimir apenas alguns dos aspectos desse conceito global. O sentido mais utilizado é o de “educação”, mas é preciso frisar que não se refere a uma educação meramente escolar, em sentido formal. *Paideia* poderia ser entendida como “formação”, no sentido de um aprendizado que forma e capacita o homem para exercer todas as suas capacidades, incluindo as atividades da *polis*.

Uma problemática ainda muito atual nos estudos homéricos é o questionamento acerca da existência ou não de um poeta de nome Homero.¹² Tal questão não foi ainda totalmente resolvida e divide opiniões. Muitos estudiosos se debruçam sobre o problema buscando a historicidade dos poemas e sua pertinência para os estudos históricos. Uma pergunta continua intrigando os estudiosos: Existiu uma “sociedade homérica”? Homero de fato existiu?

O consenso geral, baseado nas pesquisas de Milman Parry, é que os poemas homéricos são exemplo de poesia oral e foram compostos – essencialmente na forma como conhecemos hoje – na segunda metade do século VIII a.C., a *Odisseia* sendo um pouco posterior à *Ilíada*.¹³ A versão canônica teria se cristalizado por volta de 700 e 550 a.C. As proposições de Millman Parry e os posteriores desenvolvimentos de sua teoria conduzidos por seu discípulo Albert Lord até hoje são amplamente aceitas pelos homeristas. A afirmação de que os épicos são o resultado final de uma longa cadeia de transmissão oral, fazendo uso das chamadas fórmulas orais, frases tradicionais, combinação de palavras ou versos alimentou a ideia de que os poemas permitem vislumbres do mundo micênico. A decifração do Linear B na década de 1950 demonstrou que a língua dos tabletas era uma forma arcaica de grego que guarda algumas semelhanças com a linguagem de Homero.¹⁴ As escavações no final do século XIX conduzidas por Heinrich Schliemann em Micenas ajudaram a desenvolver esse pensamento, pois palácios e túmulos foram encontrados, assim como os descritos em Homero. No entanto, uma profunda análise no material escavado revelou ser muito

¹² *The Homeric question*, como foi chamada, é a problemática acerca da autoria, composição e datação da *Ilíada* e da *Odisseia*, questionamentos que contam com a colaboração de historiadores, linguistas, filólogos entre outros pesquisadores. Todavia, até então, essas questões ainda não foram definitivamente respondidas (NAGY, 1996, p. 1).

¹³ Hall (2008, p. 4) destaca uma tendência, remontando à Antiguidade, de ver a *Ilíada* como o trabalho de um jovem poeta enquanto que a *Odisseia* seria o poema de homem idoso. O crítico grego Longinos (que teria vivido entre o primeiro e o terceiro século d.C.) via o enfoque ético da *Odisseia* como um sinal de uma obra composta por um poeta de idade avançada.

¹⁴ O processo de deciframento do Linear B será desenvolvido mais adiante no capítulo 2.

difícil estabelecer conexões entre os achados e a sociedade dos poemas. A complexa organização sócio-política e econômica revelada pelos tabletes do Linear B e pelos vestígios materiais escavados não se assemelhava muito com as condições demonstradas nos poemas (CRIEELARD, 1995, p. 201-202).

Em *O mundo de Ulisses*, publicado pela primeira vez em 1963, Moses Finley trabalha com a ideia de que o mundo descrito por Homero situa-se entre os séculos X e IX a.C., baseando-se em uma análise global dos poemas. No artigo “The use and abuse of Homer” (1986, p. 91), Ian Morris critica algumas formulações generalizantes de Finley e alega que as instituições e estruturas da sociedade homérica derivam da época em que assumiram sua forma final e adquiriram a forma escrita. A época desse “congelamento” (ou cristalização) teria sido por volta de 750 a.C. A partir de análises de dados etnográficos – como outras formas de canto épico e poesia oral na atualidade –, o autor afirma que a poesia oral é passível de constantes mudanças, então, desse modo, o mundo heroico de Homero seria constantemente “atualizado” para fazer sentido à sua audiência.

H. van Wees, em sua tese de doutorado, *Status warriors, war, violence and society in Homer and History*, publicada em 1992, realiza uma análise detalhada de elementos como vestígios de casas, ideias de comunidade e Estado, ideais de poder pessoal, *status* e rivalidade, chegando a conclusões bem próximas às de Morris. Para van Wees, o mundo de Homero pertence ao século VIII e talvez ao VII a.C.

No artigo “Reading the texts: archaeology and the Homeric question” (1990), Sherratt realiza uma “estratigrafia” do texto homérico. O autor observa que a cultura material dos épicos mostra uma justaposição e uma superimposição de variadas cronologias. Essa estratigrafia revelou três períodos que contribuíram amplamente para a formação dos épicos, pois foram épocas de mudanças sócio-políticas nas quais grupos

sociais competiram entre si utilizando os poemas para autodefinição. São eles: os séculos XVI-XIV a.C. (fase de formação da sociedade palaciana), XII-VIII a.C. (período após o colapso dos palácios), VIII a.C. (estabelecimento da *polis* grega).

Há ainda autores que trabalham com a hipótese de Homero e sua obra serem provenientes do século VI a.C. No entanto, esta ideia é fortemente combatida por Morris (1996, p. 93), pois, segundo ele, a grande influência do texto homérico na lírica do século VII a.C. é um indício bem convincente para se crer nas epopeias já cristalizadas nessa época.

Nesta tese, preferimos adotar as perspectivas de Morris, van Wees e Sherratt, pois acreditamos, assim como os autores citados, que o mundo dos poemas é permeado de elementos de diversas temporalidades, no entanto, as referências sociais, culturais e materiais provenientes do final da Idade do Ferro antiga e início da Idade Arcaica estão bem mais presentes no texto, como veremos mais adiante. É por essa razão que adotamos a *Odisseia* como base de nossa análise nesta pesquisa. Uma vez que queremos analisar a relação do espaço com a definição das identidades em um período de grandes transformações como o século VIII a. C., essa obra se mostra mais pertinente para esse tipo de investigação.

No entanto, ainda resta uma dúvida: existiu de fato alguém chamado Homero? Essa é uma questão pertinente para nossa pesquisa uma vez que trabalhamos com o conceito de *representação* entendida como visão de mundo de um indivíduo ou grupo social. Estamos cientes de que trabalharemos com a representação de espaço proveniente de Homero, mas, para tal, devemos investigar algumas questões da existência real do aedo.

Os gregos antigos não duvidavam de houve um Homero, mas não sabiam muito a seu respeito. Há uma tradição de que seria cego. Todavia, na opinião de Vidal-Naquet

(2002, p. 13), era assim imaginado pois os antigos consideravam que a memória de um homem era mais extraordinária quando se encontrava desprovido de visão. É notável, por exemplo, a constatação de que o aedo da corte dos feácios seja o cego Demódoco.

Muitas cidades gregas até hoje disputam o título de serem a pátria de Homero. Na ilha de Quios, na parte setentrional do Egeu, grande parte do turismo explora a figura do poeta. Lá ainda existe a chamada *daskalopetra*, a “pedra do mestre”, um rochedo em que, segundo a tradição, o poeta sentava-se para recitar seus versos (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 14). Entre o final do século V e o início do IV a.C., surgiram nessa ilha os chamados “homéridas”, que se diziam descendentes de Homero e constituíam um grupo de *rapsodos* que cantavam os poemas de seu suposto antepassado.¹⁵ Esse fato contribui para a crença na ilha como local de nascimento do poeta.

Em seu artigo “The invention of Homer”, West (1999) trabalha com duas ideias, a primeira considera “Homero” não como uma pessoa real, mas como um nome fictício ou construído. Em segundo lugar, o autor postula que, por um século ou mais após a composição da *Iliada* e da *Odisseia*, havia pouco interesse na identidade ou na pessoa de seu autor ou autores. Para West (1999, p. 364), esse interesse somente surgiu nas últimas décadas do século VI a.C. No entanto, uma vez estabelecido, rapidamente Homero tornou-se um objeto de admiração, crítica e biografias. West (1999, p. 364) questiona a crença da maioria das pessoas na existência de um poeta chamado Homero. Em sua opinião, acredita-se nisso devido a uma longa tradição que vem desde a Antiguidade. Sendo assim, “aqueles que se apegam à crença de que um único homem

¹⁵ Em grego clássico *rhapsoidos* designa o poeta que viajava de cidade em cidade declamando poemas. Diferencia-se do aedo (*aoidos*), pois o rapsodo, tradicionalmente, somente declama os poemas, não os cria (CUISENIER, 2006, p. 413).

foi responsável por ambos os poemas parecem, para mim, estar [...] presos por uma atração romântica pela tradicional ideia de um poeta supremo”.

Conforme argumenta Pinheiro (2005, p. 112), os questionamentos acerca da existência de Homero se colocam aos círculos da crítica literária contemporânea e não tinham lugar no espaço da Grécia Antiga. Até o início dos trabalhos dos bibliotecários de Alexandria a partir do século IV a.C., ninguém duvidara da existência de Homero, de que ele era o autor tanto da *Ilíada* quanto da *Odisseia*, mas também de outros textos que não conhecemos, mas conheciam os gregos, e que a tradição transmitira sob o nome do mesmo autor. Os mais conhecidos são os chamados *Hinos Homéricos*, atribuídos a variadas divindades do panteão helênico. Os antigos romanos ainda atribuíam a ele a autoria da *Batracomiomaquia*, uma paródia da *Ilíada* sobre uma guerra épica entre sapos e rãs.

Partilhamos da ideia de que não existiu um único homem a quem possam ser atribuídas as duas epopeias. Pode até ser plausível a existência de um personagem de nome Homero que teria compilado as narrativas acerca da Guerra de Troia e seus desdobramentos, mas não acreditamos que a esse personagem seja atribuída a autoria integral da *Ilíada* ou da *Odisseia*.¹⁶ Se existiu, certamente foi um aedo. Os aedos representados nas epopeias homéricas não são mostrados criando poemas, mas sim reproduzindo narrativas que eles ouviam sobre as proezas de homens e deuses, memória que pôde ser preservada através dos tempos, pelas Musas (WEST, 1999, p. 365).

O aedo grego é *demiourgos*, um profissional que se apoia em longos anos de aprendizagem e tem a sua disposição a matéria-prima necessária a sua arte: uma imensa massa de mitos; narrativas de heróis e deuses; fórmulas apropriadas a diversas

¹⁶ As pesquisas de Milman Parry (1987) demonstraram que as epopeias eram produto de uma longa tradição oral, e não criação de um gênio poético.

situações, como o cair da noite e o nascer do dia; cenas de combates, festas, funerais; descrições de palácios, armas, tesouros. De acordo com Finley (1988, p. 29), “é com estas pedras que o poeta constrói sua obra, e cada obra – quer dizer, cada atuação dele – é original, ainda que todos os elementos sejam velhos e já conhecidos”.

Devido a essa longa tradição de transmissão oral feita pelos aedos, é possível argumentar que as epopeias sofreram grandes modificações ao longo dos séculos. O texto final que lemos hoje por certo sofreu muitas influências e transformações durante toda essa cadeia de transmissão. A matéria-prima do poema era constituída basicamente pela massa de fórmulas tradicionais que, através das gerações de aedos, sofriam sucessivas modificações, ora deliberadas – por razões de ordem artística ou considerações políticas –, ora por negligência e indiferença para com a exatidão histórica, para não falar dos erros inevitáveis devido à transmissão oral (FINLEY, 1988, p. 43).

Essas transformações que as epopeias sofriam são as prováveis causas das incoerências nelas contidas. É possível perceber nos poemas vários anacronismos, contradições e relatos, por vezes sem paralelo no mundo antigo. Apesar de os poemas remontarem à Idade do Ferro ou até mesmo ao Micênico Tardio, muitas vezes parece que o poeta desconhecia totalmente esse mundo micênico.

Hoje em dia, já é quase consenso que o mundo material homérico procede de diferentes períodos. As armas e as armaduras descritas por Homero são todas de bronze, mas, na época em que o poeta provavelmente viveu, o ferro já era de uso corrente (MORGAN, 2009, p. 54). Homero mantém a metalurgia da Idade Micênica, porém suas armas não se assemelham às aquelas encontradas nos sítios arqueológicos micênicos. Para Taplin (1986, p. 90), isso acontece em virtude de a tradição poética oral ter criado um amálgama de temas por intermédio de um longo processo de adição e exclusão. Ainda

que esse amálgama seja, por vezes, incongruente, é esteticamente coerente e convincente.¹⁷

Finley (1990, p. 92) também considera as obras coerentes. Para o autor, do ponto de vista global, há uma coerência interna na maneira como as instituições sociais emergem de um estudo da *Ilíada* e da *Odisseia*, a despeito dos anacronismos. O quadro composto por Homero corresponde, no geral, aos séculos XII ao VIII a.C., pintado à maneira de um poeta e não de um historiador, retratado com exagero na escala, mas nem por isso puramente imaginário. Considerando-se esse fato, não se deve exigir de Homero um compromisso com a realidade, afinal ele não era historiador, e sim poeta. Para Taplin (1986, p. 90), Homero não se importava em ser preciso, mas em ser plausível e emocionante; preocupava-se em conseguir criar um passado solidamente imaginável e adequado para os heróis.

Por certo os poemas não se referem a uma única sociedade histórica. Mas isso não os desabilitam de serem usados em um trabalho que pretende investigar a formação das identidades e sua relação com o espaço no final da Idade do Ferro antiga, pois, diferentemente de Finley, acreditamos que a *Odisseia* se refere muito mais ao alvorecer da *polis* do que o mundo pós-colapso micênico. Em nossa argumentação procuraremos demonstrar, por meio de trechos selecionados, que importantes transformações como o estabelecimento de novos assentamentos gregos fora da Hélade encontram-se representados na *Odisseia*, sendo, então, um instrumento de entendimento da formação de uma identidade helênica nesse período.

Após todas as elucubrações feitas até aqui sobre as relações entre a História e a Literatura e a natureza da obra de Homero, é possível perguntar qual o valor e a

¹⁷ Essa coerência entre os dois poemas é um dos motivos apontados para se considerar as obras de autoria de uma mesma pessoa.

pertinência das epopeias para o trabalho do historiador. A *Ilíada* e a *Odisseia* são obras literárias e, como tais, bastam-se a si mesmas, não tendo a obrigação de expressar nenhuma realidade concreta (MOSSÉ, 1989, p. 19). Por outro lado, não se pode negar que os heróis, deuses, ninfas e monstros de Homero movem-se em um mundo real. A sociedade retratada e o pensamento de quem as produziu são históricos. Apesar de se admitir que o mundo material de Homero é uma mescla de vários períodos com grande inserção de elementos fictícios, suas estruturas e valores sociais foram extraídos do mundo real, a partir da realidade histórica em que viveu o poeta (TAPLIN, 1986, p. 91). Um exemplo é o modo como o poeta retrata as instituições divinas, o conselho e a assembleia dos deuses: o poeta o faz à imagem do que ele conhece das instituições humanas (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 69).

O problema que se apresenta diante do historiador que trabalha com esse tipo de documentação é determinar se e em que medida a obra poética comporta uma conexão com a realidade social e histórica (FINLEY, 1988, p. 28). De acordo com Theml (1995, p. 148), cada criação artística tem uma significação histórica pelas relações que estabelece com o conjunto das estruturas sociais.

No que diz respeito à *Odisseia*, acreditamos que possua certas especificidades que a fazem uma obra distinta da *Ilíada*, não apenas uma continuação desta como foi vista durante muito tempo. Segundo as atuais pesquisas linguísticas, a *Odisseia*, na forma como chegou até nós, seria contemporânea à *Ilíada* ou ligeiramente posterior (SLATKIN, 2005, p. 316; GRIFFIN, 2004, p. 6), pois porta uma cuidadosa relação de complementaridade e, a despeito de ambas narrarem as histórias em torno da guerra de Troia, não há nelas nenhum episódio duplicado. Muitos incidentes da guerra são lembrados na *Odisseia*, mas todos fora do intervalo de tempo da *Ilíada* (LOURENÇO, 2011, p. 35).

Julgamos importante, ainda, fazer uma breve trajetória de transmissão dos poemas no ocidente para assim compreender as transformações que o texto sofreu ao longo dos séculos. Certamente, a *Odisseia* que lemos hoje não é a “autêntica” ou a “original”, mas acreditamos que grande parte de seu texto tenha sido preservado. Começaremos nossa análise por Roma. É difícil precisar como e quando os poemas de Homero ali chegaram. Provavelmente tenha sido um processo gradual e fragmentado. Steiner (2006, p. 363) cita a existência de uma *Ilias Latina*, possivelmente a última versão de numerosas traduções da *Ilíada* para o latim. No entanto, era uma versão condensada em 1.070 versos. Durante muito tempo foi imputada a Sílio Itálico, mas recentemente numerosos especialistas têm atribuído o trabalho de tradução a Baebius Itálico, que teria vivido durante o governo de Nero. Antes disso, no século III a.C., o grego Lívio Andronico teria vertido para o latim a *Odisseia*, em versos satúrnios, uma métrica mais adequada ao gosto romano, segundo os comentadores (BRANDÃO, 2006, p. 6).

Homero não deixou de influenciar a literatura medieval. Gestas sobre a destruição de Tróia e o retorno de Odisseu são numerosas em verso e em prosa. Entre estas, Steiner (2006, p. 364) cita o *Roman de Troie*, produzido por Benoît de Saint-Maure entre 1155 e 1160. Composto com mais de trinta mil versos, é considerado a principal obra medieval sobre a guerra de Troia. Porém, os autores medievais reescreveram Homero no espírito cavaleiresco e do amor cortês, característicos do período. Apesar de não serem traduções propriamente ditas, essas obras medievais ajudavam a disseminar os mitos homéricos, conhecidos na Idade Média e na Renascença muito mais por intermédio de Virgílio que de Homero. Há também que destacar o trabalho dos copistas medievais na preservação e transmissão dos textos homéricos. Se temos hoje a *Ilíada* e a *Odisseia* em sua totalidade, é, em grande parte,

fruto do trabalho desses monges que tinham como tarefa a perpetuação da tradição clássica (HASLAM, 1997, p. 56).

Desde a Antiguidade, o latim era a língua predominante na Europa ocidental e Virgílio era o poeta símbolo dessa cultura latina. Para Dante, Virgílio – e não Homero – é o poeta maior. A *Divina Comédia* possui várias referências a Homero. No entanto, Dante não conhecia o texto grego. Seu conhecimento a respeito da *Ilíada* e da *Odisseia* advém da *Eneida*. Até mesmo Petrarca, o pai da Renascença italiana, não era capaz de ler Homero em grego (GRANDSDEN, 1998, p. 95).

O grego homérico diferia consideravelmente do grego clássico. Sua filologia e prosódia só foram perfeitamente compreendidas a partir do século XVIII da nossa era com o desenvolvimento dos estudos científicos de filologia histórica e comparativa (GRANDSDEN, 1998, p. 96). Daí a preferência dos renascentistas por Virgílio; a grandeza do poeta grego não podia ser percebida se ele não pudesse ser lido.

A apreensão do grego homérico foi gradual. As primeiras traduções feitas por franceses e italianos derivava do latim. A primeira tradução completa de Homero para o inglês utilizando o texto grego foi feita por George Chapman em fins do século XVI. Sua tradução da *Ilíada* (1598) e da *Odisseia* (1615) representou o primeiro passo de uma longa história de tradução e disseminação do texto homérico pelo Ocidente.

Responsável pela primeira tradução completa da *Ilíada* (1874) e da *Odisseia* (1928, postumamente) no Brasil, Manuel Odorico Mendes tem sido, durante anos, bastante criticado devido à dificuldade de leitura de suas traduções. Por muito tempo foi acusado de extremo rebuscamento e de usar um português “macarrônico”. Mesmo diante das mais diversas críticas, suas traduções dos clássicos gregos e latinos ainda exercem um grande interesse, sendo discutidas e rediscutidas ao longo das décadas, além de reeditadas, deixando impressas sua importância dentro do contexto literário do

país, não somente como clássicos da Literatura, mas da tradução (LENTZ; GUERINI, 2006).

Além de Odorico, há que se destacar o trabalho de tradução das obras homéricas realizadas no Brasil por Carlos Alberto Nunes, Haroldo de Campos, Donaldo Schüller e Trajano Vieira. Para esta tese, optamos por utilizar uma miscelânea de traduções, em especial destacamos as versões bilíngues – português/grego – de Trajano Vieira (2011) e de Donaldo Schüller (2009), que foram consultadas para efeito comparativo. Na maior parte da tese recorreremos ao trabalho realizado pelo professor da Universidade de Coimbra Frederico Lourenço. Sem a pretensão de ser uma tradução arcaizante nem acadêmica, acreditamos que essa versão apresenta bastante fidelidade com o texto original grego e nos permite uma análise mais segura em nossa pesquisa.

POESIA ORAL, *PERFORMANCE* E ATUAÇÃO DOS AEDOS

É aceito pela maioria dos estudiosos que a *Ilíada* e a *Odisseia* são resultado de uma tradição oral que abarca vários séculos, remontando até mesmo ao século XV a.C., período em que predominava a Cultura Micênica na região continental da Hélade (VIDAL-NAQUET, 2002). No entanto, como podemos observar ao ler os poemas, condições sociais, políticas e culturais de várias épocas da história grega estão nelas representadas.

A *Ilíada* e a *Odisseia* são atribuídas ao lendário Homero. Em ambas as epopeias aparecem poetas profissionais responsáveis pelo entretenimento nas festas e eventos. Eles são chamados de *aoidoi*, em português, aedos. Se Homero existiu, foi um deles. Para pesquisadores como Latacz (1996) e Fränkel (1975), o autor (ou autores) da *Ilíada* e da *Odisseia* utilizou sua própria experiência para descrever os poetas fictícios.

A *Odisseia* nos fornece maiores informações acerca da atuação dos aedos, uma vez que estes aparecem em maior número e com maior frequência que na *Ilíada*. Quatro deles aparecem na *Odisseia*. Todos são descritos atuando nos salões da aristocracia. O primeiro não tem seu nome revelado, mas é descrito como alguém bem próximo do rei de Micenas, Agamêmnon, pois é ao aedo que o soberano confia sua esposa Clitemnestra quando parte para lutar na Guerra de Troia (*Od.*, III, 267-9).¹⁸ Para Werner (2005, p. 180), a história do aedo de Micenas ilustra o prestígio e a importância do poeta na Grécia homérica, mas também a fragilidade da sua posição, sempre à mercê de reviravoltas políticas.

Assim como o primeiro, não nos é dito o nome do segundo aedo descrito na *Odisseia*. Atua no palácio de Menelau, rei de Esparta. Vemos sua *performance* durante a celebração do casamento dos filhos do soberano: Hermíone que é desposada pelo filho de Aquiles e Megapentes que casa-se com a filha de Aléctor. Homero descreve a festa (*Od.*, IV, 15-9),

Assim se banquetavam no espaço e alto palácio
os vizinhos e parentes do famoso Menelau,
regozizando-se. No meio deles cantava o divino aedo,
tangendo a sua lira; e dois acrobatas executavam piruetas
no meio dos convivas para assim dar início às danças.¹⁹

Percebemos que a atuação do aedo é complementada com *performance* de dançarinos, no entanto, isso não é uma regra. O terceiro aedo se chama Demódoco, é o

¹⁸ Precaução que não obteve resultados, pois Egisto, o amante de Clitemnestra, capturou o aedo e o deixou em uma ilha deserta para ser devorado por abutres (*Od.*, III, 269-71).

¹⁹ No texto grego:

ὥς οἱ μὲν δαίνυντο καθ' ὑπερφῆς μέγα δῶμα
γείτονες ἥδ' ἔται Μενελάου κυδαλίμοιο,
τερπόμενοι· μετὰ δέ σφιν ἐμέλπετο θεῖος ἀοιδὸς
φορμίζων, δοιὼ δὲ κυβιστητῆρε κατ' αὐτούς,
μολπῆς ἐξάρχοντος, ἐδίνεον κατὰ μέσσους.

poeta cego a serviço do rei dos feácios, Alcínoo, na Esquéria, último lugar onde Odisseu aporta na sua viagem de retorno para casa. O quarto aedo citado na *Odisseia* é Fêmio, cantor de Ítaca, cidade do herói Odisseu. Além desses quatro, há ainda Odisseu, que por vezes atua como aedo, ao contar suas aventuras, como faz na corte dos feácios.

No entanto, são Demódoco e Fêmio os aedos que participam mais ativamente da narrativa. Ambos cantam episódios da guerra de Troia, o retorno dos heróis e histórias acerca de deuses e deusas, fornecendo assim entretenimento durante festividades descritas na epopeia.

Todos os aedos descritos por Homero são profissionais a serviço da aristocracia, estabelecidos na corte de algum rei. Deslocamentos de aedos são pouco citados, mas, de acordo com Moraes (2009, p. 63), é correto pensar que, em uma sociedade de cultura oral como a homérica, para se ter acesso às informações, na maioria das vezes é preciso entrar em contato com aqueles que já dispõem delas. Em seus deslocamentos, o aedo entra em contato com outros profissionais como ele e incrementa seu repertório. Desse modo, ele próprio é um viajante a explorar os espaços da Hélade.

O aedo é um *demiurgo*. Um profissional itinerante que, assim como o ferreiro, o sapateiro, o vidente, oferece seus serviços a qualquer um que possa pagar, não apenas à corte ou aos grupos mais abastados (LATACZ, 1996, p. 31; ULF, 2009, p. 87; MORGAN, 2009, p. 49-50). Uma passagem do canto XVII da *Odisseia* ilustra a importância desse profissional para a comunidade: Antínoo, um dos pretendentes à mão de Penélope, repreende Eumeu, o porqueiro, por ter trazido um mendigo ao palácio – o mendigo é Odisseu transformado pelos poderes de Atena, sua deusa protetora. Na resposta do porqueiro, observa-se que o aedo é agrupado aos demais profissionais que prestam serviços à comunidade.

Antino, apesar de seres nobre, não são belas as tuas palavras.
 Quem é que vai ele próprio chamar outro, um estrangeiro,
 de outra terra, a não ser que se trate de um demiurgo:
 um vidente, um médico, um carpinteiro de madeira,
 ou um aedo divino, que com o seu canto nos deleita?
 Esses homens são sempre convidados na terra ilimitada.²⁰
 (*Od.*, XVII, 381-6)

Percebe-se, então, que o aedo é um profissional reconhecido pela importância dos serviços prestados à comunidade. As Musas, filhas de Zeus com Mnemosine, são as divindades evocadas pelos aedos para auxiliá-los no seu canto. No mundo homérico, são elas que conferem legitimidade ao canto épico, oferecendo referenciais divinos para corroborar a atuação dos mortais (MORAES, 2008, p. 110). No mundo homérico, a criação poética não é aprendida, mas concedida. Fêmio, aedo de Ítaca, confirma essa ideia ao declarar que recebeu seu talento e suas histórias dos deuses. Em uma passagem da *Odisseia*, vemos o cantor afirmar isso ao implorar por sua vida no momento em que Odisseu executa sua vingança contra os pretendentes e os criados que os serviram:

Peço-te de joelhos, ó Ulisses, que me respeites e te apiedes de mim.
 Para ti próprio virá a desventura, se matares o aedo:
 eu mesmo, que canto para os deuses e para os homens.
 Sou autodidata e um deus me pôs no espírito cantos
 de todos os gêneros: sou a pessoa certa para cantar ao teu lado,
 como se fosses um deus [...]
 (*Od.*, XXII, 344-9)

²⁰ No texto grego:

γουνούμαι σ', Ὀδυσσεῦ· σὺ δέ μ' αἶδεο καί μ' ἐλέησον·
 αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν
 πέφνης, ὃς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω.
 αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας
 παντοίας ἐνέφυσεν· ἔοικα δέ τοι παραεῖδεν
 ὅς τε θεῶ·

Dodds (2002, p. 86-7) afirma que a atividade do aedo homérico assemelha-se à do adivinho. Assim como a verdade sobre o futuro só é atingida se o homem entrar em contato com um conhecimento sobrenatural, a verdade sobre o passado só pode ser atingida nas mesmas condições. O aedo, assim como o vidente, possui recursos técnicos e treinamento profissional, no entanto, a visão do passado, como a intuição sobre o futuro, permanecia uma faculdade misteriosa, dependente, em última instância, das divindades – no caso do aedo, depende da Musa.²¹

O pensamento de Vernant (1990, p. 456-7) coaduna-se com o de Dodds ao afirmar que o poeta, assim como o adivinho, tem o privilégio de ver a realidade imutável e permanente. A Musa “põe-no em contato com o [evento] original, do qual o tempo, na sua marcha, só descobre uma ínfima parte aos humanos, e para ocultar logo após”. Essa ideia é perceptível na *Odisseia* quando Odisseu elogia a precisão do canto de Demódoco, que relata fielmente os episódios da guerra de Troia como se lá estivesse. Dessa forma, o herói de Ítaca se dirige ao aedo feácio:

Demódoco, a ti louvo eu mais que a qualquer homem,
Quer tenha sido a Musa a ensinar-te, quer o próprio Apolo.
É com grande propósito que cantas o destino dos Aqueus –
tudo o que os Aqueus fizeram, sofreram e padeceram –
como se lá tivesses estado ou o relato ouvido de outrem.²²
(*Od.*, VIII, 487-91)

²¹ Dodds (2002, p. 105, nota 118) nos informa que várias línguas indo-europeias possuem um termo comum para “poeta” e “vidente”, como acontece com a palavra *vates* do latim. Essa peculiaridade linguística faz com que as ideias de poesia e profecia estejam intimamente relacionadas.

²² No texto grego:

Δημόδοκ', ἔζοχα δὴ σε βροτῶν αἰνίζομαι ἀπάντων.
ἢ σέ γε μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων·
λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον αἰίδεις,
ὅσσ' ἔρξαν τ' ἔπαθόν τε καὶ ὅσσ' ἐμόγησαν Ἀχαιοί,
ὅς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας.

No entanto, é preciso ressaltar que, apesar das semelhanças, a atuação do aedo é distinta da atividade do vidente. O poeta não solicita que seja possuído, apenas age como intérprete da Musa, pois é ela que conhece o passado, o aedo apenas empresta sua voz para que os acontecimentos sejam revelados. Segundo Dodds (2002, p. 88), “a tradição épica representava o poeta como capaz de retirar das Musas um conhecimento acima do normal, porém não como alguém em estado de êxtase ou mesmo possuído pelas Musas”.

Podemos observar nas epopeias muitas referências acerca da cegueira dos aedos. Na *Odisseia*, o canto do cego Demódoco é constantemente louvado. Temos ainda o exemplo do adivinho cego Tirésias, que conduz Odisseu em sua viagem ao Hades. Como vimos, o próprio Homero é muitas vezes tido como cego. Na opinião de Vidal-Naquet (2002, p. 13), isso ocorre pelo fato de os antigos considerarem que a memória de um homem era mais extraordinária quando se encontrava desprovido de visão. De acordo com Griffin (2004, p. 7), uma explicação para a frequência com que se referem aos aedos e adivinhos como pessoas desprovidas de visão é que, para a sociedade grega do período homérico, um homem cego é possuidor de um conhecimento obscuro, além do alcance dos demais humanos.

Ao ler a *Odisseia*, percebemos que os banquetes eram os locais privilegiados de atuação do aedo. O banquete é o espaço propício para que, por intermédio da poesia, os valores que definem a nobreza sejam afirmados e propagados. Os *aristoi* são os protagonistas das histórias cantadas pelos aedos, pessoas do povo ocasionalmente aparecem, mas sempre em posição secundária.

A epopeia homérica é a celebração da moral heroica. Moral que pressupõe a existência de uma tradição de poesia oral, repositória de uma cultura comum, que funciona para o grupo como memória social. Não há *kleos* (glória) senão cantada

(VERNANT, 1978, p. 41). Os heróis homéricos são guiados por um rígido código de valores, norteados principalmente pelas concepções de *time* (honra), *arete* (virtude, excelência), *kleos* (glória), *geras* (privilegio). Os valores apresentados em Homero são essencialmente os de uma aristocracia guerreira, que necessita mostrar sua destreza em campo de batalha. De acordo com essa moral, os nobres devem ser guerreiros proeminentes para, assim, desfrutar do poder e dos privilégios. Gozam desses na devida proporção de suas habilidades bélicas (MCGLEW, 1996, p. 53). Ao aedo cabe então a tarefa de perpetuar a *kleos* do herói, para que seus feitos nunca sejam esquecidos, tornando-o imortal, uma vez que seu nome não cairá no esquecimento.

Murray (2009, p. 513 e ss.) afirma que os banquetes descritos na epopeia são o local de autodefinição dos *aristoi* diante dos demais membros da sociedade, aqueles que foram excluídos do festim. Esses banquetes, regados a vinho e muita carne, são parte intrínseca do estilo de vida da aristocracia guerreira do período homérico. Constituem importante mecanismo de relacionamento entre a nobreza, pois fazem parte dos ritos de hospitalidade tão presentes no mundo descrito pelo poeta. No canto XVII da *Odisseia* é possível perceber a identificação do banquete com o modo de vida do nobre. Nesta passagem Odisseu, disfarçado de mendigo, é conduzido ao seu solar pelo porqueiro Eumeu. O rei assim se manifesta:

Eumeu, este é sem dúvida o belo palácio de Ulisses:
reconhece-se com facilidade, mesmo entre muitos outros.
Há vários edifícios; o pátio está rodeado por um muro
com ameias e os duplos portões estão bem trabalhados.
Não há homem algum que o possa desprezar.
Apercebo-me de que dentro da casa estão muitos homens
a banquetear-se, dado o cheiro a carne que se eleva; ressoa a voz

da lira, que os deuses criaram para fazer parte do festim.²³

(*Od.* XVII, 264–71)

Em seu discurso, Odisseu refere-se ao banquete como um elemento que identifica sua casa. No momento em que dialoga com Eumeu, está ocorrendo um festim organizado pelos pretendentes à mão de Penélope, todos eles pertencentes a famílias importantes de Ítaca e ilhas vizinhas. Durante a ausência de Odisseu, esses nobres banqueteavam-se com frequência à custa do patrimônio do rei e sua família.

As cenas de banquetes descritas nas epopeias revelam a importância que a *performance* poética tem nessa sociedade. São nos espaços dos palácios e ambientes frequentados pela nobreza que o canto poético é realizado, e é, por intermédio desse canto que os méritos da elite são louvados e propagados, auxiliando, assim, na consolidação da proeminência dos *aristoi* sobre os demais grupos sociais (MORAES, 2009, p. 64). Desse modo, uma relação entre espaço e poder se coloca, pois, como afirma Rapoport (1972, p. 48), o espaço é culturalmente classificado e socialmente regulado, uma vez que a organização do espaço pode ser entendida em termos de *status*, poder e ações sociais de um determinado grupo. No caso de nossa pesquisa, esse grupo é o dos nobres, que têm seus princípios e valores representados nos cantos dos aedos. A *Odisseia*, então, segundo nossa análise, exprime concepções de identidade e alteridade a partir da forma como essa elite se relaciona com o espaço. Certamente outros grupos sociais são descritos por Homero; a *Odisseia*, por exemplo, traz porqueiros, servos,

²³ No texto grego:

Εὖμαι', ἧ μάλα δὴ τάδε δώματα κάλ' Ὀδυσῆος,
 ῥεῖα δ' ἀρίγνωτ' ἐστὶ καὶ ἐν πολλοῖσιν ἰδέσθαι.
 ἐξ ἐτέρων ἕτερ' ἐστίν, ἐπήσκηται δέ οἱ αὐλῇ
 τοίχῳ καὶ θριγκοῖσι, θύραι δ' εὐεργέες εἰσὶ
 δικλίδες· οὐκ ἄν τις μιν ἀνὴρ ὑπεροπλίσσαιτο.
 γινώσκω δ' ὅτι πολλοὶ ἐν αὐτῷ δαῖτα τίθενται
 ἄνδρες, ἐπεὶ κνίσῃ μὲν ἀνήνοθεν, ἐν δέ τε φόρμιγγ'
 ἠπύει, ἦν ἄρα δαίτι θεοὶ ποίησαν ἐταίρην.

amas com um certo destaque na trama, mas suas ideias e aspirações sempre se coadunam com os ideais aristocráticos.

O ARCABOUÇO TEÓRICO PARA O ESTUDO DO ESPAÇO NA ODISSEIA

O século VIII a.C. é o momento em que a Hélade está saindo de um processo de isolamento. Após a destruição dos palácios micênicos – fato ocorrido na virada do século XIII para o XII a.C., por motivos ainda não totalmente comprovados –, a Grécia mergulha num período de aproximadamente quatro séculos – do XII ao VIII a.C. – em que há uma acentuada redução da produção material e do crescimento demográfico. Nesse momento, há também o desaparecimento da escrita, fato que dificulta muito o entendimento sobre o que se passou no decurso desses séculos, razão pela qual a fase compreendida entre o século XII e o VIII a.C. foi durante muito tempo denominada de *Idade das Trevas*.²⁴ Esses quatro séculos são também chamados de *Período Homérico*, devido ao fato de as epopeias atribuídas a Homero serem as únicas fontes escritas que podem dizer algo sobre este momento histórico.

Os recentes trabalhos arqueológicos tendem a classificar o período de acordo com as diferenças encontradas nos vestígios materiais descobertos, em especial na cerâmica. Temos, então, um período *Proto-Geométrico* e um *Geométrico*. O período *Proto-Geométrico* inicia-se logo após a desagregação do sistema palaciano micênico e estende-se até meados do século IX a.C., caracterizando-se essencialmente por uma acentuada retração da produção material e um súbito decréscimo populacional. De acordo com Crielaard (2007, p. 361), há uma acentuada redução dos assentamentos

²⁴ Seguindo a tradição anglo-saxônica (*Dark Ages*) ou *Séculos Obscuros* de acordo com historiografia francesa (*Siècles Obscurs*).

humanos na região do Mar Egeu logo após a desagregação do sistema palacial micênico:

Análises regionais mostram que após a queda dos palácios micênicos, a maioria das regiões da Grécia assistiu a uma redução acentuada no número de locais ocupados. Somente na área do Golfo da Eubeia e em Creta o declínio no nível de ocupação foi menos dramático. Assentamentos da Idade do Ferro eram geralmente pequenas, embora se sugere que locais como Atenas, Cnossos e Argos ocuparam cerca de 200, 100 e 50 hectares, respectivamente, e abrigaram várias centenas ou mesmo milhares de pessoas.

Este cenário variava de região para região, mas é notável a uniformidade dos vestígios. Ao que parece, a maioria das comunidades na Ásia Menor também passou por um período de instabilidade nesse momento histórico.

O chamado *Período Geométrico* tem início em meados do século IX a.C. e se estende até o século VIII a.C. Nesse momento ocorrem importantes transformações no mundo grego. É nessa época que se vê um súbito e acelerado crescimento da agricultura e um considerável aumento demográfico – contrário do que ocorria no início do período Proto-Geométrico, em que predominava uma economia pastoril adaptada a uma população dispersa (HALL, 2007, p. 78).

O Período Geométrico seria o momento em que começa a se vislumbrar o nascimento da *polis* no mundo grego. Descobertas arqueológicas como cerâmica mais elaborada, aumento dos vestígios de habitações e mobiliário funerário nos levam a acreditar que houve de fato um crescimento demográfico em meados do século IX a.C. Esse desenvolvimento populacional certamente produziu efeitos na ocupação do território (LONIS, 1994, p. 14).

Diante do contexto apresentado, queremos entender de que maneira os espaços representados na *Odisseia* de Homero podem exprimir, de algum modo, as

transformações pelas quais o mundo grego está passando. Em especial, queremos entender a possibilidade de interações entre a forma como o espaço é representado e as concepções que os gregos tinham de si mesmos e daqueles que eram diferentes deles. Todavia, precisamos deixar claro quais são os conceitos e teorias utilizadas para tal fim. Inicialmente, é indispensável elucidar com que tipo de concepção de *espaço* estamos trabalhando. Assim como Massey (2008), acreditamos que o espaço não é algo estático e neutro, mas interligado com o tempo e, assim, em constante mudança. Por certo, o conceito tem muitos significados e o geográfico é o mais comumente lembrado, no entanto, devemos evitar noções generalizantes por causa dessa amplitude de significados. Para a Literatura, é um elemento fundamental da narrativa, porém, deve ser analisada com cautela e atenção para que seja “destrinchada em nuances permitidas pelo diálogo com propostas oriundas de interseções entre vários lugares de fala, acadêmicos e literários (COELHO, 2010, p. 281)”.

Desse modo, concordamos com Rapoport (1972) quando pensa o espaço e o meio ambiente em que o homem vive como produtos da ação humana e da cultura. O espaço não apresenta apenas uma dimensão física, mas possui várias significações simbólicas, que lhes são conferidas pelas ações dos indivíduos que se movimentam nesse espaço e que o ordenam, o recriam e lhe atribuem significados variáveis ao longo do tempo, criando assim uma dimensão afetiva e atribuições por vezes contraditórias. Da mesma forma, graças aos atores sociais, também se atribui ao espaço o caráter de profano, público, privado, banal, permitido ou proibido (RAPOPORT, 1990, p. 57-58).

Pensando dessa maneira, o espaço não é apenas paisagem estática, mas é carregado de significados e simbolismos que nos permitem pensar questões como identidade e alteridade, nosso intuito nesta tese. A questão da identidade/alteridade se coloca, pois os seres humanos simbolizam o espaço a fim de compreendê-lo e dominá-

lo, no intuito de compreender e organizar a si mesmos. As sociedades, para se definirem como tais, simbolizam, marcam e regulam o espaço que ocupam, é uma forma de expressão de unidade (AUGÉ, 1999, p. 136-7). Assim como afirma Soja (1993, p. 101), o espaço pode até ser algo dado, mas a forma como é organizado e os sentidos que lhe são atribuídos são fruto da “translação, da transformação e da experiência sociais”.

Para fazer esse tipo de relação entre o espaço e a visão de si mesmo e do Outro recorreremos ao referencial teórico proveniente das pesquisas do sociólogo francês Henri Lefebvre, que também acredita na relação entre o espaço e os comportamentos humanos. Para o autor (1995, p. 143), “o espaço comanda os corpos, prescreve ou proscree gestos, rotas e distâncias a serem percorridas. Isto é produzido com um propósito em mente; essa é a sua razão de ser”.

Em sua obra, Lefebvre (1995) critica aqueles que consideram o espaço e o tempo como fatos da natureza e/ou da cultura, como constatações naturais. Afirma, no entanto, que os espaços são produzidos, portanto, são produtos. Para o autor, o espaço é dinâmico nas relações de produção e na divisão do trabalho. Atua em inúmeros âmbitos do social: nas trocas, nas instituições, na cultura e no saber. Desse modo, o espaço não é o lugar passivo das relações sociais, mas sim *ativo, operatório*, instrumental num modo de produção dado [grifo nosso]. Sendo assim, ao analisar o cenário no qual se movimentam os heróis de Homero, não acreditamos que seja um mero *background* para a ação. Pensamos que se trata de representações que os gregos antigos tinham a respeito do meio que os circundava e, como tais, servem para entender os significados dados a eles.

As muitas andanças de Odisseu por um mundo desconhecido povoado de seres fantásticos como ciclopes e monstros marinhos, para nós, representa a forma como essa sociedade concebia os espaços novos que estavam sendo conquistados com o processo

de estabelecimento de assentamentos gregos fora da Hélade, processo este que se acentua no final da Idade do Ferro antiga. Esses espaços concebidos desse modo podem nos revelar a forma como os gregos viam os habitantes dessas novas terras.

Para Lefebvre (2008, p. 43), os espaços são extremamente complexos e carregados de simbolismos. Em uma tentativa de decifrá-los, elabora uma grade de categorização que será fundamental na nossa tentativa de entender a relação entre o espaço e a definição das identidades. Essa grade baseia-se nos conceitos de *isotopia*, *heterotopia* e *utopia*. O autor assim os define:

Denominamos *iso-topia* um lugar (topos) e o que o envolve (vizinhança, arredores imediatos), isto é, o que faz um *mesmo lugar*. Se noutra parte existe um lugar homólogo ou análogo, ele entra na isotopia. Entretanto, ao lado do “lugar mesmo”, há o lugar outro, ou o outro lugar. O que o torna outro? Uma diferença que o caracteriza, situando-o (situando-se) em relação ao lugar inicialmente considerado. Trata-se da *heterotopia*. Desde que se considere os ocupantes dos lugares, a diferença pode ir até o contraste fortemente caracterizado, e mesmo até o conflito. [...] E há também o alhures, o não-lugar que não acontece e, entretanto, procura seu lugar. A verticalidade, ou seja, a altura erigida não importa a que ponto a partir do plano horizontal, pode tornar-se a dimensão do alhures, o lugar da ausência-presença: do divino; da potencia; do meio-fictício meio-real; do pensamento sublime. O mesmo corre com a profundidade subterrânea, verticalidade inversa. É evidente que, nesse sentido, o *u-tópico* nada tem em comum com o imaginário abstrato. Ele é real. Ele está no coração desse real, a realidade urbana, que não está, ela própria, desprovida desta semente.

Em uma leitura preliminar da *Odisseia*, percebemos que locais como Pilos, Esparta, Micenas e Ítaca representam o local da isotopia, de identidade, onde os valores, regras e costumes que definem o que é ser grego podem ser observados. No entanto, em sua viagem de retorno – após anos lutando na Guerra de Troia –, Odisseu passa por

várias terras estrangeiras, lugares de alteridade, de enfrentamento com o Outro, com o diferente. Na ilha dos ciclopes, para citar o exemplo mais conhecido, Odisseu e seus companheiros entram em contato com uma comunidade que não possui assembleias nem leis estabelecidas, cujos membros habitam em cavernas, não aram a terra e não respeitam as regras de hospitalidade tão caras aos gregos. Além dos ciclopes, seres marinhos monstruosos como Cila e Caríbde, feiticeiras como Circe e Calipso, representam para os gregos o lugar da barbárie, do não civilizado, o espaço heterotópico. Há ainda, na *Odisseia*, lugares que representariam a extremo identidade, que compartilham o mesmo modo de vida dos gregos mas de forma superlativa: a ilha da Esquéria, morada dos feácios, povo que acolhe Odisseu em sua última parada antes de retornar a Ítaca. Um espaço utópico, visto por alguns estudiosos como a descrição homérica da “cidade ideal” (CRIELAARD, 2007), onde os feácios vivem sem dificuldades e contam com os favores dos deuses. Segundo Giesecke (2007, p. 205), a cidade dos feácios é a primeira utopia da Literatura europeia, um modelo impossível de se localizar no espaço e no tempo.

Todo esse aporte acerca das teorias sobre o espaço provém da Geografia e da Sociologia, que serão áreas do conhecimento fundamentais para o tipo de estudo que pretendemos fazer nesta pesquisa. Desse modo, pretendemos aliar História, Literatura, Geografia e Sociologia em uma pesquisa interdisciplinar que objetiva buscar os significados do espaço a partir da análise da *Odisseia* de Homero.

A Sociologia também nos fornece as concepções de *identidade* e *alteridade* com que trabalharemos. Segundo afirma Tomaz Tadeu da Silva (2013, p. 74-6), ambos os conceitos são interdependentes e complementares. São sempre declarações positivas, fatos constatados pelo próprio indivíduo: “sou homem”, “sou jovem”, “sou velho”. Em geral, a afirmação da identidade é autocontida e autossuficiente, assim como também o

é a da alteridade, ou seja, a marcação das diferenças. A alteridade é aquilo que o outro é: “ela é mulher”, “ela é jovem”, “ela é velha”. Desse modo, percebemos que a diferença é derivada da identidade, ou seja, é partir do que somos que definimos e avaliamos aquilo que não somos. Ambas as construções são simbólicas e sociais (WOODWARD, 2013, p. 10).

A afirmação da identidade e da diferença implicam necessariamente relações de inclusão e exclusão. Assim como afirma Silva (2013, p. 81-2), ambas se traduzem em declarações sobre quem pertence e quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Desse modo, traduzem o desejo de diferentes grupos sociais, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais, estando assim profundamente ligadas às relações de poder. Nessa relação quase sempre o diferente é inferiorizado, geralmente sendo aplicado àqueles que estão excluídos, pois é o poder dominante que constrói a imagem do “outro” (JOFFE, p. 109). No caso da *Odisseia*, quem constrói a imagem dos povos que Odisseu encontra em suas andanças é o aedo e, portanto, é a visão de um grupo – que se sente representado pela poesia épica – sobre povos ainda desconhecidos, desse modo, uma visão carregada de concepções próprias sobre quais são as verdadeiras e corretas normas de conduta.

Esse tipo de interação – o encontro com o Outro – pode, assim como assinalou Lefebvre até mesmo levar ao conflito quando as diferenças são fortemente delimitadas, assim como acontece com Odisseu em seu encontro com os ciclopes (canto IX) e os lestrigões (canto X), dois povos hostis que atacam e matam vários companheiros do herói grego.

A relação entre identidade e alteridade nos leva a outro conceito fundamental para nossa pesquisa, o de *representação*. A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são

produzidos, nos posicionando assim como sujeitos. É por meio desses significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência de vida e àquilo que somos (WOODWARD, 2013, p. 18). Concebida como um processo cultural, ela estabelece identidades individuais e coletivas, como no caso da *Odisseia*, em que o modo como os espaços gregos são representados pode nos dizer algo sobre a forma como os homens retratados nos poemas viam a si mesmos, assim como o espaço fora da Hélade, onde habitam seres não gregos, pode nos informar qual era a visão a respeito do outro.

Quando falamos de formação de uma identidade helênica no século VIII a.C. a partir de uma leitura de Homero, estamos nos referindo, assim como assinala Silva (2004, p. 21), “à maneira pela qual os grupos sociais organizam o seu mundo, à representação que estabelece um sentido para a realidade, sentido jamais dado *a priori* uma vez que [é] resultado de uma construção histórica”.

O conceito de representação é proveniente da História Cultural, que tem entre seus maiores expoentes o historiador francês Roger Chartier. Em sua obra *A História Cultural entre práticas e representações* (publicada no Brasil em 1990), o autor define o conceito:

Mais do que o conceito de mentalidade ela [representação] permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo [...] por fim as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes [...] marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade (CHARTIER, 1990, p. 22-3).

Do modo como Chartier define, podemos perceber a íntima ligação das representações com a formação das identidades, pois as construções simbólicas, ao ordenarem a realidade de acordo com determinados princípios de organização, ou seja, ao representarem o mundo, os seres, as coisas, os espaços de maneira inteligível para os indivíduos, são capazes de definir, desse modo, a identidade dos mesmos (SILVA, 2004, p. 15).

AS POSSIBILIDADES DE TRABALHO COM A CULTURA MATERIAL²⁵

Tendo como foco nesta pesquisa o estudo espaço tal qual se depreende da *Odisseia* de Homero, é nossa preocupação entender de que maneira é possível utilizar o arcabouço teórico-metodológico proveniente dos estudos sobre a cultura material. Nesta seção, analisaremos de que modo o estudioso interessado nas formas de apropriação do espaço na Grécia do século VIII a.C. pode se beneficiar do que tem sido discutido atualmente no âmbito da Arqueologia. Em especial, buscaremos utilizar em nossa pesquisa o aporte da *Arqueologia do Espaço Construído*, definida por Cibele Aldrovandi (2009, p. 13) como um estudo que busca analisar e interpretar os componentes que permaneceram no registro material. Esses componentes são os remanescentes físicos dos usos e costumes das sociedades do passado que ficaram impressos nas edificações construídas pelos seres humanos. Esse tipo de análise abrange desde as relações entre os cômodos da casa até os espaços funcionais das cidades e sua associação com outros espaços periféricos.

²⁵ Ulpiano Bezerra de Meneses (1983, p. 112) define a expressão *cultura material* como “segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem”. Este sentido coaduna-se com o conceito de ambiente construído de Rapoport, que pressupõe uma relação dialética entre cultura e espaço, dessa forma, está em consonância com nossa pesquisa, uma vez que pretendemos depreender os aspectos culturais e simbólicos dos monumentos.

Para o tipo de pesquisa que pretendemos fazer, consideramos fundamental a interação entre a pesquisa de fonte escrita e análise dos vestígios da cultura material. Como enfatizou Funari (2007, p. 50), a Arqueologia durante muito tempo foi utilizada pelos historiadores apenas para preencher as lacunas do conhecimento histórico, ou ainda para ilustrar a pesquisa com um ou outro exemplo.

De fato, a interação entre historiadores e arqueólogos nem sempre foi tão satisfatória quanto deveria ser, uma vez que ambos constroem seu conhecimento a partir do passado. Um primeiro problema reside no posicionamento da Arqueologia em relação a outras ciências. Alguns estudiosos a consideram uma técnica, outros, uma ciência estabelecida. Há ainda os que a veem como uma disciplina auxiliar de outras ciências ditas “maiores” como a Antropologia e a História (FUNARI, 1999, p. 1).

Como bem assinalou Marcelo Rede (2012, p. 133), o divórcio entre História e cultura material é profundo e difícil de superar. Durante muito tempo os historiadores desprezaram os elementos materiais da vida social, raramente incorporando em seus estudos a dimensão material da existência humana. A metodologia que se estabeleceu a partir da definição da História enquanto ciência – no século XIX – optou por privilegiar o trabalho com as fontes escritas, conferindo à materialidade um lugar subalterno.

O modelo historiográfico que se impôs a partir de então tem como foco o estudo das sociedades ocidentais em oposição às sociedades dos “outros”, enfatizando a importância da escrita. No entanto, é preciso lembrar que a documentação escrita e seu uso possuem diversas formas, e esta documentação está, historicamente, restrita a certos setores da sociedade, em especial elites ou grupos especializados (FUNARI, 2007, p. 51). Sendo assim, acreditamos que, para esta pesquisa, será necessário transpor o abismo entre historiadores e arqueólogos, pois, para uma maior compreensão do objeto proposto, precisamos avançar para além do texto escrito. Uma tarefa que se revela

difícil, uma vez que, como salientou Marcelo Rede, a relação entre a produção historiográfica e o trabalho arqueológico se mostra problemática.

Há tempos a Arqueologia vem configurando sua missão de resgate do passado. Entre os séculos XV e XVIII, o trabalho dos antiquários auxiliou substancialmente na preservação de artefatos do passado.²⁶ Faltava a eles a visão humanística, no entanto, a partir de seus estudos, começou a se configurar uma visão mais rigorosa e científica em relação à Antiguidade. Apesar de serem bastante criticados por sua extrema preocupação com minúcias, lançaram bases para estudos importantes como a epigrafia e a numismática (DYSON, 2009, p. 59).

O século XIX – momento em que grande parte das Ciências Humanas está definindo seu arcabouço teórico-metodológico – viu emergir uma noção mais formalizada de trabalho com a cultura material. Nesse momento começaram-se a delimitar os critérios para distinguir, dentro da vastidão de objetos retirados de sítios escavados, quais deveriam ter maior atenção dos estudiosos devido à pertinência aos estudos da sociedade que se pretende analisar.

Com o Neocolonialismo, a Europa cada vez mais entra em contato com povos de costumes bem diferentes dos seus e um grande afluxo de objetos “exóticos” adentra o Velho Continente – materiais como totens, colares, arcos, plumagens, etc. Isso contribuiu para a formação das chamadas coleções etnográficas, gabinetes repletos de curiosidades que eram regidos pela busca do extraordinário, do que se distancia do normal (REDE, 2012, p. 134-135). Os objetos retirados das escavações em regiões como Egito, Grécia e Roma, por exemplo, eram levados para a Europa e expostos como

²⁶ De acordo com Momigliano (2004, p. 106), o termo *antiquarius* se refere ao estudioso de objetos antigos, costumes, instituições, com o objetivo de reconstruir a vida antiga. A desconfiança da tradição literária e histórica, por demais impregnadas de elementos religiosos e políticos, os fez desenvolver um trabalho objetivo e sistemático. Não eram historiadores, pois a organização sistemática que adotaram – privilegiando a descrição ao invés da narração – os distinguia das demais pesquisas sobre o passado.

testemunhas estáticas do passado. Até mesmo os locais escavados de onde eram retirados esses objetos eram valorizados pela sua monumentalidade e compreendidos como marcos de poder das sociedades antigas. Muitas vezes esses monumentos eram apropriados pelos discursos nacionalistas, colonialistas e, mais tarde, imperialistas (ALDROVANDI, 2009, p. 14).

Em se tratando da Grécia Antiga, o século XIX foi bastante profícuo em descobertas arqueológicas. Inspirados pelo cientificismo característico da época, muitos eruditos – em especial os alemães – buscaram provar a existência de locais citados na Literatura clássica e na Bíblia.

É notória a história de Heinrich Schliemann, um mercador alemão apaixonado pela poesia homérica. Decidido a encontrar os locais descritos nas epopeias de Homero, empreendeu uma série de expedições em busca dos locais citados na *Ilíada* e na *Odisseia*. Suas escavações, realizadas ao final do século XIX, provocaram danos irreparáveis em muitos dos sítios arqueológicos contra os quais investiu, no entanto, suas escavações em Micenas – à procura do palácio do rei Agamêmnon – e em Hissarlik, na Turquia – onde descobriu a cidade de Troia –, revelaram novos e fascinantes objetos de estudo para a melhor compreensão do passado grego (CHADWICK, 1996, p. 178).

Além disso, destacam-se as escavações realizadas em finais do século XIX e começo do século XX em Creta, Delos, Corinto, Éfeso e Samotrácia e outros sítios de grande relevância para a história grega. No entanto, muito pouco foi aproveitado pelos historiadores, uma vez que ainda predomina a supremacia do texto escrito; em primeiro lugar, o testemunho dos textos antigos canônicos, em segundo, as inscrições e, por último, os resquícios materiais (DYSON, 2009, p. 60). Isso se mostrou problemático, pois os historiadores perceberam que a cultura material se tornava, cada vez mais,

essencial para o estudo da História Antiga, em especial para períodos tão recuados quanto o que nos propomos a analisar nesta pesquisa. Trabalhar com momentos históricos em que as fontes escritas não são suficientes ou não são totalmente confiáveis se torna um grande desafio quando os vestígios materiais são ignorados.

É notável o desenvolvimento da Arqueologia no século XX, em especial após a Segunda Guerra Mundial. Destacam-se os trabalhos implementados por pesquisadores norte-americanos; proliferam-se escavações em toda a parte, com especial atenção ao Egito. No entanto, apesar desse incremento, os pesquisadores continuavam a privilegiar os sítios que tivessem maior “importância histórica”.

A partir da década de 1960, no contexto de renovação da arqueologia norte-americana, surgiu um movimento que se autointitulava *New Archaeology*, cuja ambição era ultrapassar a concepção de que a arqueologia era apenas uma técnica de obtenção de informações. O objetivo dos idealizadores do movimento era transformar seu campo de atuação em uma verdadeira ciência social que explicaria os processos de transformação das sociedades, daí a *New Archaeology* ser também conhecida como *arqueologia processual* (REDE, 2012, p. 136-7).

Essas mudanças representaram um grande avanço para as pesquisas sobre a Antiguidade, em especial para os estudos do espaço. Segundo Aldrovandi (2009, p. 14), a partir de então, as “ruínas”, antes vistas como testemunhas estáticas do passado, começaram a ser “repovoadas”. As sociedades do passado foram lentamente reinseridas em seus antigos espaços físicos. Com essa nova perspectiva de trabalho, os arqueólogos começaram a se preocupar não somente com os aspectos políticos, econômicos ou demográficos, mas também com os elementos culturais dessas sociedades por meio dos vestígios encontrados no espaço físico analisado. Importante ressaltar a atenção dada pelos adeptos do movimento às interações da sociedade estudada com o meio ambiente

em que viviam e o papel da cultura, inclusive material, como mecanismo de adaptação. Buscaram na Antropologia os instrumentos para analisar o funcionamento dos agrupamentos humanos e para entender como e por que os comportamentos culturalmente moldados eram da maneira como se apresentavam. Segundo atesta Rede (2012, p. 137), a Arqueologia Processual representou uma grande inovação na maneira de pesquisar o passado, pois introduziu uma preocupação fundamental com a composição do registro material. A partir de então, os arqueólogos passaram a refletir sobre as transformações que levaram um determinado objeto ou monumento de “realidade viva” para um sítio arqueológico.

No entanto, apesar dos avanços evidentes para o estudo da cultura material trazidos por essa mudança de paradigma, muitos críticos se levantaram contra o trabalho realizado pelos arqueólogos processuais. Funari (2005, p. 2) denuncia que a *New Archaeology* reproduzia uma visão capitalista do passado pouco preocupada com as diversidades culturais. Partiam do pressuposto que havia regularidades no comportamento humano, ou seja, os homens buscavam maximizar os resultados e diminuir os custos em qualquer época e lugar. Sob esta perspectiva, o estudo de um assentamento humano na China ou na Grécia antiga deveria partir dos mesmos pressupostos, sem considerar as especificidades históricas e culturais de cada uma das sociedades. Em sua relação com a História, a *New Archaeology* adotou uma postura bem tradicional, optando por elaborar esquemas “civilizacionais” e sucessões cronológicas (REDE, 2012, p. 137).

A partir da década de 1980, esse tipo de interpretação passou a sofrer duras críticas. Nesse momento, nas Ciências Humanas, difundia-se o pós-modernismo e o combate à ideia de verdade científica. As proposições de Jacques Derrida sobre a lógica da desconstrução fariam com que as Ciências Humanas repensassem a forma como

vinham trabalhando, destacando a importância do reconhecimento das singularidades dos fenômenos, ao invés de uma visão única, por demais eurocêntrica (GREINER, 2005, p. 82-3). No bojo dessas mudanças, destacam-se os trabalhos que tentam inserir a dimensão simbólica dos objetos. Nessa perspectiva, a cultura material é vista como um sistema de comunicação por meio do qual as sociedades criam e expressam conteúdos discursivos de modo semelhante ao que ocorre com os códigos verbais. Assim, o objeto deixa de ser um dado inerte para ser entendido como resultado da intervenção do sujeito, do mesmo modo que um leitor interage com um texto.²⁷ Atualmente, fala-se em uma *Arqueologia Pós-processual*, que busca sobretudo incorporar à análise os elementos simbólicos dos objetos – elementos antes negligenciados. Essa nova perspectiva considera o potencial da cultura material em criar e comunicar sentidos, enfatizando a analogia da materialidade com o texto. A cultura material seria, então, uma linguagem cujo código precisa ser decifrado (REDE, 2012, p. 138-41).²⁸

Essas transformações trouxeram muitos benefícios ao pesquisador interessado no estudo do espaço. Aldrovandi (2009, p. 14) nos informa que a partir da década de 1980 a metodologia arqueológica para o estudo da cidade e seu território passou por sensíveis mudanças. Os levantamentos de superfície trouxeram uma quantidade expressiva de novos dados e as abordagens teóricas arquitetônicas permitiram fundamentar importantes questões sobre os usos do espaço na Antiguidade.

O caminho traçado até aqui mostra que os atuais paradigmas da Arqueologia são bastante recentes e nos faz refletir que o futuro da pesquisa sobre a Antiguidade está

²⁷ Essas mudanças não ocorreram somente no âmbito da Arqueologia ou da História. O movimento apelidado de *linguistic turn* influenciou grande parte das Ciências Humanas a partir da década de 1980 e tinha como pressuposto principal a ideia de que a mente não seria capaz de explorar o “real” sem a linguagem (admitindo-se a existência do “real”), e isto porque a linguagem não seria apenas um meio ou um lugar para a expressão dos pensamentos, mas sim a própria estrutura do pensamento. Sem a linguagem, não teríamos acesso aos nossos pensamentos ou ao pensamento de outros.

²⁸ Apesar das mudanças, Funari (2005, p. 3) salienta que o processualismo não desapareceu totalmente com o advento do pós-processualismo. Ele continua importante, em particular por fornecer esquemas interpretativos aplicáveis a qualquer contexto histórico.

necessariamente atrelado ao maior uso dos métodos e técnicas provenientes da Arqueologia.

2 AS CONDIÇÕES MATERIAIS E AS MODALIDADES DE APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO NA IDADE DO BRONZE E NA IDADE DO FERRO

O PALÁCIO MICÊNICO E A ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO NA GRÉCIA CONTINENTAL

O debate realizado no capítulo anterior acerca da importância para o historiador do trabalho com a Cultura Material nos faz refletir sobre a necessidade desse tipo de abordagem para um estudo que tem como base as epopeias homéricas. Durante muito tempo estas foram vistas como únicas fontes possíveis de análise da Idade do Ferro grega – especialmente por historiadores do século XIX e do começo do século XX da nossa era. O presente capítulo busca explicitar de que maneira os vestígios arqueológicos podem trazer luz sobre um período pouco conhecido da História da Grécia. Referimo-nos ao recorte temporal compreendido entre os séculos XII e VIII a.C., época em que se pode reconhecer alguns aspectos da organização política e social descrita nos poemas homéricos (MORGAN, 2009, p. 43).

Para analisar de que forma a representação do espaço na *Odisseia* nos ajuda a entender o processo de formação de uma identidade grega, julgamos pertinente fazer alguns esclarecimentos no que concerne à cronologia trabalhada nesta tese e o contexto histórico em que a obra fora produzida e disseminada pela Hélade.

Para tal fim, consideramos fundamental recuar alguns séculos no intuito de entender o contexto histórico que permitiu a formação da obra homérica, isso é importante, pois compartilhamos a ideia de que os poemas são fruto de uma longa geração de histórias transmitidas de forma oral que remonta ao século XV a.C., na região onde hoje é a Grécia. Nessa época, organiza-se a chamada Civilização Micênica, que ocupará boa parte do continente grego e terá grande destaque no mundo egeu.

Nesta pesquisa nos baseamos na cronologia proposta por Christopher Mee (2011). Em sua obra *Greek Archaeology – a thematic approach*, as macrodivisões foram estabelecidas a partir da cerâmica encontrada, evidência fundamental para a Arqueologia. Nos sítios escavados no território grego e arredores, as peças em cerâmica são muito mais abundantes que os demais materiais. A análise da forma e do estilo da decoração permite aos estudiosos – com maior ou menor precisão – estabelecer em que período histórico foi produzido o artefato. Para esta pesquisa, nos interessam, particularmente, os contextos históricos referentes à Idade do Bronze e à Idade do Ferro, pois acreditamos que se referem a determinados aspectos da sociedade descrita na *Odisseia* de Homero.²⁹

No que concerne à Idade do Bronze (3200-1000 a.C.) e reconhecendo as especificidades de vários locais do território grego, a Arqueologia considera três grandes regiões: a Grécia continental, Creta e as Cíclades (mapa 1). Baseando-se nos registros materiais encontrados nessas regiões, os arqueólogos elaboraram a seguinte cronologia: temos um período Heládico, referente aos acontecimentos ocorridos na Grécia Continental, um Minoano, reportando à Creta, e um período Cicládico, que remete às ilhas Cíclades. Cada um desses tem, portanto, sua própria subdivisão interna: Antigo, Médio e Tardio, e estes possuem ainda três fases cada: I, II, III, estas ainda possuindo mais subdivisões.

Para melhor compreensão das datações que guiarão nosso estudo, reproduzimos abaixo os quadros cronológicos definidos por Christian Mee (2011). Todas as datas das tabelas são referentes aos anos antes de Cristo (tabelas 1 e 2).

²⁹ Rede (2012, p. 134) chama a atenção para o desenvolvimento, no século XIX de nossa era, de uma cronologia evolutiva com ênfase na aplicação da técnica sobre a matéria. Em uma época em que a Revolução Industrial estava em franca ascensão na Europa, a valorização da metalurgia pode ser compreendida, assim, desenvolveu-se um modelo de três idades: Pedra, Bronze e Ferro.

Tabela 1: Cronologia relativa e absoluta da Idade do Bronze no Egeu.

Grécia	Creta	Cíclades	Aproxim.
Heládico Antigo I	Minoano Antigo I	Cicládico Antigo I	3200
			3100
			3000
			2900
			2800
			2700
			2600
Heládico Antigo II	Minoano Antigo II	Cicládico Antigo II	2500
			2400
			2300
Heládico Antigo III	Minoano Antigo III	Cicládico Antigo III	2200
Heládico Médio I	Minoano Médio IA	Cicládico Médio I	2100
Heládico Médio II	Minoano Médio IB	Cicládico Médio II	2000
	Minoano Médio II		1900
Heládico Médio III	Minoano Médio III	Cicládico Médio III	1800
Heládico Tardio I	Minoano Tardio IA	Cicládico Tardio I	1700
Heládico Tardio IIA	Minoano Tardio IB		1600/1700
Heládico Tardio IIB	Minoano Tardio II	Cicládico Tardio II	1500/1600
Heládico Tardio IIIA1	Minoano Tardio IIIA1		1400/1400
Heládico Tardio IIIA2	Minoano Tardio IIIA2		1300
Heládico Tardio IIIB	Minoano Tardio IIIB	Cicládico Tardio III	1200
Heládico Tardio IIIC	Minoano Tardio IIIC		1100

Submicênico	Subminoano	1000
-------------	------------	------

Fonte: MEE, 2011, p. 5.

Tabela 2: Cronologia relativa e absoluta da Idade do Ferro.

Proto-geométrico	1050-900
Geométrico Antigo	900-850
Geométrico Médio	850-760
Geométrico Tardio	760-700
Arcaico	700-480
Clássico	480-323
Helenístico	323-146

Fonte: MEE, 2011, p. 5.

Conforme Mee (2011, p. 5), as cronologias dos períodos Submicênico, Proto-geométrico, Geométrico antigo, médio e tardio são baseadas em fases definidas da cerâmica proveniente de Atenas. Essa região era o maior centro produtor e difusor de cerâmica na Grécia Antiga. A cronologia referente aos períodos Clássico e Helenístico foi estabelecida a partir da cerâmica encontrada na ágora ateniense.

Por volta de 1900 a.C., no período que se convencionou chamar de *Minoano Médio* (tabela 2), a ilha de Creta passa por transformações. De forma gradativa, tem início o processo de formação do sistema palacial, uma forma de organização social e econômica cujo centro é a moradia do rei: o palácio. Nesse novo arranjo social vemos surgir um sistema monárquico altamente burocratizado de tipo teocrático, uma vez que, além de líder político e administrativo, o rei ainda concentraria em sua pessoa atributos sagrados. Foram encontrados em Cnossos, Mália e Hágia Tríada vestígios de grandes

palácios que regulariam burocraticamente o essencial da vida econômica e social desses reinos. Há registros arqueológicos de contatos desses reinos cretenses com outras regiões do mar Egeu, em especial com as ilhas Cíclades. Creta importava cerâmica, mármore e pedras de ilhas como Melos, Thera, Paros e Naxos, há indícios até mesmo de um entreposto comercial cretense na ilha de Kithera. Há também contatos com o Chipre, a Síria e o Egito. Tudo indica que era o palácio que controlava esse comércio exterior (CARDOSO, 1990, p. 87-92; ROUSIOTI; STOURNARAS, 2011, p. 490).

Apesar do contato constante entre os reinos cretenses e as Cíclades, não há registros de sistema palacial nessas ilhas. No entanto, na região continental da Península Balcânica, desenvolveu-se um sistema similar ao cretense a partir de 1600 a.C., durante o chamado *Heládico tardio*. Nesse momento, algumas regiões no continente grego – entre elas destacam-se Micenas, Pilos, Tebas e Tirinto (mapa 1) – organizaram uma forma de sociedade bastante homogênea e com um excepcional desenvolvimento material e artístico. Os estudiosos a classificaram como Civilização Micênica.³⁰

³⁰ É importante destacar que sentido possui a expressão “Civilização Micênica” aqui utilizada. Segundo Chadwick (1996, p. 178), os arqueólogos registraram bastante uniformidade nos vestígios materiais encontrados, daí nomear toda a sociedade da época, e não só os habitantes do reino de Micenas, como “micênica”. O termo “Civilização” não é aqui utilizado em oposição a barbárie – conotação que ganhou ao longo do tempo –, mas sim objetivando expressar uniformidade cultural. Finley (1990, p. 51) alerta quanto ao perigo de usar um “rótulo” tal como “Civilização Micênica”. De acordo com o autor, é possível usá-lo, desde que seja mantido em sentido abstrato, como “islâmico”. Deve-se evitar pensar que o termo sugira uma autoridade política centralizada, uma sociedade controlada por Micenas, assim como acontecia com o Império Assírio, sob o comando de Assur. Tal interpretação não se aplica à sociedade em questão.

Mapa 1. O Egeu durante a Idade do Bronze.



Fonte: <<http://www.utexas.edu/courses/introtogreece/lect3/img32aegBAm.html>>.

Túmulos de pedra em forma de abóbada foram encontrados por arqueólogos nos principais reinos micênicos. Essa descoberta revela um crescimento contínuo das habilidades técnicas e artísticas e também uma crescente concentração de poder, fato que ocorreu de modo semelhante em muitas partes da Grécia central e do Peloponeso. Nesses túmulos, conhecidos como *tholoi* (abobadados), foram encontrados luxuosos objetos funerários como armamentos e joias, revelando que as famílias que ali se encontravam pertenciam a altas posições na escala hierárquica (WHITLEY, 1991, p. 345-6). A nobreza micênica despendia sua riqueza e expressava seu poder, arquitetonicamente, por meio dessas câmaras funerárias ricamente ornamentadas (FINLEY, 1990, p. 56-9). Concordamos com Wright (2006, p. 15) quando afirma que a Arquitetura é, tanto quanto outras categorias de objetos culturalmente construídos – se não mais –, uma forma de exibição de poder.

O palácio ocupa uma posição central na configuração espacial dos reinos micênicos e, devido a sua importância, se manteve na tradição poética transmitida ao longo das gerações. O que Homero narra na *Odisseia*, certamente, não é um retrato fiel das estruturas micênicas, no entanto, acreditamos que certos elementos, como o palácio, permaneceram na memória e no canto dos aedos. Identificar a origem da forma como os espaços são representados nos auxilia no momento de analisar de que maneira as concepções acerca dos palácios dos heróis homéricos – como o de Nestor e de Menelau, por exemplo – contribui na identificação das isotopias presentes na *Odisseia*.

As recentes descobertas arqueológicas nos permitiram ter mais informações a respeito do palácio de Pilos, localizado na região da Messênia, na Península do Peloponeso. Essa estrutura desempenha papel importante nos poemas homéricos, pois é onde reside o rei Nestor. A descoberta de suas ruínas é de grande relevância para os estudos da sociedade micênica, pois muito do que se sabe sobre esses reinos provém dos documentos bem conservados encontrados na sala do arquivo.

A revelação desse importante sítio ocorreu em 1939. Na ocasião foram encontradas em uma sala do palácio de Pilos tabletas de argila escritas em um tipo de notação batizada de *Linear B*. Essa descoberta foi realizada pela equipe do arqueólogo Carl W. Blegen, que deu continuidade às escavações de Heinrich Schliemann iniciadas no final do século XIX da nossa era (LATACZ, 2004, p. 156). No entanto, essas tabletas não eram desconhecidas, pois artefatos semelhantes já tinham sido encontrados no palácio de Cnossos, em Creta, por Artur Evans, nos primeiros anos do século XX. Evans, à época um estudante de Arqueologia, começou suas escavações no interior de Creta. O desejo do jovem era encontrar, na ilha, algum vestígio arquitetônico que rivalizasse em grandeza com túmulos encontrados no continente. Evans e sua equipe acabaram desenterrando, em Cnossos, um grande complexo de edifícios, um palácio

certamente importante, mas que diferia muito das construções micênicas e, o que surpreendeu a todos, datando de um período bem anterior ao florescimento de Micenas. Vendo que não se tratava da mesma cultura, Evans cunhou o termo *minóico* – ou *minoano* – para nomear a produção material da Idade do Bronze em Creta. Nas ruínas do palácio de Cnossos, Evans encontrou grande quantidade de tabuinhas de argila com inscrições. Os caracteres, contudo, diferiam de qualquer outro sistema gráfico conhecido até então. Evans batizou esse sistema gráfico de *Linear A*, pois, segundo ele, os sinais se assemelhavam a traços lineares (MILLER, 2014, p. 34).

Suas descobertas motivaram outros arqueólogos, que escavaram novos palácios importantes em Festos, Mália e Hágia Tríada, todos na ilha de Creta. Nesses sítios também foram encontradas tablets de argila, mas bem diferentes das desenterradas anteriormente em Cnossos. Evans pensou tratar-se de uma versão ulterior – o que, mais tarde, foi comprovado – e denominou o sistema gráfico que continham de *Linear B*. Várias tabuinhas nesse tipo de notação também foram encontradas nas ruínas do palácio de Cnossos. No entanto, esse achado restringe-se ao último período palaciano cretense, que os arqueólogos situam entre os anos de 1450 e 1375 a.C. (CHADWICK, 1996, p. 180). Isso sugere uma interação entre a Civilização Micênica e Creta, pelo menos nos últimos anos de existência da Civilização Cretense. De acordo com as recentes pesquisas arqueológicas, é bem provável que tenha ocorrido um domínio de Pilos sobre Cnossos, a partir de 1450 a.C. Latacz (2004, p. 145-6) acredita que uma coalização de reinos micênicos tenha investido contra Cnossos, tendo derrotado seu poderio marítimo. As circunstâncias dessa conquista ainda não foram muito bem esclarecidas, mas os pesquisadores estão seguros de que, com a derrota de Cnossos, inicia-se uma nova fase de prosperidade, poder e prestígio micênico no Mediterrâneo.

O Linear B encontrado na sala do arquivo de Pilos teria sido adaptado pelos micênicos com base no Linear A usado em Cnossos (SHERRATT, 1990, p. 811). O avanço decisivo nas pesquisas sobre o Linear B ocorreu em 1952, com a decifração do conteúdo das tabuinhas realizada pelo arquiteto britânico Michael Ventris, e a publicação, em 1956, da obra *Documents in Mycenaean Greek* em conjunto com o linguista John Chadwick.³¹ A decifração e a publicação dos documentos micênicos mostraram que o Linear B era uma ferramenta burocrática, utilizada como instrumento da administração fortemente centralizada dos reinos micênicos (CHADWICK, 1973, p. 155). Ao que parece, seu uso era exclusivo dos escribas encarregados de fazer os registros de arquivo, como listas e inventários. Ventris e Chadwick (1956) dividiram os documentos em seis categorias: listas de pessoal; gado e produtos agrícolas; propriedade e uso da terra; tributo proporcional e oferendas rituais; tecidos, vasilhas e móveis; metais e equipamentos militares. A descoberta dessa escrita é um dos fatores que nos permitem conectar os reinos micênicos com Homero. Por certo o aedo não sabia quase nada a respeito da complexa burocracia palaciana mantida pela escrita silábica conhecida como Linear B, mas acreditamos que os mitos que compõem o seu canto já

³¹ Ventris era um adolescente de 14 anos quando ouviu uma palestra de Arthur Evans, em 1936, sobre as escavações em Cnossos e a descoberta de tabletes com uma escrita ainda não decifrada. Durante a Segunda Guerra Mundial serviu à Força Aérea Real britânica, sendo encarregado da decodificação de mensagens. Com o fim da guerra, se dedicou aos estudos das tabuinhas encontradas em Cnossos. Em 1951, incorporou à sua análise as tabuinhas encontradas em Pilos, fato que impulsionou o seu trabalho. Em 4 de junho de 1952, fez um anúncio que revolucionaria nosso conhecimento sobre a Grécia antiga: decifrara o Linear B e este se tratava de uma forma de notação da língua grega. Em uma entrevista a um programa de rádio da BBC ele afirmara: “Durante as últimas semanas, cheguei à conclusão que os tabletes de Cnossos e Pilos devem ter sido escritos em grego – um grego difícil e arcaico, visto que são 500 anos antes de Homero e a escrita em sua forma definitiva, mas é grego, contudo”. O professor de Cambridge John Chadwick, que também trabalhava na tradução do Linear B, ouvira a entrevista de Ventris e testou a hipótese proposta pelo arquiteto britânico de que a língua das tabuinhas era o grego. Em 9 de julho, mandou a Ventris congratulações. Tem início assim uma longa e produtiva parceria que culminaria com a publicação, em 1956, da emblemática obra para os estudos micênicos, *Documents in Mycenaean Greece* (LATACZ, 2004, p. 157-8). Essa publicação traz, em sua primeira parte, uma contextualização histórica da civilização micênica e o processo de tradução do Linear B, enquanto que a segunda parte é composta de trezentos textos traduzidos e comentados pelos dois autores.

se encontram em circulação nesse período. Dentre os tabletos encontrados, tanto no continente quanto nas ilhas, nota-se a predominância quase que exclusiva de assuntos burocráticos. A ausência de epopeias, outros exemplos literários e uma ampla alfabetização tem sido usado como argumento para a ideia de que já havia aedos nas cortes micênicas e sua *performance* era essencialmente oral.

Toda essa trajetória de descobertas impulsionou os estudos sobre a Civilização Micênica. A escavação do palácio de Pilos revelou uma edificação bem conservada – em comparação aos demais palácios micênicos – cuja análise pode esclarecer algumas características da sociedade que ali se estabeleceu. Os tabletos encontrados apresentam os reinos micênicos como monarquias cuja vida social aparece centralizada no palácio. Nesse sistema organizacional, que se convencionou chamar de “palaciano”, o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos de poder, todos os aspectos da soberania. Usando o título de *wanaka*, o rei estava no topo da organização social.³² Seu poder exercia-se em todas as esferas, era o chefe político, econômico, militar e, acima de tudo, líder religioso (CASTLEDEN, 2005, p. 90). Esse último aspecto do *wanaka* mostra-se extremamente forte. O rei tem grande proximidade com as divindades: é de sua responsabilidade velar pelo cumprimento dos rituais, pela realização das cerimônias em honra aos diversos deuses, determinar a realização dos sacrifícios e as taxas das oferendas, entre outros (VERNANT, 2003, p. 24-30).

A decifração dos tabletos de Linear B permitiu-nos saber que as duas figuras mais proeminentes da hierarquia social dos reinos micênicos eram em primeiro lugar o *wanaka* e, logo em seguida, o *lawagetas*. O papel do *lawagetas* nessa sociedade não é totalmente conhecido, mas desde que *laos* (*lawos*) em Homero costuma designar o

³² Em grego posterior *anax* ou *wanax* (KIRK, 1985, p. 45-6).

“corpo de guerreiros” o lawagetas passou a ser visto como um comandante em chefe, tal qual Agamêmnon na Guerra de Troia (CASTLEDEN, 2005, p. 78).³³

Havia ainda funcionários locais chamados *basileis*.³⁴ Apesar de essa denominação ser utilizada por Homero para designar os reis, durante a era micênica seu significado não implica realeza. O termo parece designar chefes das comunidades locais, nobres que estavam a serviço do rei (CASTLEDEN, 2005, p. 82). Kirk (1985, p. 46) os define como funcionários ou dirigentes subordinados, prováveis chefes de localidades menores semi-independentes. Devido às limitações das informações, a interpretação do papel dos *basileis* micênicos é, em grande parte, especulativa. Talvez tenham exercido funções administrativas de supervisão ou tenham sido oficiais religiosos.

Uma complexa hierarquia de funcionários auxiliava o *wanaka* na organização política e econômica dos reinos micênicos. Como não se tratava de uma economia monetária, a cobrança de tributos é feita *in natura*, não há registros de tributação em trabalho (HOOKER, 1997, p. 14). As tabuinhas mais completas a esse respeito são as que foram encontradas em Pilos, em que estão fixadas as contribuições de uma série de localidades, dívidas do ano anterior e até mesmo listas de pessoas isentas de impostos.

O sistema de tributação micênica era bem organizado e centralizado em torno do palácio (MORRIS, 1986, p. 90). Kirk (1985, p. 47) explica o funcionamento:

[...] podemos conjecturar que um distrito vinícola envia vinho ao palácio, o qual o reenvia a lugares que não tenham bastante de sua própria colheita e sem dúvida o retribuíam com seus próprios produtos ou serviços. Todo esse complexo movimento de entrada e saída de

³³ *Laos* designa o conjunto do povo ou o conjunto da tropa, sem distinções sociais ou de patente (TRABULSI, 2001, p. 44-5).

³⁴ Em grego micênico *pasireu* (VERNANT, 2003, p. 33) ou *qasireu* (KIRK, 1985, p. 46).

produtos do palácio e os controles consequentes que era necessário realizar é resultado de um sistema pré-monetário altamente centralizado.

É difícil reconstituir com precisão o funcionamento desse sistema, mas, ainda assim, os tabletas nos dão algumas pistas. Não foi possível encontrar nos textos micênicos equivalências de bens tendo como parâmetro o ouro e a prata – prática de alguns reinos do Oriente Próximo. Os bens em circulação eram medidos *in natura*. Quando se fixava um tributo para as aldeias, exigia-se destas a entrega de uma determinada quantidade de produtos. A organização central – o palácio – arrecadava esses bens e os distribuía a essas mesmas aldeias ou a grupos de trabalhadores. Esse mecanismo criava uma dependência mútua (CHADWICK, 1973, p. 146-7). Além das contribuições ao Estado, havia também as que eram devidas às divindades. Não há registros de isenções para essa taxa, todos deveriam contribuir. Não só o *damos* ou os funcionários estatais, mas também os proprietários de terras, o *wanaka* e o *lawagetas* (KIRK, 1985, p. 46).

Diante das dificuldades impostas pelas limitações dos tabletas de argila do Linear B, vislumbrou-se a possibilidade de comparação com os reinos do Oriente Próximo, em sua maioria também baseados em uma economia do tipo palaciana. Os estudiosos da civilização micênica têm trabalhado por analogias, buscando elementos comuns ao conjunto das sociedades de economia palaciana, tentando assim delimitar, com um pouco mais de precisão, as especificidades que definem a organização micênica (VERNANT, 2003, p. 27). O *wanaka* estava bem próximo da posição que os reis ocupavam no Oriente Próximo, porém com algumas diferenças. A principal delas seria o fato de que, apesar de o rei micênico ter uma forte conexão com o campo do sagrado — veja-se a proeminência de suas funções sacerdotais —, o soberano não chegava a ser

um deus vivo na Terra, um objeto de culto, como ocorria com o faraó, no Egito, por exemplo. Por intermédio dessas analogias é possível aos estudiosos supor, em linhas gerais, a organização da estrutura palacial micênica, mas é difícil afirmar se o *wanaka* apresentava-se tal qual o faraó egípcio, ou seja, como um deus vivo na Terra, constituindo assim um governo teocrático.

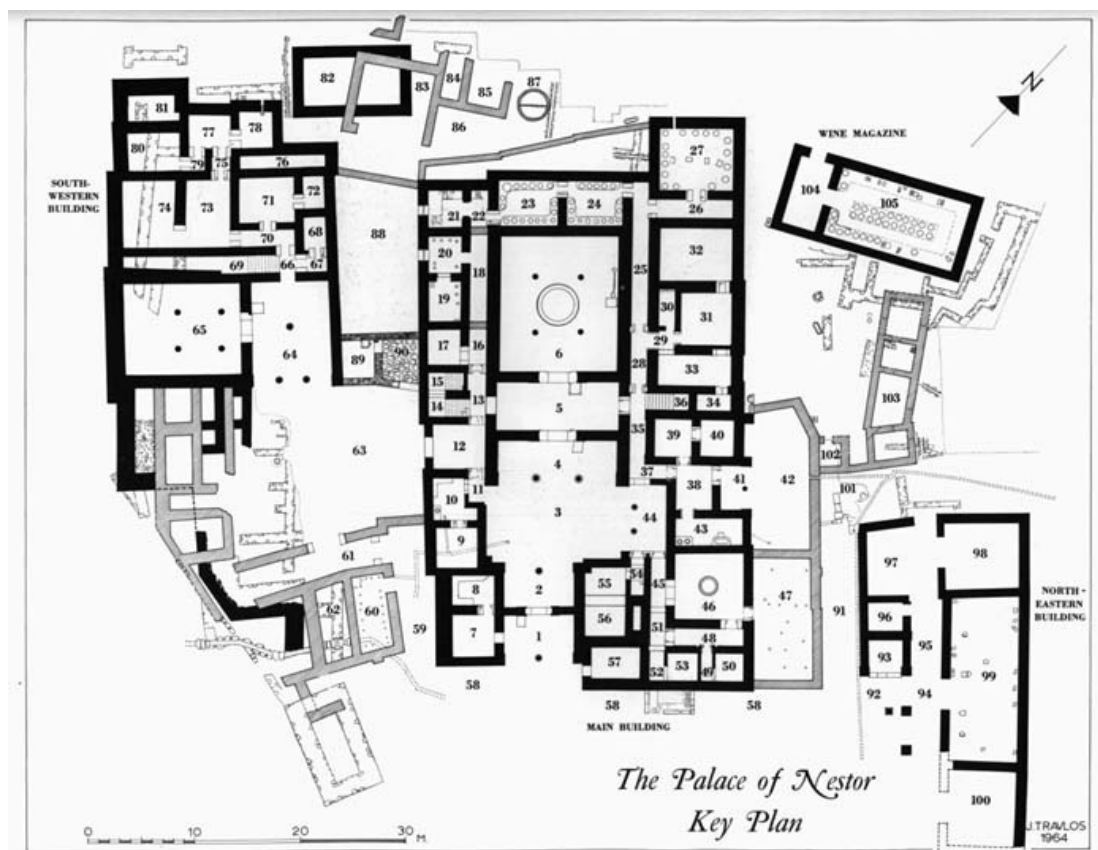
Percebemos então que o palácio era a principal construção de um reino micênico. As descobertas arqueológicas permitem saber um pouco mais a respeito das características e influência do palácio no reino de Pilos, pois essa construção chegou até nós com um certo grau de conservação. Conforme o relato de Mee (2011, p. 52-53), o palácio ocupava a metade ocidental da acrópole de Pilos e era formado por quatro unidades distintas. A principal unidade localiza-se na parte central do palácio e possuía uma grande entrada com colunas de cada lado. À esquerda havia dois quartos (figura 1, 7-8) onde foi encontrada a maioria dos tabletas de argila do Linear B, preservados pois foram cozidos durante o incêndio que destruiu o palácio. Possivelmente esses aposentos eram escritórios administrativos cuja localização próxima ao portão principal permitia aos funcionários identificar quem entrava e saía.

O núcleo do palácio micênico era o *megaron* – a grande sala –, local de festas, cerimônias religiosas, reuniões administrativas e demais atividades sociais (cf. figura 1, 1 a 6). Conforme atesta Mee (2011), a disposição espacial encontrada no *megaron* de Pilos é semelhante ao que foi encontrado nas ruínas de Micenas e Tirinto: um amplo pórtico com duas colunas, um vestíbulo e a sala do trono. A construção dominante desse recinto é uma enorme lareira circular de quatro metros de diâmetro. Quatro colunas sustentam um andar superior por onde a fumaça escapa de uma chaminé. Não foi encontrado o trono, mas uma depressão no chão do lado direito da sala é um indício de onde, provavelmente, estaria posicionado. Na parede onde estaria o trono foi encontrado

um afresco com pares opostos de leões e grifos, símbolos da autoridade que o rei exerce.

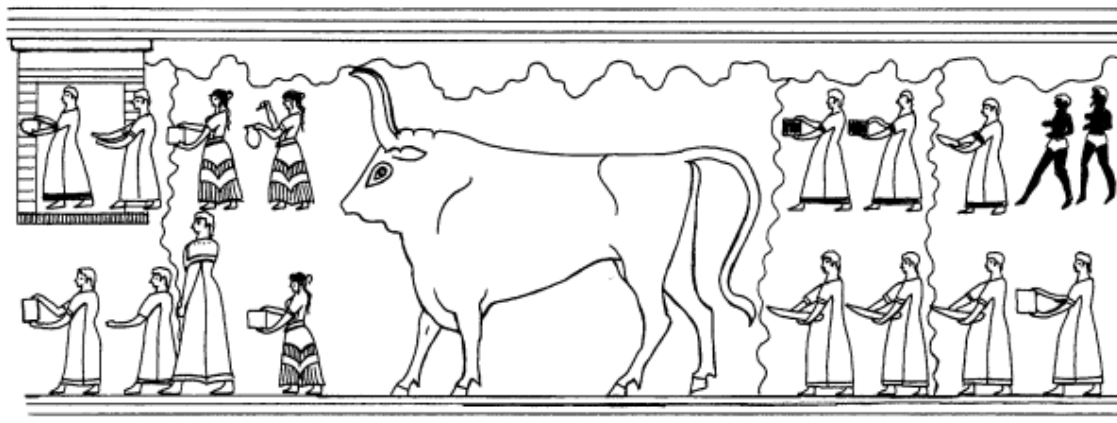
Em outra parede foi encontrado um afresco descrevendo uma cena de uma procissão iniciada no vestíbulo (cf. figura 2). Isso reforça a impressão, conforme interpretação de Mee (2011, p. 52), de que a sala do trono era o local prioritário para a realização de atividades cerimoniais e, sendo o *wanaka* também um chefe religioso, pode-se crer que ali eram presididos rituais sagrados.

Figura 1. Planta do Palácio de Pilos.



Fonte: MEE, 2011, p. 53.

Figura 2. Afresco de procissão localizado na antessala do *megaron* em Pilos. Devotos carregam oferendas e o touro em destaque indica que este será sacrificado.



Fonte: CASTLEDEN, 2005, p. 170.

O palácio ocupava a parte central da cidadela micênica. Posicionado no topo da acrópole, era um símbolo claro do lugar que o rei ocupava nessa sociedade. Em sua moradia, o *wanaka* de Pilos tinha uma visão privilegiada do reino, pois do alto da colina podia-se ver uma grande extensão de terra. A cidadela ficava seis quilômetros distante do mar, por razões de segurança, era mais prudente que o palácio se localizasse longe da costa e em local alto de onde se pode visualizar todas as direções. Os arqueólogos acreditam que Pilos possuía uma acrópole amplamente fortificada. Prospecções geofísicas possibilitaram a descoberta da parte leste da muralha da cidadela de Pilos, embora não esteja, ainda, muito claro se ela circundava toda a colina. Pilos exerceu forte hegemonia na região da Messênia (COSMOPOULOS, 2006, p. 207). Guerras com os habitantes das áreas circundantes provavelmente eram comuns, o que justificaria uma constante preocupação com a segurança. Há indícios de que não somente a acrópole era murada, mas todo o perímetro do núcleo urbano, como indicam traços de uma muralha bem distante do palácio (MEE, 2011, p. 52).

Diante do panorama exposto até aqui, resta-nos questionar qual é a relação entre esses reinos e Homero. Os tablets do Linear B podem contribuir para uma melhor

compreensão da organização dos espaços e da sociedade descrita nos poemas? Não se pode negar que muitos aspectos descritos na *Ilíada* e na *Odisseia* nos levam à Civilização Micênica. A descrição dos palácios de Menelau, em Esparta, e de Nestor, em Pilos, se assemelha muito ao que foi escavado pelos arqueólogos. Apesar de não ter sido encontrado nenhum poema registrado em Linear B, não podemos afirmar que não existia esse tipo de arte nos reinos micênicos. Considerando o desenvolvimento da Arquitetura, Escultura e Pintura, é estranho supor que não houvesse Literatura. As recentes pesquisas sobre Literatura oral têm mostrado que a poesia não depende da escrita. Por intermédio de artistas como os aedos, que provavelmente participavam dos festejos realizados no *megaron* micênico, a poesia era transmitida e preservada durante gerações. Essa forma de arte verbal foi a precursora do que emergirá séculos mais tarde com Homero (LATACZ, 2004, p. 147).

A RECONFIGURAÇÃO DO TERRITÓRIO NO FIM DA IDADE DO BRONZE

A maior parte do conhecimento que temos a respeito dos reinos micênicos provém dos vestígios materiais escavados e interpretados pelos arqueólogos. Destacamos a descoberta dos tabletes de argila grafados com o Linear B, que ampliaram em muito os estudos acerca dessa época. No entanto, estes chegaram até nós por obra do acaso, pois resistiram a uma série de destruições que assolaram os palácios micênicos por volta de 1200 a.C. No final do Heládico tardio III B vários locais na Grécia foram destruídos por incêndios (ADRI-MI-SISMANI, 2006, p. 478). Os especialistas afirmam, com certa precisão, que o palácio de Pilos foi destruído desse modo e nunca mais reconstruído. Dessa forma, os tabletes de argila das salas 7-8 (cf. figura 1) foram cozidos, chegando intactos até nós (GATES, 2011, p. 135).

O que de fato aconteceu e o que levou à dissolução da Civilização Micênica constituem um problema que vem intrigando os especialistas há décadas e que ainda não possui uma solução definitiva. A decifração do Linear B, apesar de iluminar em muito os estudos sobre a dinâmica dessa sociedade, não trouxe a resposta definitiva para a compreensão do colapso micênico.

Buscaremos neste item analisar as diversas hipóteses formuladas por especialistas para explicar o que levou à desagregação dos palácios micênicos. Tal questionamento é de grande relevância para nossa pesquisa, uma vez que queremos entender se há continuidade ou descontinuidade na passagem de um mundo ao outro no que se refere à configuração do espaço. Queremos compreender se a sociedade que se formou após o colapso micênico mantém similaridades – ou não – com a sociedade que a precedeu. Tendo isso em mente, buscaremos ver de que modo o espaço foi reapropriado e ressignificado na passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro.

Os indícios arqueológicos que podem explicar os motivos da destruição do sistema palacial micênico são pouco numerosos e somente autorizam os pesquisadores a elaborar hipóteses. Se para entender o que ocorreu no mundo Egeu durante a Idade do Bronze há o Linear B encontrado em Creta e no continente, nenhuma escrita produzida após a destruição dos palácios micênicos foi encontrada (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 49).

Mediante o que foi revelado com as escavações e descobertas realizadas ao longo do século XX, não se pode mais falar em uma destruição abrupta dos palácios micênicos. A análise dos sítios micênicos revelou que a destruição se concentrou no final do século XIII a.C., o que levou muitos estudiosos a pensarem que se tratou de um fenômeno restrito aos últimos anos desse século. No entanto, um conhecimento mais detalhado da cronologia da cerâmica micênica indica que a desagregação do sistema

palacial caracteriza todo o século XIII a.C. (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 50).

Inúmeras são as hipóteses para explicar o que teria causado o colapso dos reinos micênicos. A maioria se assemelha em um aspecto: atribuem o acontecimento a fatores externos. Certamente a explicação mais conhecida – e mais difundida – é a da invasão dórica. Autores consagrados como Jean Pierre Vernant (2003, p. 10-18) atribuem às tribos dóricas a destruição da estrutura palacial micênica. Todavia, para Mee (2011, p. 21), não existem evidências arqueológicas consistentes que comprovem o colapso da civilização micênica por interferência de agentes externos, e muito menos dos dórios.

Alguns estudiosos atribuem a destruição dos complexos palacianos micênicos aos chamados *Povos do mar*, termo que aparece em registros egípcios mais ou menos na mesma época do colapso micênico. Esses invasores chamados de Povos do Mar teriam atacado o Egito durante o reinado de Merenptah (1213-1203 a.C.) e dos primeiros faraós da XX Dinastia. Sabe-se que representaram uma grande ameaça para o Egito, porém, conforme atesta Mee (2011, p. 21), não há evidências concretas de que tivessem atuado também na Grécia. Não se sabe da origem desses povos migrantes, mas há registros de sua passagem pelo Império Hitita e na costa sírio-palestina. Se foram responsáveis por ataques nessas regiões – e quanto a isso há mais indícios –, nada confirma que tenham ido à Grécia.

Há ainda a hipótese de que causas naturais teriam destruído os palácios e desestruturado toda a sociedade que se organizava em torno deles. Terremotos, mudanças climáticas que provocaram seca e epidemias já foram levantadas como causa do colapso. Papadimitriou (2006, p. 531) acredita haver fortes evidências de que, no final do século XIII a.C., um terremoto devastou a região de Micenas e Tirinto, causando grandes destruições e incêndios. Isso teria desestabilizado esses reinos e

afetado também os locais próximos que mantinham contatos comerciais com os micênicos. O autor (PAPADIMITRIOU, 2006, p. 533) acredita numa conjunção de fatores: o sistema palacial micênico não teria resistido às catástrofes naturais e à instabilidade gerada pelo colapso do Império Hitita, parceiro comercial devastado pelo ataque dos Povos do Mar.

No entanto, Étienne, Müller e Prost (2000, p. 52) acreditam que nenhum indício permite afirmar com precisão que o colapso de todos os reinos micênicos tenha sido motivado por fatores naturais. Se fenômenos naturais podem estar na origem da ruína de certos palácios, outros devem ter enfrentado conflitos opondo sejam dois estados micênicos entre si, sejam diferentes grupos sociais no interior dessas comunidades. Os dórios poderiam representar, então, uma população instalada no mundo micênico depois de muito tempo em servidão, que teria se revoltado no século XIII a.C., porém, se tal elaboração serve para explicar os registros arqueológicos encontrados, ela não é, entretanto, demonstrada por nenhum argumento positivo.

Todas as hipóteses até aqui levantadas, como dito anteriormente, possuem muitas lacunas. Nada de concreto foi ainda encontrado que possa dar maior credibilidade a uma explicação em particular. Os fatores que levaram ao colapso do sistema palacial ainda hoje intrigam os especialistas no estudo da sociedade micênica. A única certeza é a de que uma devastação ocorreu – da Tessália à Messênia, dezenas de fortalezas e complexos palacianos micênicos foram destruídos – e isso transformou de forma permanente o espaço em que as pessoas viviam naquele momento. Por volta de 1200 a.C., quase todos os grandes centros do continente grego estavam por completo ou em grande parte arruinados. O século XIII a.C. corresponde ao colapso de um tipo de organização econômica, política e espacial, ou de suas manifestações mais evidentes,

como o palácio, as tabuinhas de argila grafadas com o Linear B, a cerâmica, os objetos de ouro e marfim, os vasos metálicos, os túmulos *tholoi*.

De fato, a desagregação do sistema palaciano transformou o continente grego. Houve repercussões políticas, sociais e econômicas, assim como mudanças culturais e tecnológicas. O fim dos palácios significou o fim da escrita – um instrumento exclusivo da burocracia estatal – e da manutenção dos arquivos, o fim da arquitetura monumental e dos contatos comerciais e diplomáticos com o exterior, em especial com o Oriente Próximo (EDER, 2006, p. 550). No entanto, é preciso destacar que a ruína dos palácios não é pontual no tempo, prolongando-se por quase um século, e que nem todas as localidades sofreram os mesmos efeitos do colapso (ETIENNE; MULLER; PROST, 2000, p. 52).

Para Mee (2011, p. 22), a guerra e a violência devem ter aumentado em muito no momento imediatamente posterior à devastação dos palácios. Os habitantes dos reinos micênicos, privados da proteção fornecida pelo *wanaka*, deixaram suas casas buscando locais mais seguros e, assim, mudando a configuração espacial da Grécia. Segundo Eder (2006, p. 550), a destruição do palácio de Pilos – que teria ocorrido no final do Heládico tardio III B ou começo do III C – coincide com mudanças nos padrões de assentamento na região da Messênia. As escavações mostram que a Messênia, no século XII a.C., apresenta considerável redução nos locais de habitação e sepultamento. Apenas dez por cento dos espaços utilizados no período palaciano continuaram em uso após a destruição. Isso nos leva a pensar que Pilos e a região da Messênia teriam sofrido uma drástica redução na ocupação do território e, como consequência, um decréscimo populacional. Isso é atestado, conforme a autora (EDER, 2006, p. 550), pela descontinuidade quase que completa dos topônimos na Messênia.

Podemos afirmar que ocorreu na passagem do século XIII para o XII a.C. o fim do sistema palacial micênico, pois este nunca mais fora retomado na Grécia, no entanto, não nos é permitido pensar no fim de uma civilização. Se, entre 1300 e 1200 a.C., assiste-se ao dismantelamento da estrutura administrativa dos reinos, muitos aspectos culturais micênicos permanecem, como o culto a determinados deuses e práticas de sepultamento, por exemplo. Por meio das descobertas arqueológicas podemos visualizar traços da produção material micênica persistindo até o século XI a.C. Um nível relativo de prosperidade permanece. Para Morris (1994, p. 27), não houve um colapso completo, pois uma parte substancial dos assentamentos permaneceu e uma sociedade complexa e hierárquica continuou a existir na Grécia. Concordamos que, no que diz respeito à apropriação do espaço, mudanças ocorreram com o dismantelamento dos palácios. Todavia, acreditamos que há uma continuidade entre uma época e outra, comunidades continuaram a existir e a ocupar o espaço que antes era controlado pelo palácio, certamente, as pessoas que permaneceram continuaram a plantar, criar animais e produzir cerâmica. Isso pode explicar, em parte, os elementos de várias épocas presentes nas epopeias homéricas – como os grandes palácios e os instrumentos de bronze.

A IDADE DO FERRO E A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA LÓGICA ESPACIAL

Por muito tempo a historiografia classificou o período que se estende do século XII ao VIII a.C. como *Idade das Trevas*, um momento em que a Grécia teria “retrocedido” para uma economia agropastoril de subsistência. A produção material diminui consideravelmente em comparação com a situação anterior e a escrita desaparece. É a ausência de fontes escritas ou literárias que levou alguns historiadores a

classificarem o período como Idade das Trevas, entendida, equivocadamente, como uma Idade Média do mundo grego. Essa qualificação pejorativa é, em grande parte, resultado da ausência de testemunhos escritos que pudessem esclarecer um pouco os aspectos desse momento histórico. Conforme Étienne, Müller e Prost (2000, p. 49), até fins do século XIX da nossa era, os estudiosos não distinguiam, antes da época dos poetas líricos do século VII a.C., senão um passado heroico, um pouco nebuloso e mítico, mas que tinha o privilégio de ter sido celebrado pela poesia de Homero.

As descobertas arqueológicas que começaram na segunda metade do século XIX com Henrich Schliemann e Arthur Evans permitiram aos estudiosos de Homero entender melhor o que ocorreu entre 1200 e 800 a.C.³⁵ Atualmente, a maioria dos especialistas concorda que a parte continental da Grécia teria passado por um período de reestruturação após a queda dos palácios micênicos e que cada região deve ser analisada tendo em vista suas especificidades, uma vez que esse cenário de “retrocesso” não se aplica a todo o território.

É preciso buscar uma classificação mais neutra para o período, sem a carga valorativa que o termo *Idade das Trevas* possui. Uma alternativa bastante usada pelos estudiosos é classificar o período que vai de 1050 a 900 a.C. como *Protogeométrico* e o de 900 a 700 a.C. como *Geométrico*.³⁶ Essa divisão foi estabelecida a partir dos motivos encontrados na cerâmica (AINIAN; LEVENTI, 2009, p. 212-3).

³⁵ O mercador alemão Heinrich Schliemann era um apaixonado pela poesia homérica e estava decidido a encontrar os locais descritos nas epopeias de Homero. Começou a escavar a colina de Hisarlik, na atual Turquia, em 1871, pensando se tratar da Troia dos poemas. Suas escavações revelaram uma riqueza de achados, como o suposto palácio de Príamo, joias de ouro, baixelas e armas. Em 1876 realizou escavações em Micenas, onde descobriu, junto à Porta dos Leões, o círculo de túmulos de reis, além de esqueletos e peças preciosas, como a máscara funerária atribuída ao rei Agamêmnon. Encontrou o palácio real de Tirinto em 1884 e passou seus últimos dias em Nápoles. Foi um pioneiro na divulgação popular de achados arqueológicos, por meio de seus livros e reportagens para jornais britânicos (CHADWICK, 1996, p. 178).

³⁶ O período compreendido entre os anos de 1200 e 1050 são classificados pelos arqueólogos com diferentes nomenclaturas (cf. tabela 1). Em linhas gerais, as diferenças entre os períodos Protogeométrico e o Geométrico foram delimitadas no primeiro capítulo.

Uma característica marcante dessa nova sociedade que se forma após a destruição dos palácios é a emergência de uma decoração cerâmica original, feita de círculos e semicírculos concêntricos e de motivos geométricos diversos. Esse estilo, inédito na Grécia continental, empresta seu nome a todo o período. É preciso destacar, todavia, que a cerâmica micênica não desapareceu totalmente. Étienne, Müller e Prost (2000, p. 56) nos informam que escavações em Kalapodi, na Fócida, revelaram que a produção de cerâmica com padrões micênicos diminui apenas no século XI a.C., sem desaparecer por completo durante a fase Protogeométrica. Vasos com padrões geométricos comparecem com mais frequência no registro arqueológico, mas os objetos micênicos continuam a ser utilizados. É somente nos últimos anos do século IX a.C. que os elementos distintivos da Idade do Bronze desaparecem por completo. As figuras 3 e 4 nos permitem vislumbrar como seria a cerâmica típica do período.

Figura 3. Ânfora ática com decoração Protogeométrica. (1100/1000 a.C.)



Fonte: S. Karouzou, National Museum, Athens, 1999.
Disponível em: <<http://greclantiga.org/img/index.asp?num=0336>>.

Figura 4. Jarro com decoração geométrica procedente da Ática (séc. IX/VIII a.C.).



Fonte: Erlangen-Nürnberg, Friedrich-Alexander-Universität, Antikensammlung.
Disponível em: <<http://greciantiga.org/img/index.asp?num=0405>>.

É preferível utilizar o termo *Idade do Ferro antiga* para classificar os séculos entre o fim da Idade do Bronze (século XII a.C.) e o início do Período Arcaico (século VII a.C.) para evitar termos pejorativos.³⁷ O uso do conceito provém do desejo de assinalar uma importante mudança tecnológica ocorrida nesse momento: a generalização da metalurgia do ferro. Na Grécia, a transição da pedra para o cobre e deste para o bronze foi um processo gradativo, demorando séculos de um para o outro. No entanto, quando os gregos aprenderam a trabalhar o ferro – aprendizado vindo de Chipre, provavelmente –, o seu uso se disseminou de forma muito rápida, em um século apenas.

Tradicionalmente, costuma-se atribuir como razão para a rápida difusão do uso do ferro o fato deste ser um material superior ao bronze, produzindo assim artefatos mais duráveis (MORGAN, 2009, p. 54). Todavia, conforme Mee (2011, p. 24), as primeiras espadas de ferro não eram mais resistentes que as de bronze substituídas. O que pode explicar essa rápida disseminação do uso do ferro seria a facilidade de obter o

³⁷ *Early Iron Age*, no original inglês.

metal, ao contrário do cobre e do estanho – materiais para o fabrico do bronze –, que eram importados, o minério de ferro estava disponível localmente. Com o colapso do sistema palaciano, as relações comerciais das comunidades gregas com o Oriente reduziram de forma substancial, diminuindo também as importações de cobre e estanho, o que leva pesquisadores a crer na escassez destes metais como motivo da disseminação da metalurgia do ferro. As rotas marítimas com Chipre, o Oriente Próximo ou a Península Ibérica teriam sido interrompidas ou, ao menos, muito perturbadas entre os séculos XI e X a.C.

Optamos por utilizar o termo *Idade do Ferro antiga* para abarcar este período de quatro séculos compreendido entre os anos de 1200 e 800 a.C. Essa opção se deve ao fato de entendermos que essa classificação denota homogeneidade nas práticas das comunidades que se organizaram na Grécia nesse período. Certamente, temos consciência das especificidades de cada região e de cada momento histórico, todavia, ao nos referirmos à Idade do Ferro antiga, queremos aludir a certa uniformidade dos registros encontrados.

No que concerne às formas de representação e apropriação do espaço – nosso principal interesse nesta tese – há grandes dificuldades. Segundo Morris (1994, p. 29), a maioria dos sítios foram destruídos por ocupações posteriores. Morgan (2009, p. 46) reconhece que houve uma redução quase que imediata do tamanho e da complexidade dos assentamentos humanos após a destruição dos palácios micênicos. No início da Idade do Ferro antiga, Pilos, por exemplo, era apenas um pequeno aldeamento, muito diferente do que fora outrora.

O mesmo não ocorre em todas as regiões da Grécia continental. A redução dos assentamentos é menos observada na Argólida e na Lacônia, ainda menos na Ática. Provavelmente ocorreu uma reconcentração de populações. É somente após o colapso

dos palácios micênicos que sítios como Lefkandi, na Eubeia, Perati, na Ática, e Ásine, na Argólida, conhecem um grande desenvolvimento a despeito da devastação que acometeu muitas regiões do continente (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 56).

Em contraste com a época micênica, a Idade do Ferro antiga experimenta uma dispersão de comunidades ocupando o espaço. As técnicas de construção também se transformaram: a pedra, material de base antes de 1200 a.C., é substituída pelo tijolo de adobe retangular e a forma absidal das construções – já conhecida pelos micênicos – se impõe e predomina, como nas construções encontradas em Ásine, Lefkandi e Esmirna (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 55).³⁸ É de uma necrópole que provém uma das mais extraordinárias estruturas descobertas do período. O *Heroon* de Lefkandi, comunidade localizada na costa ocidental da Eubeia, como vemos representada no mapa a seguir:

Mapa 2. Localização de Lefkandi

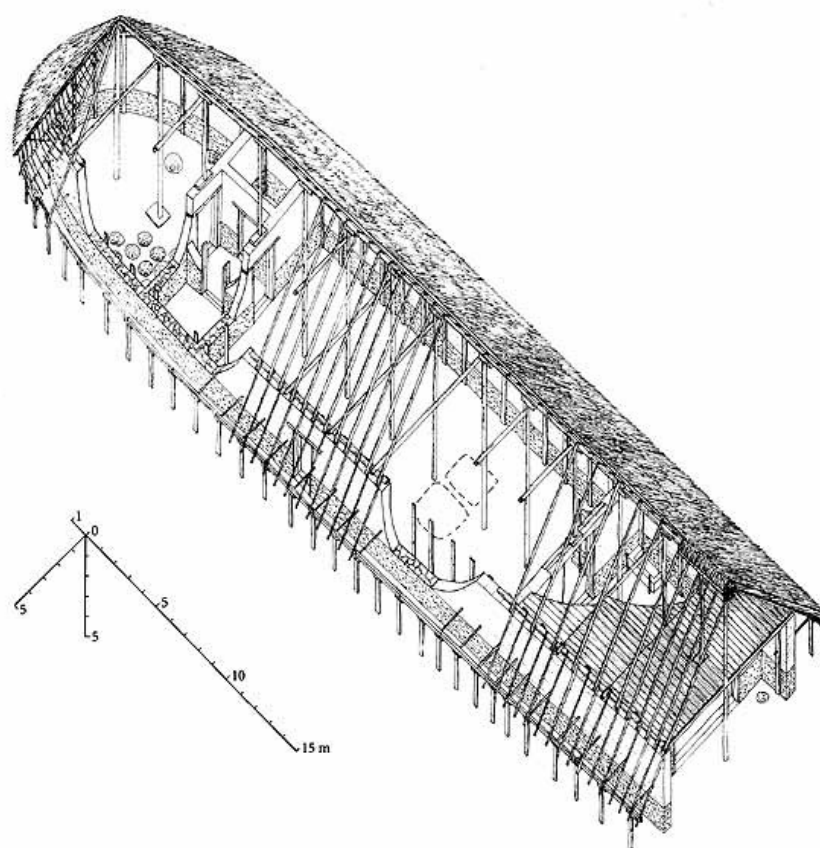


Fonte: <http://user.uni-frankfurt.de/~gejic/tod_jenseits/bilder/karte.jpg>.

³⁸ O tijolo de adobe é de argila, seco ou cozido ao sol (HOUAISS, 2009). O termo abside deriva do latim *absis*, que por sua vez vem do grego *apsis*, significando algo com forma de abóbada. Em Arquitetura, o termo refere-se ao nicho ou recinto semicircular ou poligonal, de teto abobadado, geralmente situado nos fundos ou na extremidade de uma construção ou de parte dela (HOUAISS, 2009).

Lefkandi já era ocupada desde o Heládico tardio, mas não era um importante centro micênico. Após a destruição dos palácios é provável que tenha recebido um grande afluxo de refugiados dos reinos destruídos, o que explicaria a maior concentração populacional durante a Idade do Ferro antiga. Em 1980, foi descoberta no local chamado de *Toumba*, em Lefkandi, uma edificação de amplas proporções, datada do início do século X a.C.³⁹ Abaixo podemos observar uma representação de como seria a estrutura dessa construção (cf. figura 5 e 6).

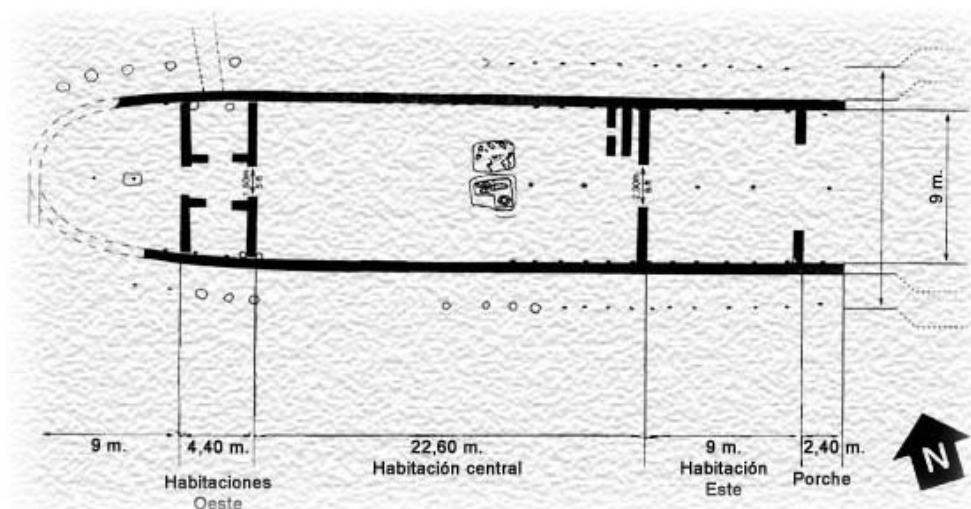
Figura 5. Reconstrução do *Heroon* de Lefkandi



Fonte: <<http://proteus.brown.edu/greekpast/4729>>.

³⁹ Segundo Waele (1998, p. 379), teria sido construída por volta do ano de 950 a.C.

Figura 6. Plano do *Heroon* de Lefkandi



Fonte: <<http://www.ffil.uam.es/hellas/edad%20oscura/arquitecturaeo/arquitect.html>>.

O *Heroon* possui 47 metros de comprimento e 10 de largura. A face oeste foi destruída, mas a curvatura das paredes indica a existência de uma abside (PAKKANEN, 2004, p. 260). As paredes eram de pedra maciça com um metro de elevação, servindo como base para várias fileiras de tijolos de barro. Pilares de madeira foram colocados contra a face interna das paredes e também no centro da estrutura. Mais pilares nas laterais da abside formavam uma espécie de varanda. O telhado era coberto com materiais como bambus ou juncos, as paredes foram rebocadas por dentro e uma fina camada de argila cobria o chão.

A entrada principal localizava-se na parte leste dessa estrutura e era formada por um grande pórtico de 4,80 metros de largura. A sala central era a maior de todas, media aproximadamente 22 metros em sua extensão. Nessa sala foram encontrados os esqueletos de quatro cavalos. Também foram encontrados os esqueletos de um homem e de uma mulher. Ela teria entre 25 e 30 anos ao morrer e seu corpo estava ricamente ornamentado: em cada lado de sua cabeça havia uma peça dourada em forma de espiral.

Também estava adornada com um colar e um pingente de ouro. Havia dois discos de ouro e um colar em forma de lua crescente sobre seu peito. Ela usava anéis de ouro e uma série de alfinetes de bronze e ferro. Uma faca de ferro com punho de marfim foi colocada sob sua cabeça (PAKKANEN; PAKKANEN, 2000, p. 249).

No mesmo recinto foi encontrada uma ânfora de bronze coberta por uma bacia do mesmo material que continha os restos mortais de um homem na faixa de 30 a 45 anos envolto em tecido. Ao lado da ânfora havia utensílios de ferro: uma lança, uma espada e uma navalha. Também havia uma pedra de amolar. A mulher fora inumada e o homem, cremado. Um corredor liga essa sala central à abside. Acredita-se que essa parte da estrutura tenha sido uma sala de estocagem de víveres, pois havia depressões no chão indicando a presença de jarros grandes e pesados. Após um curto período de tempo, o *Heroon* foi desmantelado e transformado em um imenso túmulo, coberto com uma camada de terra de 4 metros de altura.

A palavra *Heroon* é a transliteração do termo grego antigo *ἥρῶν*, forma genitiva do substantivo *ἥρως* (herói). A edificação foi assim nomeada, pois acreditava-se ser a moradia de algum herói, a casa de um *basileus*. O que de fato seria essa estrutura permanece um enigma (WHITLEY, 2004-2005, p. 106). Os estudiosos não chegaram ainda a um consenso se essa era a moradia do casal encontrado nela ou um monumento funerário reproduzindo uma habitação. Há ainda aqueles que sustentem que se tratava de uma habitação que teria sido transformada em túmulo (AINIAN; LEVENTI, 2009, p. 217).

Uma grande dúvida dos estudiosos é se o *Heroon* foi construído antes ou depois dos sepultamentos. Uma possibilidade é que esse era o lugar onde o casal vivia e foi enterrado. Vestígios de uma fogueira no piso do salão central podem indicar a localização de uma pira onde o homem foi cremado. Especula-se também a respeito das

circunstâncias que envolveram a morte da mulher. Há a hipótese de que ela se suicidou ou fora morta logo após a morte do homem – seu provável marido. Todavia, ela poderia também ter sido sepultada algum tempo depois. A maioria dos estudiosos acredita que os cavalos foram sacrificados (MEE, 2011, p. 58).

A forma como os restos mortais do homem foram tratados se assemelha em muito ao que é descrito em Homero, quando este narra os funerais dos heróis que combateram na Guerra de Troia. Segundo Étienne, Müller e Prost (2000, p. 60), os rituais fúnebres descritos na epopeia homérica encontram na tumba de Lefkandi o seu mais evidente paralelo arqueológico. O homem enterrado no *Heroon* deve ter sido o governante de Lefkandi, se era sua moradia ou seu túmulo – ou ambos –, não temos certeza ainda. No entanto, podemos afirmar que o *Heroon* era um símbolo muito visível do *status* social elevado dos seus ocupantes.

A despeito das hipóteses, o mistério em torno do *Heroon* continua. É uma estrutura singular para o período, algo de porte semelhante só seria construído na Grécia dois séculos depois: os templos. Étienne, Müller e Prost (2000, p. 59) acreditam que, por se tratar, possivelmente, da casa de um *basileus*, poderia ter sido um local de culto aos deuses, uma vez que o rei nesse período tinha prerrogativas religiosas.

Devemos questionar se, a partir desse achado isolado, é possível se chegar a conclusões acerca da organização sócio-espacial que prevaleceu após a queda dos palácios micênicos. Seria-nos permitido supor a existência de uma sociedade dirigida por uma oligarquia guerreira, proprietária de terras, estabelecendo sua autoridade sobre uma comunidade dependente, tal qual vemos nos poemas? A Arqueologia ainda não encontrou documentos precisos sobre as formas de organização social neste tempo de profundas mudanças. Assim sendo, é preciso cautela, a cultura material auxilia bastante no tipo de pesquisa que pretendemos empreender, mas não nos autoriza a aplicar o

mundo da poesia homérica sobre essa sociedade, sem aprofundar a análise (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 67).

As descobertas arqueológicas permitiram aos estudiosos de Homero perceber que a poesia do aedo congrega na narrativa poética aspectos de civilizações cronologicamente diferentes, de lembranças de um mundo micênico desaparecido até a sociedade do século VIII a.C., elementos que ele sincretiza em um universo poético original (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 50).

As condições em que foi encontrado o homem enterrado no *Herroon* de Lefkandi fazem com que nos lembremos dos reis descritos por Homero. Com a desagregação dos palácios micênicos desaparece a figura do *wanaka*, ocorrendo a fragmentação do poder político e administrativo. Os *basileis* representam um grupo de pessoas essenciais para a memória coletiva ou cultural de sua comunidade. Faziam parte da hierarquia do sistema palaciano e, após o colapso, destacaram-se como líderes políticos, econômicos e sociais. Desempenharam um importante papel garantindo a transmissão de informações e tradições culturais da época micênica ao longo dos séculos posteriores. Um exemplo disso é a preservação da *performance* da poesia oral.

O longo período entre 1200 e 800 a.C. não produziu mudanças muito radicais na estrutura e na organização dos grupos sociais na Grécia. É somente a partir da segunda metade do século VIII a.C. que processos muito mais dinâmicos entram em vigor, processos estes ligados ao surgimento da *polis*. Como as condições sociais estavam se transformando gradativamente, é lícito pensar que havia um cenário propício para a preservação de lembranças do final da Idade do Bronze. Os anacronismos, arcaísmos e reminiscências presentes nos épicos homéricos podem ser explicados como correspondentes à realidade da transição entre a *Idade do Bronze tardia* e a *Idade do Ferro antiga* (EDER, 2006, p. 572). Esse tipo de perspectiva nos permite pensar na

Odisseia de Homero como uma testemunha de situações vivenciadas – em especial no que diz respeito ao espaço – em várias épocas da história grega, entre elas o século VIII a.C., período de grandes mudanças na Grécia.

O SÉCULO VIII A.C.: A HÉLADE PARA ALÉM DELA MESMA

Julgamos importante dedicar um item deste segundo capítulo aos acontecimentos do século VIII a.C. no mundo grego, pois acreditamos que os acontecimentos históricos desse momento são muito mais decisivos no processo de definição do texto final da *Odisseia*. Considerando que todos os contextos anteriores, em certa medida, encontram-se retratados nas epopeias homéricas, o século VIII a.C. é, a nosso ver, determinante.

Apesar de ainda estarmos tratando do contexto da Idade do Ferro antiga, consideramos os eventos ocorridos a partir de 800 a.C. deveras significativos para nossa pesquisa, pois implicam diretamente a forma em que o homem grego concebe o espaço a sua volta e isso permite entender sua concepção de si mesmo. Em especial destacamos a retomada dos contatos comerciais com o exterior juntamente com a formação de colônias gregas fora da Hélade e o desenvolvimento da *pólis*.⁴⁰

Um dos expoentes nas pesquisas sobre as transformações do século VIII a.C. é o arqueólogo Anthony Snodgrass. O autor trabalha com a ideia de esse é um momento histórico em que ocorre, na Grécia, uma verdadeira revolução estrutural. Suas pesquisas influenciaram toda uma corrente de interpretação subsequente (MORRIS, 2009, p. 64).

⁴⁰ Segundo Montel e Polinni (2005), o termo “colônia” é um tanto quanto impróprio, uma vez que evoca o movimento de colonização da época moderna em direção às Américas, no qual as novas instalações coloniais são dependentes das suas metrópoles. O termo mais apropriado é *apoikia* (ἀποικία), que implica unicamente a instalação de uma população em um local diferente da habitação de origem. Apesar disso e para efeitos didáticos, continuaremos usando o termo colônia, mas com a consciência da polissemia da palavra.

A hipótese central de Snodgrass, discutida em várias de suas obras, é a de que houve um acelerado crescimento populacional ao longo do século VIII a.C. e isso teria estimulado a formação do Estado. Essas mudanças podem ser percebidas por meio das inovações artísticas, poéticas e religiosas da época. Em *Archaic Greece, the age of experiment*, publicado pela primeira vez em 1980, Snodgrass explica as características do que denomina de explosão populacional do século VIII a.C. e mostra evidências do aumento dos assentamentos por intermédio do crescimento do número de túmulos encontrados. As conclusões do autor foram bastante criticadas, especialmente a partir da década de 1990, quando pesquisadores como Ian Morris (1994) questionaram uma possível interpretação exagerada do colapso micênico e o “renascimento” do século VIII a.C. Para Morris (1994, p. 28), utilizar sepulturas para afirmar que houve em Atenas um crescimento de aproximadamente 3% ao ano no século VIII a.C. – como faz Snodgrass – é bastante duvidoso. O rápido aumento no número de sepulturas em Atenas no final do século VIII a.C. é seguido por um igualmente rápido declínio após o ano de 700 a.C., sem significar, portanto, um despovoamento.

O que os críticos de Snodgrass querem frisar é que, apesar de o VIII a.C. ser um século de importantes mudanças, não houve uma transformação súbita, algo como uma “revolução”. Revisionistas têm criticado o modelo proposto pelo arqueólogo, todavia, os dados levantados e analisados por ele permanecem de suma importância àqueles interessados em entender o que ocorreu na Grécia do século VIII a.C. e suas repercussões nas épocas posteriores. Mesmo criticadas em alguns aspectos, as ideias de Snodgrass acerca de demografia, formação do Estado e conflitos sociais devem ser levadas em consideração, razão pela qual consideraremos os dados trazidos por ele em suas pesquisas. No entanto, estamos cientes dos problemas referentes ao seu esquema interpretativo.

Defendemos a ideia de que as transformações ocorridas no século VIII a.C. – entre elas destacam-se o movimento colonizatório e o desenvolvimento da *pólis* – irão impactar de forma decisiva o texto de Homero, sendo observadas, em especial, nos episódios da *Odisseia*, epopeia muito mais próxima dos valores e concepções do século VIII do que a *Ilíada*. Esse é o momento em que muitos traços do período arcaico já podem ser vistos: uma extensa rede de santuários e templos se desenvolve, a escrita retorna ao mundo grego a partir da retomada dos contatos comerciais com o exterior e ocorre a proliferação de assentamentos humanos dentro e fora da Grécia.

Catherine Morgan (2009, p. 46) afirma que houve, na Grécia continental e nas ilhas, durante o século VIII a.C., um aumento expressivo no número e tamanho dos assentamentos arqueologicamente visíveis. No entanto, assim como Morris, ela também alerta que enfatizar o contraste com os séculos anteriores pode ser um exagero. As escavações realizadas nas últimas décadas, em sítios como em Locris e as Cíclades, revelaram a continuidade dos assentamentos e das relações sociopolíticas entre as comunidades. A situação dos assentamentos na Grécia durante a Idade do Ferro antiga variava bastante conforme o local e ainda é muito mal compreendida (cf. MORGAN, 2003, caps. 2. e 4). A perda das informações fornecidas pelo Linear B nos deixa dependentes dos registros arqueológicos para reconstruir as formas de ocupação do espaço. Em alguns casos, não parece ter havido uma diminuição mais ou menos imediata das ocupações humanas, em tamanho ou complexidade, em relação a locais menores ou novas fundações. A Pilos do início da Idade do Ferro parece ter sido uma comunidade bem menor do que Nicória, aldeia que durante o período micênico era uma próspera região incorporada ao reino de Pilos. Morgan (2006, p. 46) chama a atenção para o fato de que locais como Micenas e Tirinto perderam efetivamente sua

importância política e econômica apenas alguns séculos depois da destruição dos palácios e isso ocorreu como parte dos processos que envolveram a formação da *polis*.

Assim como destacou Snodgrass (1997, p. 19), é notável o aumento das sepulturas em quase toda a Grécia durante esse período, interpretado pelo autor como uma “explosão populacional”. Apesar de analisar com cautela a explosão demográfica verificada no período, Morgan (2009, p. 56) confirma que houve um aumento significativo das evidências de assentamentos – atestadas pelas sepulturas encontradas – a partir do século VIII a.C.

Morris (2009, p. 66) afirma que a população grega, nas regiões compreendidas entre a bacia do Egeu e os novos assentamentos no exterior, teria dobrado no século VIII a.C. A população teria crescido muito mais rapidamente em regiões como a Eubeia e Corinto e outros sítios na parte ocidental do continente. Escavações e pesquisas de superfície nas maiores regiões à época, como Atenas e Cnossos, mostraram que por volta do ano 1000 a.C. a população era aproximadamente mil e quinhentas pessoas, enquanto que em 700 a.C. havia pelo menos cinco mil pessoas.

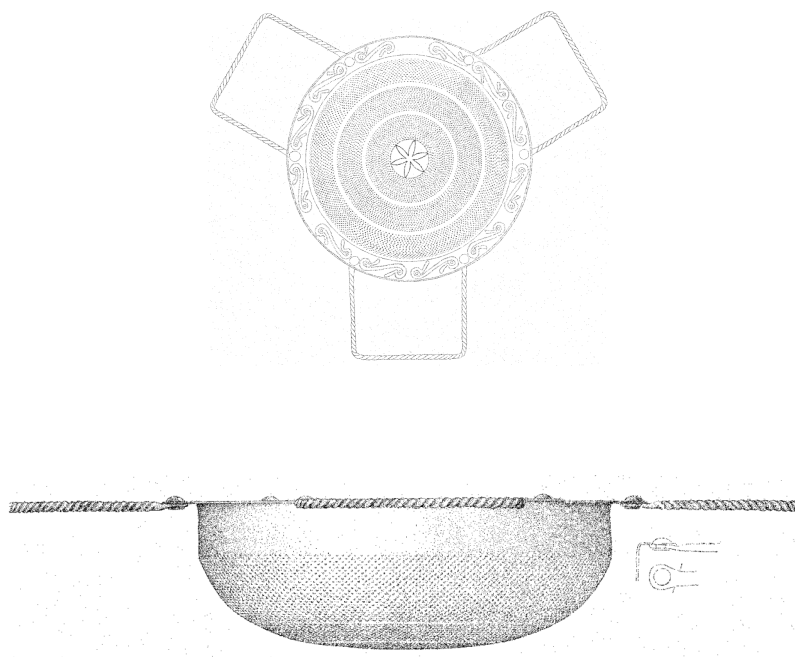
O efeito imediato desse aumento populacional foi a necessidade de mais alimentos. Em geral, o crescimento populacional traz problemas de abastecimento para uma comunidade. Segundo cálculos de Morris (2009, p. 67), se no ano 800 a.C. noventa em cada cem pessoas tinham acesso razoável aos recursos, no ano de 700 a.C. esse cenário muda drasticamente: apenas noventa de cada duzentos teriam a mesma oportunidade de acesso razoável aos alimentos.

Diante desse aumento de demanda por alimentos, a busca por novas terras se torna necessária. Montel e Polinni (2005) argumentam que a motivação principal para o estabelecimento de uma *apoikia* (colônia) parece ter sido a transferência de excedente de população. As primeiras *apoikiai* fora dos Bálcãs foram Pitecusa, Cuma, Region e

Zancle, no século VIII a.C., e respondiam provavelmente a objetivos comerciais, seja a busca por metais, seja o controle de uma rota comercial, como o estreito de Messina. As *apoikiai* posteriores, por outro lado, não exibem um interesse comercial tão evidente. Foram implantadas em planícies férteis, propícias ao estabelecimento de um grande contingente populacional e a uma produção agrícola considerável. Exemplos disso são Síbaris, Crotona e Metaponto, na parte continental da península itálica, e Catânia, Siracusa e Leontinoi, na Sicília. Se a população de uma comunidade crescia além da sua capacidade, uma das soluções possíveis era enviar os filhos sem direito à terra para fundar uma outra comunidade. Tal solução permitia conservar um tamanho suficiente para as propriedades rurais e, por conseguinte, as rendas do cidadão.

Segundo Malkin (1998, p. 10), um período exploratório ou “protocolonial” como chama ocorreu entre os séculos IX e meados do VIII a.C. Todavia, desde o século XI a.C. já havia assentamentos gregos na parte oriental do Egeu e na Ásia Menor. De acordo com Eder (2006, p. 552-3), os contatos com o exterior nunca foram totalmente interrompidos na Grécia. A descoberta de uma câmara funerária em Pisaskion, região próxima ao antigo palácio de Micenas, data do período Heládico tardio IIIC, demonstra o contato dos gregos com povos de várias regiões. Nessa câmara foi encontrada uma bacia de bronze com três alças e fundo decorado com pontilhados. A bacia assemelha-se bastante a uma peneira cipriota, mas sem os furos. Possui cabeças de pássaros estilizados, o que faz lembrar bastante os padrões de decoração da península itálica durante a Idade do Bronze tardia. Embora o artefato tenha sido produzido no continente grego, suas características sugerem contatos com o exterior e nos dão uma ideia dos locais para onde os gregos navegavam. A seguir uma ilustração do artefato:

Figura 7. Bacia de bronze do Heládico antigo IIIC proveniente da câmara mortuária K2 em Pisaskion.



Fonte: EDER, 2006, p. 552.

Acreditamos que a *Odisseia* seja a obra que retrata esses contatos dos gregos com outros povos, seja para o comércio ou para o estabelecimento de colônias. Concordamos com Malkin (1998, p. 12-3) quando argumenta que Odisseu pode ser considerado um protocolonizador. Um herói dos primeiros contatos e formação de assentamentos gregos no exterior. Certamente, não queremos dizer com isso que há um sentido teleológico nas viagens de Odisseu, como se os gregos soubessem que navegando para o oeste iriam colonizar aquela região. Queremos demonstrar com nossa tese que a *Odisseia*, poema que exprime em sua composição elementos do século VIII a.C., pode nos ajudar a entender essa nova reconfiguração espacial no mundo grego e também auxiliar no processo de formação da identidade helênica. Entrando em contato com novos povos nesse processo colonizatório, os gregos começam a pensar questões de diferenciação entre “o eu e o outro” e isso pode ser visto na *Odisseia*. Para citar os

exemplos mais conhecidos temos a ilha da Esquéria, onde habitam os feácios, que, conforme a descrição de Homero, se assemelha em muito a uma empresa colonial (*Od.*, VI, 3-10). Isso também ocorre na chegada de Odisseu e seus companheiros à ilha das cabras (*Od.*, IX, 116-31) perto da morada dos ciclopes. O herói grego vê a região como um território abandonado pelos gigantes monstruosos e que nas mãos de homens teria feito desta terra “um território cultivado”.

Decerto não queremos afirmar que a *Odisseia* seja um relato colonizatório, pois, como avalia Hall (2007, p. 93), os historiadores ainda não estão totalmente convencidos da credibilidade histórica dos relatos provenientes da tradição migratória. Todavia, embora envoltos em uma atmosfera mítica – buscando descendências de Héracles e Agamêmnon, por exemplo – esses relatos mantêm os contornos dos eventos que de fato aconteceram. Acreditamos, portanto, que a *Odisseia* faz parte dessa tradição de narrativas e mitos sobre descoberta e migração para novos espaços. Assim, como assinala Malkin (1998, p. 2), Odisseu é significativo para os exploradores gregos tanto do século IX a.C., quando começaram as primeiras migrações para fora da Hélade, como para os navegadores gregos de épocas posteriores. Os temas evocados na *Odisseia*, tais como navegações marítimas, viagens, retorno para casa, convergem para criar um poderoso foco de articulação das experiências coloniais. A palavra grega *nostos* (retorno) expressa a dimensão espacial dos empreendimentos humanos, simbolizando não somente o retorno do herói para casa, mas também as narrativas sobre suas aventuras. Como destaca Lima (2009, p. 54), uma das funções dos aedos era preservar na memória essas histórias e repassá-las para a coletividade, que ora se identificava com elas, ora reconhecia as diferenças. Desse modo, a questão central de nossa pesquisa é entender de que forma os caminhos percorridos, na *Odisseia*, pelos

heróis em seus *nostoi* contribuem para a apreensão e conceptualização de identidades e alteridades no mundo grego a partir da Idade do Ferro antiga.

No decurso desse processo de conquista e estabelecimento de novos assentamentos, outra questão se apresenta na forma como o espaço se organiza no mundo grego. No momento do início da colonização, entre os séculos VIII e VII a.C., a *polis* estava se configurando na Grécia balcânica, sendo assim, as novas *poleis* fundadas fora da Hélade fazem parte desse processo. Todavia, essas *poleis* criadas no Ocidente apresentam uma grande variedade de configurações, sendo bastante difícil qualquer tipo de sistematização científica. Mas é preciso frisar que, assim como suas contrapartidas na Grécia balcânica, estas também são traços característicos da helenidade (FLORENZANO, 2009, p. 94).

A *polis* tem sido comumente traduzida como “cidade” ou ainda “cidade-estado”, todavia, é bem mais que isso. Ian Morris (1994, p. 26) a vê como uma complexa sociedade hierarquizada construída em torno da noção de cidadania. Lonis (1995, p. 7) a define a partir de três características bem marcantes: uma forte estrutura comunitária, a organização do espaço cívico e a autonomia reconhecida no exterior. Assim como Lonis, muitos autores têm se dedicado à caracterização desse fenômeno tipicamente grego. Assim, há no meio acadêmico uma grande variedade de definições por vezes muito distintas entre si. Porém, como observou Morgan (2003, p. 5), o conceito tradicional de *polis* mostra-se bastante evasivo, quase uma ficção moderna.

A despeito das formas possíveis de organização social, acreditamos que o advento da *polis* é um momento de grande desenvolvimento urbanístico no mundo grego, mas não entendido como uma “revolução” do século VIII a.C., mas como um processo gradativo que pode ser atestado até mesmo em Homero. As escavações realizadas em Lefkandi, em Esmirna e Cnossos, mostraram que algumas regiões

resistiram à devastação que se abateu sobre o mundo grego após a destruição do sistema palaciano. Comunidades estruturadas se mantiveram bem organizadas ao longo do Período Geométrico. Hall (2007, p. 70-1) acredita que o retrato da Esquéria desenhado por Homero (canto VI-VIII), com suas muralhas, ágora pavimentada, santuário de Poseidon e portos, é uma vívida descrição do urbanismo que se desenvolvia. O autor chega a especular que Esmirna na Ásia Menor e a ilha de Córira são possíveis inspirações para a Esquéria dos feácios.

Não há na *Odisseia* – nem na *Ilíada* – menção explícita a uma *polis* tal qual do Período Clássico. A palavra existe, mas não no sentido que irá adquirir posteriormente, em geral serve para designar qualquer tipo de comunidade ou assentamento. No entanto, acreditamos que, uma vez que a *Odisseia* é testemunha das transformações que estão acontecendo na Grécia no século VIII a.C., ela também pode ser usada como documento para entender a ascensão da *polis* no mundo grego (HURWIT, 1993, p. 38).

Nossa ênfase nesta tese não é especular se há ou não *polis* em Homero, mas analisar de que maneira as transformações nas formas de organização do espaço – e o nascimento da *polis* está incluso nesse processo – podem contribuir para o debate acerca da definição das identidades no mundo grego e o modo que isso se expressa na *Odisseia*.

3 ISOTOPIA E UTOPIA NA *ODISSEIA*: FORMAS DE SE PENSAR OS ESPAÇOS E AS IDENTIDADES NA IDADE DO FERRO ANTIGA

A RELAÇÃO ENTRE A IDENTIDADE HELÊNICA E O ESPAÇO OCUPADO

Ao nos apoiarmos na *Odisseia* como uma janela para se observar um passado distante de nós, estamos nos posicionando e afirmando que os locais descritos na obra poética podem, de certa forma, dizer algo a respeito sobre a maneira como o espaço era pensado e significado na Idade do Ferro antiga. Acreditamos, ainda, que as interações sociais realizadas nos espaços podem influenciar no modo pelo qual o ser humano entende e representa a si mesmo e os outros ao seu redor a partir das referências espaciais que conhece.

Como discutido no capítulo anterior, o século VIII a.C. é marcado por grandes mudanças no mundo grego, em vários aspectos. O isolacionismo, predominante nos séculos anteriores, dá lugar ao crescente contato com outros povos das regiões circundantes.⁴¹ A reintrodução de um novo alfabeto tomado de empréstimo dos fenícios (TEODORSSON, 2006, p. 166), a organização de instituições pan-helênicas como os jogos olímpicos e o Oráculo de Delfos (PONTIN, 2009, p. 165-6), a expansão de assentamentos gregos no exterior (ANTONACCIO, 2007), o desenvolvimento da *polis* (GIESECKE, 2007), tudo isso vai contribuir decisivamente nas formas de organização da sociedade e do espaço que ela ocupa.

A obra de Homero cristalizada nesse contexto de transformações é um instrumento importante para o entendimento das relações do ser humano com o espaço

⁴¹ É importante frisar que em nenhum momento essas relações foram totalmente interrompidas, assim como comprovam as escavações em Lefkandi e a descoberta de objetos de luxo importados durante a chamada Idade do ferro antiga, conforme foram explicitados no capítulo 2.

que ocupa. A *Odisseia* nos auxilia em especial, pois é um poema sobre viagens e contatos culturais. Em sua narrativa, relatos sobre exploração de um “Novo Mundo” se misturam a mitos, produzindo assim um rico e complexo quadro de um mundo em transição (DOUGHERTY, 2001, p. 11; POWELL, 2004, p. 38). Homero deixa isso claro logo na abertura do poema (*Od.*, I, 1-6):

Fala-me, Musa, do homem astuto que tanto vagueou,
depois que de Troia destruiu a cidadela sagrada.
Muitos foram os povos cujas cidades observou,
cujos espíritos conheceu; e foram muitos no mar
os sofrimentos por que passou para salvar a vida,
para conseguir o retorno dos companheiros a suas casas.⁴²

Odisseu é *πολύτροπον* (polítropo), que foi traduzido por Frederico Lourenço como “astuto”, aquele de muitas habilidades e que a partir de suas viagens acumulou conhecimento a respeito de muitos povos e lugares. As muitas andanças de Odisseu – mesmo que a contragosto, pois seu principal objetivo é retornar a Ítaca – permitem ao herói acumular um grande conhecimento sobre o mundo que o cerca e, ao mesmo tempo, traçar os contornos de uma identidade grega. Ao circular entre o espaço fantástico e o “real”, o rei de Ítaca delimita fronteiras entre o humano e o divino, entre o grego e o Outro (HARTOG, 2004, p. 14).

O surpreendente número de novos assentamentos, o curto espaço de tempo em que foram estabelecidos, a ampliação dos limites geográficos, o papel do oráculo de Delfos como centro mediador entre o deus Apolo e as comunidades assentadas, as

⁴² No texto grego:

*ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.*

conexões entre as cidades-mãe (*metropolis*) e suas colônias e entre colônias e subcolônias, com seus interesses regionais e identidades, tudo isso criou um novo tipo de convergência grega no mediterrâneo antigo. Os colonos nas novas cidades tiveram que lidar com uma grande variedade de povos e paisagens. É muito provável que imagens desses novos lugares e, especialmente, suas acentuadas diferenças fossem bastante comentadas pelas rotas marítimas e portos. É difícil pensar que toda essa conjuntura não influenciaria a poesia homérica, assim sendo, podemos pensar que as aventuras marítimas eram assunto de interesse da audiência que ouvia declamações da *Odisseia*.

A expansão de novos horizontes teve grande influência na forma com a qual o povo que chamamos de gregos via a si mesmo e aos outros. Para Malkin (2005, p. 58-9), o desenvolvimento de assentamentos gregos fora da Hélade, em regiões como a Península Itálica, por exemplo, é o grande responsável por impulsionar o desenvolvimento da identidade grega especialmente a partir da ampliação do contato com os “outros”.

Assim como alerta Dougherty (2001, p. 9), a *Odisseia* é um texto literário e, desse modo, possui regras e convenções que precisam ser levados em conta pelo poeta na construção do enredo. Assim como qualquer outro texto, está repleto de sistemas de significação tais como mitos, metáforas, alusões, entre outros. No entanto, além da análise literária e histórica, é possível, ainda, empreender uma leitura antropológica do poema homérico, entendendo-o como um produto cultural do século VIII a.C. Assim como fez Hartog em *Memória de Ulisses* (2004), é possível lançar sobre a *Odisseia* um olhar antropológico. Nessa obra, o autor francês mostra como pode ser produtiva uma leitura antropológica sobre uma obra literária para entender o pensamento daqueles que produzem e consomem o texto.

Como Hartog (2004, p. 18), não nos interessa apenas a materialidade da viagem de Odisseu, mas sim o périplo como operador discursivo e esquema narrativo. A narrativa dos espaços percorridos pelos viajantes de Homero e a visão que têm a respeito do que encontram em seu caminho. O olhar de Odisseu que avalia o Outro, tendo a sua própria cultura como parâmetro, no confronto com o diferente, acaba definindo sua própria identidade.

Na *Odisseia*, as viagens são parte fundamental da trama e, acima de tudo, os viajantes retornam para casa para contar suas aventuras. O texto homérico é permeado por relatos de viagens a terras estrangeiras repletas de seres fantásticos e Odisseu vê tudo isso com seus próprios olhos. Ele é testemunha de sua própria narrativa, ninguém o contou, ele presenciou tudo o que narra na corte dos feácios. É importante, também, considerar que o retorno – o *nostos* – é parte significativa da trama. Os doze últimos cantos são dedicados à volta de Odisseu a Ítaca. Segundo Dougherty (2001, p. 10), o impulso do herói para retornar ao lar após suas viagens coincide com uma preocupação do retorno a si mesmo. Ele personifica o espírito etnográfico de descoberta de si mesmo a partir do encontro com o Outro.

Todavia, é preciso ter sempre em mente que os povos citados na *Ilíada* e na *Odisseia* não eram chamados de gregos – ou melhor, helenos para usar o termo grego. Usam nomes como argivos, dânaos e aqueus, porém, esses termos não possuíam clara distinção. Um ponto de identidade é o fato de que todos esses que estão lutando na Guerra de Troia são heróis dividindo o mesmo quadro de referência social, moral e religioso. Isso também inclui a linguagem, apesar de o grego ser falado pelos troianos e ciclopes. Apesar de partilharem esses elementos em comum, há uma grande variedade de heróis em Troia: provêm de famílias diferentes, de comunidades e regiões e locais de culto distintos da Grécia. Somente depois de Homero que os termos Hélade e helenos

foram lentamente se configurando e adquirindo contornos mais específicos (MALKIN, 2005, p. 58).

De acordo com Skinner (2012, p. 3), um senso coletivo de identidade permaneceu, de modo geral, bastante nebuloso e indefinido até o século V a.C. Para ele, é somente a partir das guerras travadas contra os persas que rapidamente se cristaliza uma diferença bem marcada entre gregos e “bárbaros”. Para Konstan (2001, p. 32), apesar de Homero enfatizar o contraste entre gregos e ciclopes (monstros que viveriam em um estágio social pré-agrário), por exemplo, não há, ainda, uma oposição clara e delimitada entre uma identidade grega e não grega.

Antonaccio (2007, p. 215-6) argumenta que é comum entender a identidade grega como um tipo de identidade étnica, definida como cultura e linhagem em comum. No entanto, uma definição cultural de etnicidade só irá emergir a partir do século V a.C. Antes disso, identidade étnica entre aqueles que chamamos de gregos era expressa por meio de parentescos fictícios, como aparece nas genealogias míticas que produziram os epônimos étnicos dos dórios, eólios e jônios, por exemplo.

Esse tipo de pensamento se deve, em grande parte, ao trabalho de Heródoto e Tucídides, pois são autores que enfatizaram a solidariedade grega em torno de um inimigo em comum: os persas. O conflito entre as cidades gregas e o império persa acabou se definindo, a partir dos autores da Antiguidade, como uma oposição entre o Ocidente e o Oriente (GRUEN, 2011, p. 352), dessa forma, gregos se uniram em torno dessa causa. Assim, somente no século V a.C. teria se solidificado uma helenidade “oposicional” devido aos conflitos externos no Oriente contra os persas e também no Ocidente contra os fenícios (MALKIN, 2001, p. 4).

Entretanto, nossa argumentação vai em direção oposta a essas ideias. Acreditamos que já na Idade do Ferro antiga podemos visualizar uma consciência

“helenos” se formando e isso é perceptível na obra de Homero, em especial na *Odisseia*. Certamente não é a mesma helenidade do século V a.C., à qual Heródoto e Tucídides se referem, mas um embrião, o início de um processo que tem sua culminância nas guerras entre gregos e persas. Assim, como afirma Woodward (2013, p. 12-3), a identidade não é algo fixo que tenha uma “autêntica” fonte na história, mas é fluida e multifacetada. Se uma oposição clara entre o eu e o Outro se delimita no século V a.C., não quer dizer que antes esse tipo de pensamento não estava presente no mundo grego.

Argumentamos que a *Odisseia*, em particular, é uma epopeia pan-helênica. Embora Homero esteja consciente dos desenvolvimentos da Cultura Material no século VIII a.C., não é possível identificar no poema uma região específica ou época em que a produção material seja exatamente como nos épicos (MORRIS, 1997, p. 558). Os regionalismos não estão presentes, a obra evoca muito mais um sentimento grego em geral do que jônico ou cicládico, por exemplo. Por meio dos exemplos selecionados na *Odisseia* ao longo deste capítulo buscamos demonstrar de que modo o espaço contribuiu para esse processo de formação de uma identidade helênica.

Assim como Heródoto, Homero é também um grande representante da etnografia grega, para alguns autores, seria o começo desse tipo de olhar sobre o outro. O aedo é um paradigma, pois é na *Odisseia*, em especial, que a reflexão etnográfica se mostra mais presente. Temas como contatos culturais, conflitos e “colonização” estão bem presentes na narrativa. Nela se encontra um mundo encapsulado cujas identidades são continuamente delineadas (SKINNER, 2012, p. 53-55).

A composição de Homero carrega as marcas do contato e da interação entre povos de diferentes perspectivas e culturas. O autor da *Odisseia* demonstra um claro interesse em explorar questões de identidade e diferença, esboçando seletivamente informações preexistentes acerca de povos estrangeiros. Os poemas eram executados

para uma audiência ativamente engajada na construção do significado: pensando sobre cultura – seja a sua própria ou a dos outros – e imaginando terras distantes como Egito e Arcadia, Cítia e Esparta (SKINNER, 2012, p. 238).

Nesse capítulo, estamos interessados na maneira pela qual a paisagem grega descrita por Homero auxilia no processo de definição da identidade helênica durante a Idade do Ferro antiga (XII-VIII a.C.). Por paisagem, referimos-nos ao conjunto de espaços presentes em Homero, no entanto, para este capítulo, selecionamos aqueles que julgamos definidores de identidade. Para isso, utilizaremos como balizadores teóricos as ideias Henri Lefebvre acerca do espaço definido como isotopia e utopia.

Os conceitos desenvolvidos por Lefebvre se referem, de forma essencial, a espaços reais, físicos, pois sua teoria localiza-se no campo dos estudos filosófico-geográficos. No entanto, como atesta Coelho (2010, p. 278), é possível usar o aporte teórico do autor para ler os espaços em dimensão simbólica, articulada com o imaginário – tal como em Homero –, uma vez que o texto literário não se restringe à mera reprodução de um espaço físico.

Muitas vezes os arqueólogos – e historiadores – tendem a desconsiderar a importância dos relatos literários considerando pouco úteis como evidência de historicidade dos eventos que descrevem. No caso da *Odisseia*, se ela não é uma testemunha fiel – e nem pretende ser – do deslocamento da população pelo espaço durante a Idade do Ferro antiga, ela pelo menos exprime a importância do pertencimento étnico na Grécia durante o primeiro milênio antes de Cristo. A consciência de uma helenidade está sendo gestada nos séculos VIII e VII a.C. e aparece

como resultado do processo de definição de comunidades políticas – as *poleis* (HALL, 1997, p. 65).⁴³

Assim como Buxton (1994, p. 81), acreditamos que a percepção humana da paisagem é inevitavelmente mediada por fatores culturais. Desse modo, uma investigação acerca dos aspectos da vida real envolvidos com a paisagem necessariamente tem que levar em conta a população que nela vive e como percebe a si mesma. Aceitando esse pressuposto, surgem as seguintes indagações: de que forma as andanças de Odisseu representam a experiência de seus contemporâneos? Até que ponto podemos entender o que é ser grego a partir da representação de espaço que o poeta nos fornece na *Odisseia*?

Neste capítulo buscaremos responder a essas questões a partir da análise da representação de espaço que emerge da *Odisseia*. No entanto, antes disso, é preciso lembrar que em nenhum momento poderemos apreender totalmente os significados do que é ser grego na Antiguidade. Como lembrou Malkin (2001, p. 1), nossa visão sobre quem são os gregos é influenciada pelo momento histórico em que vivemos.

Atualmente são múltiplos as interpretações e os estudos acerca de identidade e etnicidade. Nunca estiveram tão em voga entre as Ciências Humanas. Termos como “hibridismo” e “pós-colonial” se tornaram frequentes nas discussões históricas, literárias e filosóficas.⁴⁴

⁴³ Conferir também Stubbings e Thomas (1962, p. 285), quando desenvolvem a ideia da helenidade como um fenômeno posterior a Homero.

⁴⁴ Como podemos observar nas discussões realizadas por Spivak (1998) Williams e Chrisman (1994). Estes e outros autores têm se preocupado em chamar atenção para necessidade de se redefinir as interpretações sobre o “Outro” na Literatura Ocidental. O Outro – ou subalterno – aqui se refere a toda sorte de oprimidos, sejam mulheres, crianças, camponeses, homossexuais, negros que certamente são retratados na ficção, mas de um ponto de vista que nem sempre os representa. A discussão atual gira em torno da necessidade de criar estratégias para que o subalterno se articule e seja ouvido. Nos novos estudos que têm se desenvolvido atualmente sobre colonização grega, a preocupação é entender ambas as perspectivas: dos gregos e dos nativos (ANTONACCIO, 2007, p. 215).

Segundo Buxton (1994, p. 155, 212), a *Odisseia* nos permite entender a “helenidade” pelo contraste com outros povos que Odisseu encontra em suas andanças. O modelo construído por tais oposições marca o desenvolvimento de novos conceitos de espaço e territorialidade quando populações inteiras migram para novas terras fora do mundo grego ou estabelecem-se em novos tipos de estruturas organizacionais como a *polis* (HALL, 1997, p. 43). No entanto, assim como afirmado anteriormente, uma “consciência grega” ainda não está bem definida. Isso é perceptível na *Ilíada*, onde vemos um conflito entre gregos e troianos – a representação do Outro, o não grego –, no entanto, ambos cultuam os mesmos deuses, falam a mesma língua e têm os mesmos costumes.

O espaço que emerge na *Odisseia* é bem mais amplo – diferente da *Ilíada*, que concentra basicamente seu cenário em Troia. A trama se desenvolve em uma amplidão que vai desde Troia ao Egito, incluindo ainda as terras imaginárias que não se pode localizar em lugar nenhum (LATEINER, 2005, p. 417). Ítaca é o local para onde Odisseu quer retornar, seu reino, sua casa, sua família, seu local de pertencimento. Nem mesmo a imortalidade oferecida pela deusa Calipso (*Od.*, VII, 253-8) o faz desistir do *nostos* (retorno).

Isso nos faz querer ver mais de perto a forma como o poeta representa os reinos helênicos, para assim entendê-los como locais isotópicos. Analisaremos mais detalhadamente os quatro primeiros cantos da *Odisseia*, conhecidos como Telemaquia, a parte da narrativa que apresenta a jornada do filho de Odisseu e Penélope aos reinos de Esparta e Pilos em busca de notícias de seu pai desaparecido. Sendo assim, nossa análise se concentrará em três espaços distintos: Ítaca, local dos preparativos da viagem de Telêmaco; Pilos, onde o jovem é recepcionado pelo rei Nestor; e Esparta, onde

governa Menelau, irmão de Agamêmnon. Acreditamos que esses espaços selecionados melhor representam o conceito de isotopia que queremos demonstrar.

ÍTACA: UM EXEMPLO DE ISOTOPIA

A peculiaridade dos quatro primeiros cantos da *Odisseia* fez muitos estudiosos pensarem que poderia se tratar de uma interpolação posterior.⁴⁵ Sendo ou não, seu caráter distinto fez com que recebesse dos estudiosos modernos uma denominação especial: Telemaquia, algo que pode ser traduzido como “os desafios ou aventuras de Telêmaco”. Acreditamos que a viagem do jovem itacense pelo território grego nos auxiliará na tarefa de compreender a que forma na qual os gregos entendiam o lugar (*topos*) em que viviam e o que faz dele um lugar de identidade (*isotopia*).

A Telemaquia se divide em duas partes: ação em Ítaca (cantos 1 e 2) e viagem a Pilos e Esparta (cantos 3 e 4, respectivamente). O ponto inicial da jornada de Telêmaco é Ítaca, sua terra natal, local onde o jovem inicia os preparativos para a busca de notícias do pai, que nunca retornara da Guerra de Troia.

Telêmaco é uma personagem bastante peculiar da *Odisseia*. Podemos acompanhar a trajetória de crescimento e amadurecimento do jovem ao longo da trama (MILLAR; CARMICHAEL, 1954, p. 58). Na abertura do poema, o filho de Odisseu é retratado como um rapaz inexperiente e indefeso diante dos desmandos dos pretendentes dentro de sua casa. Ao final, assume um papel decisivo ao lado do pai durante sua vingança contra aqueles que depredaram seu patrimônio. Assim, como destaca Alden (1987, p. 134), o garoto tímido e indeciso empreendeu uma viagem

⁴⁵ Conf. Page, 1955, p. 53-63.

transformadora para os reinos de Nestor em Pilos e Menelau em Esparta, onde foi tratado com a honra e o respeito que não havia experimentado em Ítaca desde que seu pai partira. Quando retorna, está preparado para assumir seu lugar junto a Odisseu na matança dos pretendentes, realizando assim a vingança contra os que dilapidavam seu patrimônio.

Assim como ocorre com Odisseu, a viagem de Telêmaco também envolve aprendizado. O jovem que antes vivia recluso no espaço seguro de seu *oikos* tem a oportunidade de viajar pelo território grego e conhecer o espaço que habita. Para Haller (2007, p. 32), no começo da *Odisseia*, Telêmaco se sente confortável em sua residência. Como um útero que o acolhe, sua casa e sua terra natal, Ítaca, são espaços familiares para ele. Essa perspectiva que possui acerca do mundo faz com que a audiência se identifique com o filho de Odisseu, pois, assim como o jovem, depende de aedos e viajantes para conhecer lugares diferentes. A “saída do útero”, para usar a expressão de Haller, ocorre em etapas: a descoberta de um aliado com a chegada em Ítaca do rei Menelau (Atena metamorfoseada); a convocação da Assembleia de cidadãos e a navegação em busca de notícias do pai, fatos narrados no primeiro canto da *Odisseia*.

As preparações para a jornada de Telêmaco começam em Ítaca. Por meio do relato de Homero, podemos conhecer um pouco sobre os aspectos físicos dessa ilha e qual sua importância na narrativa. O trecho abaixo não faz parte da *Telemaquia*, no entanto, foi selecionado, pois nos dá uma boa descrição de como o reino de Odisseu se parece. Nessa passagem, o herói se apresenta para o rei Alcino e a rainha Arete, soberanos dos feácios. Ele assim diz:

Sou Ulisses, filho de Laertes, conhecido de todos os homens
pelos meus dolos. A minha fama já chegou ao céu.

É na soalheira Ítaca que habito. Nela há uma montanha:
 o Nérito, coberto de árvores agitadas pelo vento, bem visível.
 Em redor de Ítaca estão outras ilhas perto umas das outras:
 Dulíquio, Same e a frondosa Zacinto. A própria Ítaca não se eleva
 muito acima do nível do mar; está virada para a escuridão do ocaso;
 mas as outras ilhas apontam para a Aurora, para a luz.
 É uma ilha áspera, mas boa criadora de mancebos.
 Nada vejo de mais doce do que a vista da nossa terra.⁴⁶
 (*Od.*, IX, 19-28)

Em outro episódio da *Odisseia*, a deusa Atena, metamorfoseada em um jovem pastor de ovelhas que recepciona Odisseu em sua chegada a Ítaca, descreve a ilha ao herói, que aparentemente não reconhece sua terra natal. A deusa assim descreve o espaço:

És ignorante, ó estrangeiro, ou chegas de longe,
 se procuras saber que terra é esta! Pois anônima
 ela não é – e sem dúvida muitos o sabem,
 tanto os que habitam para os lados da aurora e do sol,
 como os que estão para trás, na escuridão sombria.
 É uma ilha rochosa e pouco própria para carros de cavalos;
 não é especialmente acanhada, mas também não é extensa.
 Nela cresce cereal em grande quantidade e produz-se
 o vinho; tem sempre chuva e o florescente orvalho.
 É terra boa para apascentar cabras e bois; há árvores
 de toda a espécie e não faltam reservas de água.
 Por tudo isto, ó estrangeiro, o nome de Ítaca até a Troia

⁴⁶ No texto grego:

εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν
 ἀνθρώποισι μέλω, καί μεν κλέος οὐρανὸν ἵκει.
 ναιετάω δ' Ἰθάκην ἐνδείελον· ἐν δ' ὄρος αὐτῇ
 Νήριτον εἰνοσίφυλλον, ἀριπρεπές· ἀμφὶ δὲ νῆσοι
 πολλαὶ ναιετάουσι μάλα σχεδὸν ἀλλήλησι,
 Δουλίχιόν τε Σάμη τε καὶ ὑλήεσσα Ζάκυνθος.
 αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ πανυπερτάτη εἰν ἀλὶ κεῖται
 πρὸς ζόφον, αἱ δέ τ' ἀνευθε πρὸς ἥϊ τ' ἡέλιόν τε,
 τρηχεῖ', ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος· οὗ τοι ἐγὼ γε
 ἧς γαίης δύναιμαι γλυκερώτερον ἄλλο ἰδέσθαι.

chegou – terra segundo dizem, que fica longe da Acaia.⁴⁷
(*Od.*, XIII, 237-49)

Um pouco mais da topografia da ilha nos é fornecida no canto IV, quando os pretendentes reunidos planejam uma emboscada para Telêmaco e dão alguns detalhes de como seria a geografia da ilha.

[...] Há uma ilha no meio do mar salgado,
entre Ítaca e Samos rochosa: Asteride. Não é grande, mas
tem portos de ambos os lados, com bons ancoradouros.
E foi aí que os Aqueus armaram a cilada.⁴⁸
(*Od.*, IV, 844-7)

Os trechos acima foram selecionados, pois permitem-nos quase que visualizar a ilha de Ítaca. Se existiu de fato, tal qual descrita em Homero, e sua exata localização ainda é motivo de debate intenso entre os estudiosos. Atualmente há, na parte oeste da Grécia, uma ilha chamada Itháki, que preserva um nome semelhante a ilha de Odisseu e, conforme a tradição, é apontada como a Ítaca de Homero (SCHODER, 1987, p. 323). Todavia, algumas divergências geográficas levaram a desconsiderá-la como a “real

⁴⁷ No texto grego:

‘νήπιός εἰς, ὃ ζεῖν’, ἣ τηλόθεν εἰλήλουθας,
εἰ δὴ τήνδε τε γαῖαν ἀνείρεαι. οὐδέ τι λῆν
οὕτω νόνημός ἐστιν ἴσασι δέ μιν μάλα πολλοί,
ἡμὲν ὅσοι ναίουσι πρὸς ἠῶ τ’ ἡέλιόν τε,
ἡδ’ ὅσοι μετόπισθε ποτὶ ζόφον ἡερόεντα.
ἡ τοι μὲν τρηχεῖα καὶ οὐχ ἰππηλατός ἐστιν,
οὐδὲ λῆν λυπρή, ἀτὰρ οὐδ’ εὐρεῖα τέτυκται.
ἐν μὲν γάρ οἱ σῆτος ἀθέσφατος, ἐν δέ τε οἶνος
γίνεται· αἰεὶ δ’ ὄμβρος ἔχει τεθαλυῖά τ’ ἐέρση·
αἰγίβοτος δ’ ἀγαθὴ καὶ βούβοτος· ἔστι μὲν ὕλη
παντοίη, ἐν δ’ ἀρδμοὶ ἐπηετανοὶ παρέασι.
τῷ τοι, ζεῖν’, Ἰθάκης γε καὶ ἐς Τροίην ὄνομ’ ἵκει,
τήν περ τηλοῦ φασὶν Ἀχαιῖδος ἔμμεναι αἴης.

⁴⁸ No texto grego:

ἔστι δέ τις νῆσος μέσση ἁλὶ πετρήεσσα,
μεσσηγὺς Ἰθάκης τε Σάμοιό τε παιπαλοέσσης,
Ἀστερίς, οὐ μεγάλη· λιμένες δ’ ἐνὶ ναύλοχοι αὐτῇ
ἀμφίδυμοι· τῇ τὸν γε μένον λοχόωντες Ἀχαιοί.

Ítaca”, localizando-a em Corfu (Córcira) ou Leukas (Lefkada) na Grécia ou ainda Trapani (na Sicília).

A despeito dessas desconfianças, escavações realizadas pela *British School at Athens* na década de 1930 mostraram que a ilha de Itháki foi ocupada por gregos desde a época micênica, sem interrupções. O trabalho arqueológico se concentrou no norte da ilha e mostrou que a área era um importante foco de habitação durante a Idade do Bronze Tardia – época de florescimento do sistema palacial. Fragmentos de cerâmica em estilo micênico foram encontrados em seis sítios na costa norte da ilha. Nenhum palácio do porte de Pilos ou Micenas foi localizado, mas vestígios de uma muralha foram escavados na parte norte da moderna vila de Stravos (LUCE, 1998, p. 178). Isso mostra que, de alguma forma, a região possuía algum tipo de organização social durante a Idade do Bronze. Luce (1974a, p. 89; 1998, p. 171) é um desses autores que acredita na possibilidade de a ilha grega Itháki ser o reino de Odisseu descrito por Homero. Grande parte do trabalho do autor se concentra em buscar aspectos geográficos da ilha em consonância com trechos do poema. O autor afirma que desde a Antiguidade – especialmente na época clássica – a região era associada a Odisseu, moedas portando o busto do herói foram encontradas e jogos atléticos eram disputados em sua memória naquela região.⁴⁹

Esse tipo de abordagem da paisagem parece-nos um tanto quanto positivista, pois lembra a preocupação dos arqueólogos do século XIX em “provar” a existência de locais míticos – tais como vemos nas escavações de Schlieman e Evans. Concordamos com Vidal-Naquet (2002, p. 32) quando afirma que “Homero não é historiador e

⁴⁹ Conforme nos informa Vidal-Naquet (2002, p. 33), nessa ilha foram encontrados vestígios de um culto a Odisseu. Além disso, numerosos tripés de bronze – tais quais os descritos em Homero – foram encontrados em uma gruta. Hoje em dia, os habitantes Cefalônia, vizinha à Itháki, também reivindicam o status de “verdadeira Ítaca”. Segundo o poema homérico, essa ilha fazia parte dos domínios de Odisseu e, em virtude de seu tamanho e beleza, é digna de ser o verdadeiro reino do herói.

também não é geógrafo”. Assim como não se deve esperar relatos acurados do autor das epopeias, também não devemos querer dele indicações topográficas precisas que correspondam a algum lugar “real”. Raramente isso ocorre nos poemas. Muitos se esforçaram, desde a Antiguidade, para reconstituir a geografia de Homero, em especial das andanças de Odisseu. Não é essa a preocupação deste trabalho, acreditamos, ademais, que essa não é uma questão de tanta relevância a despeito desta pesquisa se preocupar com a temática do espaço.

Acreditamos que as paisagens são artefatos humanos nas quais uma complexa história cultural está embutida. Essas paisagens devem ser interpretadas como manifestações de identidades historicamente específicas formadas por diferentes sociedades humanas há vários milênios profundamente arraigadas em princípios culturais (FOXHALL, 2005, p. 75-6). Com isso em mente, queremos analisar a paisagem de Ítaca para apreender de que forma esse reino – da maneira como é representado pelo poeta – corresponde a um espaço de pertencimento para Odisseu e Telêmaco, uma *isotopia*, e assim define a identidade do herói.

A aventura de Telêmaco tem início quando os deuses em reunião no Olimpo decidem enviar a Ítaca a deusa Atena disfarçada, com o objetivo de injetar ânimo no jovem para buscar notícias do pai. Os deuses em conclave aproveitam a ausência de Poseidon – algoz de Odisseu –, que se encontrava longe, pois fora à Etiópia receber oferendas de touros e ovelhas (*Od.*, I, 19-27). A ajuda ao herói só é possível quando o deus dos mares encontra-se ausente. Dessa maneira, a deusa Atena pode desempenhar seu papel de guia de Odisseu. Assim, intercede por ele diante dos deuses reunidos. Em sua súplica, ela dá a localização de Odisseu:

Pai de todos nós, mais excelso dos soberanos,

é verdade que esse homem [Egisto] teve a morte que merecia:
 e que pereça qualquer outro que igual coisa fizer.
 Mas arde-me o espírito do fogoso Ulisses,
 esse desgraçado, que longe dos amigos se atormenta
 numa ilha rodeada de ondas no umbigo do mar.
 É uma ilha frondosa, onde tem sua morada a deusa [Calipso]
 filha de Atlas de pernicioso pensamento – esse que do mar
 conhece todas as profundezas e segura ele mesmo
 as colunas potentes, que céu e terra separados mantêm.⁵⁰
 (*Od.*, I, 45-54)

A deusa nos informa que Odisseu está na Ogígia, ilha da ninfa Calipso. Os deuses decidem enviar Hermes, o mensageiro, para solicitar à deidade a imediata libertação do herói. A partir daí a ação volta-se para Ítaca e o poeta passa a narrar a chegada de Atena a esse reino. A filha de Zeus chega disfarçada de Mentos, líder dos tálios que habitam em Têmesos.

Declaro que sou Mentos, filho do fogoso Anquíalos;
 dos Tálios que amam seus remos sou eu o soberano.
 Agora vim aqui ter com a nau e companheiros,
 navegando o mar cor de vinho rumo a povos estrangeiros,
 para Têmeso, em busca de bronze; levo comigo o ferro fungente.⁵¹

⁵⁰ No texto grego:

*ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρείοντων,
 καὶ λίην κεῖνός γε εἰκότι κεῖται ὀλέθρῳ·
 ὥς ἀπόλοιτο καὶ ἄλλος, ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι·
 ἀλλὰ μοι ἄμφ' Ὀδυσῆι δαΐφροني δαίεται ἦτορ,
 δυσμόρῳ, ὃς δὴ δηθὰ φίλων ἄπο πῆματα πάσχει
 νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλὸς ἐστὶ θαλάσσης.
 νῆσος δὲνδρήεσσα, θεὰ δ' ἐν δώματα ναίει,
 Ἀτλαντὸς θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὃς τε θαλάσσης
 πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
 μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.*

⁵¹ No texto grego:

*Μέντης Ἀγχιάλοιο δαΐφρονος εὐχομαι εἶναι
 υἱός, ἀτὰρ Ταφίοισι φιληρέτμοισιν ἀνάσσω.
 νῦν δ' ὧδε ζὼν νηὶ κατήλυθον ἢ δ' ἐτάροισιν
 πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον ἐπ' ἄλλοθρόους ἀνθρώπους,
 ἐς Τέμεσσην μετὰ χαλκόν, ἄγω δ' αἶθωνα σίδηρον.*

(*Od.*, I, 180-184)

Assim como se apreende do discurso de Mentos/Atena, o estrangeiro reina sobre os tálios e, como comerciantes, dirigem-se para a região de Tênese [ou Temesos] para comercializar ferro. Estudiosos buscaram a localização exata do reino de Mentos, mas ainda permanece incerta. Poderia localizar-se no sul da Itália, para onde os gregos da Eubeia navegavam no século VIII a.C. em busca de minérios (POWELL, 2004, p. 117; DAWE, 1993, p. 59).⁵²

Mentos é um antigo conhecido de Odisseu. No passado, o rei de Ítaca fora ao reino dos tálios buscar veneno para suas flechas. Lá, experimentou a hospitalidade que é devida aos estrangeiros. Sendo assim, Atena/Mentos reivindica sua relação de *xenia* com Odisseu, esperando o mesmo tipo de tratamento recebido pelo pai de Telêmaco.⁵³ É por meio dessa relação e ocupando posição privilegiada de hóspede na casa de Odisseu que Mentos/Atena tem acesso ao espaço do solar do *basileus* e passa a ser um confidente de Telêmaco.

Não há dúvida de que tens necessidade do ausente Ulisses;
ele que poria as mãos nos pretendentes desavergonhados!
Prouvera que neste momento aqui viesse e se colocasse
junto do portão, com capacete, escudo e duas lanças,
tal como quando da primeira vez que o vi
bebendo em nossa casa e alegrando-se
no regresso de Éfira, de junto de Ilo, filho de Mérmero.

⁵² Segundo Ridgway (1992), Temesos é geralmente identificada com Tamissos em Chipre, no entanto, Temesa na ponta da bota italiana é uma forte candidata. Em favor desse argumento há o relato de Estrabão, que fala sobre minas abandonadas que ainda podem ser vistas na região da Calábria. Um argumento contra Chipre é que o lugar é especialmente rico em ferro, então não faz muito sentido o tálio Mentos levar ferro para a troca. A localização de Temeso na Calábria parece mais plausível. Podemos inferir também que Atena chegar disfarçada de Mentos em uma viagem comercial para a Itália sugere que tal homem e tal viagem era lugar comum na época.

⁵³ *Xenia* é uma palavra grega que em Homero se refere aos rituais de hospitalidade dos quais trataremos de forma mais aprofundada adiante.

Para lá se dirigira Ulisses em sua nau veloz,
 à procura de uma poção mortífera, na qual suas setas
 de brônzea ponta embebesse; mas Ilo nada lhe deu,
 pois receava os sempiternos deuses,
 mas o veneno lhe deu meu pai, que muito o estimava –
 prouvera que assim munido aos pretendentes ele aparecesse!⁵⁴
 (*Od.*, I, 253-65)

Por meio da fala acima depreende-se que Mentos era bem jovem quando vira Odisseu pela primeira vez e que este herói estivera em Tafos quando o pai de Mentos ainda governava.⁵⁵ Cumpridos os ritos de hospitalidade para com Mentos/Atena, a deusa revela-se uma aliada de Telêmaco na luta contra os pretendentes que dilapidam o patrimônio de sua família e ameaçam a sua herança. Ela aconselha o jovem a ir a Pilos buscar notícias de seu pai, mas, assim como observa Powell (2004, p. 118), ela sabe bem onde Odisseu está. A intenção da deusa é que essa jornada transforme o jovem em um homem, saia do mundo infantil para o mundo dos adultos.⁵⁶ Acreditamos que a

⁵⁴ No texto grego:

*ὦ πόποι, ἦ δὴ πολλὸν ἀποικοιμένον Ὀδυσῆος
 δεύῃ, ὃ κε μνηστῆρσιν ἀναιδέσι χεῖρας ἐφείη.
 εἰ γὰρ νῦν ἐλθὼν δόμον ἐν πρώτῃσι θύρῃσι
 σταίη, ἔχων πῆληκα καὶ ἀσπίδα καὶ δύο δοῦρε,
 τοῖος ἐὼν οἶόν μιν ἐγὼ τὰ πρῶτ' ἐνόησα
 οἴκῳ ἐν ἡμετέρῳ πίνοντά τε τερπόμενόν τε,
 ἐξ Ἐφύρης ἀνιόντα παρ' Ἴλου Μερμερίδαο—
 ὄχετο γὰρ καὶ κεῖσε θοῆς ἐπὶ νηὸς Ὀδυσσεὺς
 φάρμακον ἀνδροφόνον διζήμενος, ὅφρα οἱ εἴη
 ἰοὺς χρίεσθαι χαλκῆρας· ἀλλ' ὁ μὲν οὐ οἱ
 δῶκεν, ἐπεὶ ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἔοντας,
 ἀλλὰ πατήρ οἱ δῶκεν ἐμός· φιλέεσκε γὰρ αἰνῶς—
 τοῖος ἐὼν μνηστῆρσιν ὀμιλήσειεν Ὀδυσσεύς*

⁵⁵ Werner (2010, p. 21) assinala que é sobretudo o contexto do discurso de Atena como um todo que sugere que tanto Odisseu como Mentos eram muito jovens quando pela primeira vez se viram, já que, ao citar a façanha do jovem Orestes (*Od.*, I, 296-302), Atena explicita, para o receptor do poema e para o próprio Telêmaco, que ela está lançando mão do paradigma do “guerreiro jovem” para fazer com que Telêmaco, por fim, decida agir como filho de seu pai.

⁵⁶ Especula-se qual seria o verdadeiro propósito da jornada de Telêmaco estimulada pela deusa Atena. Para Alden (1987, p. 134), seria uma viagem educativa, de transformação pessoal. Assim como Powell, o autor acredita na Telemaquia como uma espécie de rito de passagem, oportunidade do menino se tornar homem. No entanto, Rose (1967, p. 391-4) chama a atenção para o verdadeiro propósito da viagem: buscar notícias do pai. Mas, assim como comentado acima, a deusa sabe a localização de Odisseu. É essa ambiguidade que levou os estudiosos a buscarem explicações complementares. Rose argumenta que o

jornada de Telêmaco pode ser entendida também como uma busca por sua própria identidade. O jovem nunca conhecera seu pai, este partira quando ele era um recém-nascido. Em algumas passagens do poema, Telêmaco chega inclusive a questionar sua filiação:

Pois a ti, estrangeiro, direi tudo sem rodeios.
 Declara a minha mãe que sou filho de Ulisses,
 embora por mim não o saiba ao certo:
 ninguém da sua filiação pode nunca saber.
 Quem me dera ser filho de um homem feliz,
 a quem a velhice viesse encontrar no meio de suas posses!
 Mas agora ficarás a saber que é do mais infeliz
 dentre os mortais que me dizem ser filho.⁵⁷
 (*Od.*, I, 214-21)

O propósito de Atena/Mentes é estimular o filho de Odisseu a viajar a Pilos e Esparta em busca de notícias do pai, assim, encorajando-o a empreender a vingança contra os pretendentes que afligem sua casa. A deusa assim aconselha Telêmaco:

A ti recomendo que ponderes como para longe

propósito da jornada de Telêmaco é a busca de glória (*kleos*), pois a deusa avisa na reunião dos deuses que mandará o jovem para Esparta e Pilos a fim de que ele descubra o que puder sobre o retorno de seu pai e conquiste *kleos esthlon*, ou seja, uma boa reputação, entre os homens (*Od.*, I, 88-95). A glória só será alcançada após a vingança contra os pretendentes. Para o autor, o plano de Atena é fazer Telêmaco perceber que seu *kleos esthlon* só virá por meio da vingança, mas exigir vingança depende em parte de averiguar a verdade sobre Odisseu, que, por sua vez, exige a viagem a Pilos e a Esparta. Jones (1988) argumenta que a viagem de Telêmaco em si é um elemento central na conquista da *kleos*, e não somente a vingança contra os pretendentes.

⁵⁷ Dawe (1993, p. 62) chama a atenção para a forma como Telêmaco fala sobre sua filiação como um tipo de expressão idiomática, não necessariamente evocando dúvida quanto ao seu parentesco com Odisseu. No texto grego:

‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, ξεῖνε, μάλ’ ἀτρεκέως ἀγορεύσω.
 μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε
 οὐκ οἶδ’· οὐ γάρ πώ τις ἐὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω.
 ὥς δ’ ἔγω γ’ ὄφελον μάκαρός νύ τευ ἔμμεναι υἱὸς
 ἀνέρος, ὃν κτεάτεσσιν ἐοῖς ἐπὶ γῆρας ἔτετμε.
 νῦν δ’ ὃς ἀποτμότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων,
 τοῦ μ’ ἔκ φασι γενέσθαι, ἐπεὶ σύ με τοῦτ’ ἐρεΐνεις.

daqui poderás afastar os pretendentes.
 Agora presta atenção e ouve as minhas palavras.
 Convoca amanhã a assembleia dos Aqueus
 e fala a todos; sejam os deuses testemunhas.
 Aos pretendentes ordena que se dispersem;
 quanto a tua mãe, se o coração a mover a casar-se,
 que volte para a casa do seu pai poderoso:
 lá lhe farão a boda, lhe trarão oferendas em abundância,
 tudo o que deverá acompanhar uma filha bem amada.
 A ti darei bons conselhos, se me ouvires com atenção.
 Equipa com vinte remadores a melhor nau que tiveres,
 e parte em busca de notícias do pai ausente;
 talvez te fale um homem mortal, ou alguma coisa ouças
 de Zeus, que muitas vezes traz notícias aos homens.
 Primeiro vai a Pilos para interrogares o divino Nestor;
 e daí para Esparta, para junto do loiro Menelau.
 Dos Aqueus vestidos de bronze foi ele o último a regressar.
 Se acerca da sobrevivência e do regresso alguma coisa ouvires,
 então, embora aflito, aguentarias mais um ano.
 Mas se ouvires dizer que partiu, morreu –
 nesse caso deves voltar para tua pátria amada.⁵⁸
 (Od., I, 270-90)

⁵⁸ No texto grego:

*ὅπως κε μνηστῆρας ἀπόσσει ἐκ μεγάροιο.
 εἰ δ' ἄγε νῦν ξυνίει καὶ ἐμῶν ἐμπάζω μύθων·
 αὔριον εἰς ἀγορὴν καλέσας ἥρωας Ἀχαιοὺς
 μῦθον πέφραδε πᾶσι, θεοὶ δ' ἐπὶ μάρτυροι ἔστων.
 μνηστῆρας μὲν ἐπὶ σφέτερα σκίδνασθαι ἄνωχθι,
 μητέρα δ', εἴ οἱ θυμὸς ἐφορμᾶται γαμέεσθαι,
 ἄψ ἴτω ἐς μέγαρον πατρὸς μέγα δυναμένοιο·
 οἱ δὲ γάμον τεύξουσι καὶ ἀρτυνέουσιν ἔεδνα
 πολλὰ μάλ', ὅσσα ἔοικε φίλης ἐπὶ παιδὸς ἔπεσθαι.
 σοὶ δ' αὐτῷ πυκινῶς ὑποθήσομαι, αἶ κε πίθηαι·
 'νῆ' ἄρσας ἐρέτησιν εἰέκοσιν, ἥ τις ἀρίστη,
 ἔρχοο πεισόμενος πατρὸς δὴν οἰχομένοιο,
 ἣν τίς τοι εἴπησι βροτῶν, ἥ ὅσσαν ἀκούσης
 ἐκ Διός, ἥ τε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισι.
 πρῶτα μὲν ἐς Πύλον ἐλθὲ καὶ εἴρεο Νέστορα δῖον,
 κεῖθεν δὲ Σπάρτηνδε παρὰ ξανθὸν Μενέλαον·
 ὃς γὰρ δεύτατος ἦλθεν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.
 εἰ μὲν κεν πατρὸς βίοντα καὶ νόστον ἀκούσης,
 ἦ τ' ἂν τρυχόμενός περ ἔτι τλαίης ἐνιαυτόν·
 εἰ δέ κε τεθνηῶτος ἀκούσης μηδ' ἔτ' ἐόντος,
 νοστήσας δὴ ἔπειτα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν*

Em sua fala, Atena/Mentes pede que Telêmaco convoque a Assembleia de cidadãos para que o jovem relate o problema com os pretendentes. Muitos estudiosos questionam o propósito de se convocar uma assembleia para tal fim, uma vez que, no mundo homérico, a coletividade, seja o *demos* ou a massa de soldados – no caso da *Iliada* –, não tem voz, apenas assiste aos debates de figuras proeminentes. A assembleia não vota nem toma decisões.⁵⁹ Desse modo, a dúvida gira em torno do motivo pelo qual a reunião é convocada, uma vez que a população de Ítaca não tem autoridade suficiente para auxiliar Telêmaco em seus anseios (EMLYN-JONES; YAMAGATA, 2006, p. 20). Seguindo o plano de Atena/Mentes, essa poderia ser uma oportunidade do menino demonstrar maturidade. Pela primeira vez desde que Odisseu partira, uma assembleia é convocada e dessa vez é conduzida por Telêmaco.

A assembleia tem lugar na *agora*, espaço que representa a ordem, a manutenção do *status quo* e a perfeita organização da sociedade. Uma isotopia para os cidadãos da cidade. Segundo atesta Magalhães (2005, p. 39), reunir-se na ágora é, para os gregos, um sinal distintivo de uma cultura apurada, mas não apenas isso, além de conferir superioridade a uma determinada sociedade, também atribui distinção e privilégios a quem nela se destaca. De acordo com a moral heroica homérica, o campo de batalha é um local privilegiado de obtenção de glória (GABRECHT, 2009). No entanto, a ágora também desempenha esse papel de doadora de glória; assim como no campo de batalha, o homem pode enfrentar seus oponentes, superar seus rivais e ver, assim, reconhecida sua superioridade (MAGALHÃES, 2005, p. 40). Não somente isso, também é um espaço de aglutinação de cidadãos e resolução de pendências entre indivíduos. É para isso que Telêmaco convoca os cidadãos de Ítaca logo ao alvorecer do dia seguinte ao

⁵⁹ As particularidades da organização política que emerge dos poemas de Homero, em especial o funcionamento da assembleia de cidadãos, foram discutidas em minha dissertação de mestrado defendida no PPGHis/Ufes. Cf. Gabrecht, 2006, p. 84-8.

que Mentos/Atena aporta. E é com rudes palavras que o jovem desafia os pretendentes a debaterem com ele na ágora:

Mas amanhã cedo deveremos dirigir-nos à assembleia,
para que declare sem rodeios o que tenho a vos dizer.
Desta casa deveis sair. Outros festins preparai,
devorai os vossos próprios bens, na casa uns dos outros.⁶⁰
(*Od.*, I, 372-5)

Em resposta, um dos pretendentes, Antínoo, desafia Telêmaco:

Telêmaco, na verdade são os próprios deuses que te ensinam
a ser um orador altivo e a falar com descaramento.
Que Zeus, filho de Crono, nunca te faça rei em Ítaca,
coisa que te é devida pela linhagem de teu pai.⁶¹
(*Od.*, I, 384-7)

Desde que Odisseu partiu Ítaca, encontra-se em estado de anomia, o poder está esfacelado diante da inoperância de Telêmaco para com os pretendentes.⁶² Aparentemente, a ausência de Odisseu e o problema com os pretendentes impôs um

⁶⁰ No texto grego:

*ἦ ὦθεν δ' ἀγορήνδε καθεζώμεσθα κίοντες
πάντες, ἦν' ὕμιν μῦθον ἀπληγέως ἀποείπω,
ἐξίέναι μεγάρων· ἄλλας δ' ἀλεγύνετε δαῖτας,
ὅμῃ κτήματ' ἔδοντες, ἀμειβόμενοι κατὰ οἴκους*

⁶¹ No texto grego:

*‘Τηλέμαχ’, ἦ μάλα δὴ σε διδάσκουσιν θεοὶ αὐτοὶ
ὕψαγόρην τ' ἔμεναι καὶ θαρσαλέως ἀγορεύειν·
μὴ σέ γ' ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων
ποιήσκειν, ὅ τοι γενεῇ πατρώϊόν ἐστιν.*

⁶² O pai de Odisseu, o velho Laertes, ainda é vivo, no entanto, não governa mais, aparentemente teria abdicado do trono em favor do filho e vive isolado em sua propriedade. Assim como relata Mentos nos versos 186 a 192 do Canto I: “Da hospedagem recíproca nos orgulhamos / há muito tempo, como atestará Laerte / que – dizem – se ausentou da cidadela. Dores / amarga na campina, a velha serva dando-lhe de comer e beber, quando a fadiga intensa / imobiliza as articulações infirmes / sobre a gleba fecunda onde viceja a vinha”. No texto grego: *ξεῖνοι δ' ἀλλήλων πατρώιοι εὐχόμεθ' εἶναι ἐξ ἀρχῆς, εἴ περ τε γέροντ' εἶρηαι ἐπελθὼν Λαέρτην ἥρωα, τὸν οὐκέτι φασὶ πόλινδε ἔρχεσθ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐπ' ἀγροῦ πῆματα πάσχειν ἡρώϊ σὺν ἀμφιπόλῳ, ἣ οἱ βρωσὶν τε πόσιν τε παρτιθεῖ, εὖτ' ἂν μιν κάματος κατὰ γυῖα λάβῃσιν ἐρπύζοντ' ἀνὰ γονὸν ἄλωϊς οἶνοπέδοιο.*

estado anárquico a Ítaca. A assembleia nunca mais fora reunida, assim como atesta a fala do ancião Egípcio que questiona o motivo de tal convocação:

Ouvi, itacenses, o que tenho a vos dizer:
 desde a partida de Odisseu em nau bojuda,
 jamais reunimos aconselhadores na ágora.
 Quem nos convoca? Algum dos veteranos? Qual
 dos moços pretendeu nos ver aqui presentes?
 Acaso nos relata o avanço de uma armada,
 informe recebido de primeira mão?
 Acaso arenga sobre tema de outra ordem?
 Parece alguém que não carece de valor.
 Zeus leve a termo o que deseje o coração!⁶³
 (*Od.*, II, 25-34)

A situação política de Ítaca pode ser considerada uma reminiscência da situação posterior ao colapso dos palácios micênicos propagada no canto dos aedos (GIESECKE, 2007, p. 7). Os anos imediatamente após a destruição do sistema palacial representaram caos e desordem política na maioria dos espaços da Grécia continental. O poder centralizado na figura do *wanaka* se esfacela e podemos supor que é preciso algum tempo até que as comunidades novamente se organizem em torno do poder dos *basileis*, os chefes locais.⁶⁴

⁶³ No texto grego:

κέκλυτε δὴ νῦν μεν, Ἰθακήσιοι, ὅττι κεν εἴπω·
 οὔτε ποθ' ἡμετέρῃ ἀγορῇ γένητ' οὔτε θόωκος
 ἐξ οὗ Ὀδυσσεὺς δῖος ἔβη κοίλῃς ἐνὶ νηυσί.
 νῦν δὲ τίς ᾧδ' ἥγειρε; τίνα χρεὶώ τόσον ἵκει
 ἢ ἐ νέων ἀνδρῶν ἢ οἱ προγενέστεροί εἰσιν;
 ἢ ἐ τιν' ἀγγελίην στρατοῦ ἐκλυεν ἐρχομένοιο,
 ἢν χ' ἡμῖν σάφα εἴποι, ὅτε πρότερός γε πύθοιτο;
 ἢ ἐ τι δήμιον ἄλλο πιφασκεται ἢ δ' ἀγορεύει;
 ἐσθλός μοι δοκεῖ εἶναι, ὀνήμενος. εἴθε οἱ αὐτῶ
 Ζεὺς ἀγαθὸν τελέσειεν, ὅτι φρεσὶν ἦσι μενοινᾷ.

⁶⁴ O retorno de Odisseu a Ítaca pode ser visto dessa maneira. Quando o herói finalmente chega à sua terra natal, ele empreende uma reorganização de seu reino. Promove a matança dos pretendentes que estavam dilapidando seu patrimônio e dos servos que os apoiavam (Canto XIII e ss). Assim ele reorganiza a cidade e pode retomar o controle de seu reino.

Assim que Telêmaco chega na ágora os demais cidadãos de Ítaca lhe cedem o antigo assento de seu pai, Odisseu, o antigo *basileus* (*Od.*, II, 14). Um gesto que demonstra a autoridade e o papel de destaque na reunião concedido ao jovem príncipe. Também recebe o cetro das mãos do arauto Pisenor (*Od.*, II, 37-8), objeto que lhe confere o poder de falar na assembleia (GABRECHT, 2006, p. 87). No espaço da ágora o jovem filho de Odisseu expõe o problema que aflige sua casa:

Quem convocou o povo? Um multissofredor:
eu mesmo! Não ouvi notícias de invasão
que a mim comunicassem por primeiro, nem
coloco em discussão algum assunto público.
O que me traz é o duplo mal que abate o paço:
perdi um pai ilustre, basileu
na *polis* itacense e um genitor benigno;
um revés quicá mais grave, um mal maior
que tudo me destrói os bens, além do lar.
Os pretendentes querem minha mãe constrita,
[...]
Não há
um dia em que não deem o ar da graça em casa:
imolam bois, carneiros, cabras pingues, bebem
aos borbotões o vinho rútilo, festejam.
Carente de homem da estatura do meu pai
que a maldição afaste, os víveres esgotam.
Sem condição de realizá-lo, sem vigor
para barrá-los, resta-nos carpir as lágrimas.⁶⁵

⁶⁵ No texto grego:

ὃ γέρον, οὐχ ἐκὰς οὗτος ἀνὴρ, τάχα δ' εἴσει αὐτός,
ὃς λαὸν ἡγεῖρα· μάλιστα δέ μ' ἄλγος ἰκάνει.
οὔτε τιν' ἀγγελίην στρατοῦ ἐκλυὼν ἐρχομένοιο,
ἦν χ' ὑμῖν σάφα εἶπω, ὅτε πρότερός γε πυθοίμην,
οὔτε τι δῆμιον ἄλλο πιφαύσκομαι οὐδ' ἀγορεύω,
ἀλλ' ἐμὸν αὐτοῦ χρεῖος, ὃ μοι κακὰ ἔμπεσεν οἶκῳ
δοιά· τὸ μὲν πατέρ' ἐσθλὸν ἀπώλεσα, ὃς ποτ' ἐν ὑμῖν
τοῖσδεσσιν βασίλευε, πατήρ δ' ὥς ἥπιος ἦεν·
νῦν δ' αὖ καὶ πολὺ μείζον, ὃ δὴ τάχα οἶκον ἅπαντα
πάγχυ διαρραΐσει, βίον δ' ἀπὸ πάμπαν ὀλέσσει.
μητέρι μοι μνηστῆρες ἐπέχραον οὐκ ἐθελούσῃ,

(*Od.*, II, 41-61)

Diante do exposto e depois de um duro debate com alguns dos pretendentes, Telêmaco pede a colaboração dos demais cidadãos na resolução das tribulações que o afligem. O jovem deseja um barco tripulado e assim expõe para a coletividade de Ítaca seu plano de viajar em busca de notícias do pai desaparecido:

Rogo um baixel agílmo, vinte remeiros
executores de ida e volta em minha rota
até Pilo arenosa, até Esparta, atrás
de novas sobre o herói, ausente há duas décadas,
seja da boca de um mortal, seja de Zeus,
o vozerio que afama o nome de um humano.
Se o informe for de que meu pai retorna vivo,
suportarei, embora inquieto, um ano inteiro;
se o que deles ouvir for que o herói morreu,
tornado à gloriosa Ítaca, soergo
um cenotáfio e lhe consagro exéquias máximas,
inúmeras, e minha mãe cedo ao consorte.⁶⁶

(*Od.*, II, 214-25)

*τῶν ἀνδρῶν φίλοι νῆες, οἳ ἐνθάδε γ' εἰσὶν ἄριστοι,
οἳ πατρὸς μὲν ἐς οἶκον ἀπερρίγασιν νέεσθαι
Ἰκαρίου, ὃς κ' αὐτὸς ἐδνῶσαιτο θύγατρα,
δοίη δ' ᾧ κ' ἐθέλοι καὶ οἱ κεχαρισμένος ἔλθοι·
οἱ δ' εἰς ἡμέτερον πωλεύμενοι ἥματα πάντα,
βοῦς ἱερέοντες καὶ οἷς καὶ πόνας αἴγας
εἰλαπινάζουσιν πίνουσί τε αἶθοπα οἶνον
μαψιδίως· τὰ δὲ πολλὰ κατάνεται. οὐ γὰρ ἔπ' ἀνὴρ,
οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκεν, ἀρὴν ἀπὸ οἴκου ἀμῦναι.
ἡμεῖς δ' οὐ νῦν τι τοῖσι ἀμυνέμεν· ἢ καὶ ἔπειτα
λενγαλέοι τ' ἐσόμεσθα καὶ οὐ δεδαηκότες ἀλκὴν.*

⁶⁶ No texto grego:

*εἴμι γὰρ ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα
νόστον πευσόμενος πατρὸς δὴν οἰχομένοιο,
ἣν τίς μοι εἴπῃσι βροτῶν ἢ ὅσσαν ἀκούσω
ἐκ Διός, ἣ τε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισιν·
εἰ μὲν κεν πατρὸς βίοτον καὶ νόστον ἀκούσω,
ἢ τ' ἄν, τρυχόμενός περ, ἔτι τλαίην ἐνιαυτόν·
εἰ δέ κε τεθνηῶτος ἀκούσω μηδ' ἔτ' ἐόντος,
νοστήσας δὴ ἔπειτα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
σῆμά τέ οἱ χεύω καὶ ἐπὶ κτέρεια κτερεῖζω
πολλὰ μάλ', ὅσσα ἔοικε, καὶ ἀνέρι μητέρα δώσω.
ἢ τοι ὃ γ' ὥς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔζετο, τοῖσι δ' ἀνέστη
Μέντωρ, ὃς ῥ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἦεν ἐταῖρος*

Em sua fala, Telêmaco informa aos cidadãos itacenses que pretende reunir uma tripulação e viajar para Pilos e Esparta atrás de notícias de Odisseu. Acompanhamo-nos em sua jornada pelos dois reinos helênicos em busca do pai e também de sua própria identidade, porém, ao mesmo tempo, vemos essa movimentação pelos espaços da Hélade como uma maneira de entender a forma como o poeta concebe e representa seu próprio território e como isso ajuda a traçar os contornos de uma identidade helênica.

TELÊMACO EM PILOS: REMINISCÊNCIAS DA ARQUITETURA MICÊNICA

Após navegar durante uma noite com ventos favoráveis enviados pela deusa Atena, Telêmaco e sua tripulação chegam a Pilos.⁶⁷ Como discutido no capítulo anterior, o palácio micênico na região de Pilos desempenhava um papel fundamental na organização sócio-política na região da Messênia. Por certo, o autor (ou autores) do poema desconhecia os detalhes do funcionamento dos palácios micênicos, no entanto, sua existência, influência e impactos do seu desaparecimento certamente não foram esquecidos e perduraram na memória coletiva sendo repassada pelos aedos ao longo das gerações.

Ao chegar em Pilos, Telêmaco e sua tripulação se deparam com um ritual de sacrifício. Os cidadãos ocupam o espaço da praia para imolar touros em honra ao deus Poseidon.

Ao longo
do litoral, os pilos imolam touros
nigérrimos ao criniazul que abarca a terra.
Quinhentos homens ocupavam cada um

⁶⁷ Dawe (1993, p. 125) faz uma interessante discussão acerca das distâncias citadas por Homero. Os modernos *ferries* (balsas) demoram em média seis horas de Ítaca para Patras (no sudoeste da Grécia continental), fazendo uma parada na ilha de Cefalônia. Apesar de contar com os auspícios de Atena, a viagem parece ser plausível do ponto de vista geográfico.

dos nove bancos, nove touros por bancada.
 Ao deus, os pilos queimam coxas, comem vísceras,
 No instante em que aproaram: baixam velas, dobram-nas,
 à terra descem, fundeada a nau.⁶⁸
 (*Od.*, III, 4-11)

Os incêndios que devastaram os palácios micênicos no final da Idade do Bronze permitiram que os tablets de argila com sua escrita chegassem cozidos até nós. Burkert (1993, p. 103-4) assinala que em uma dessas tabuinhas encontradas nas escavações do palácio de Pilos há uma longa lista que enumera o envio de dádivas a uma série de santuários e deuses e, entre estes, há uma referência ao deus Poseidon. O autor destaca que muitos nomes de divindades encontradas nos tablets – tanto em Pilos como em Creta e em outros lugares – apresentam muita semelhança com os nomes da língua grega posterior, entre eles destacam-se Zeus, Hera e Poseidon. O autor também nos informa que por meio das tabuinhas é possível saber que Poseidon possuía um santuário em Pilos onde recebia dádivas regulares – que faz o autor suspeitar que o tesouro do reino se localizava naquele lugar. Dos tablets também se depreende que havia uma espécie de cerimônia particular chamada de “preparar da cama” – sobre a qual não temos muitas informações – em que é utilizado azeite para fazer libações.

Apesar de todas as transformações que ocorreram na passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro antiga, certamente houve continuidade de ocupação da população no espaço grego. A permanência dos nomes de algumas divindades

⁶⁸ No texto grego:

*οἱ δὲ Πύλον, Νηληϊὸς ἐνκτίμενον πτολίεθρον,
 ἱζον· τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον,
 ταύρους παμμέλανας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτῃ.
 ἐννέα δ' ἔδραι ἔσαν, πεντακόσιοι δ' ἐν ἑκάστῃ
 ἦατο καὶ προύχοντο ἑκάστοθι ἐννέα ταύρους.
 εὖθ' οἱ σπλάγχνα πάσαντο, θεῶ δ' ἐπὶ μηρί' ἔκαιον,
 οἱ δ' ἰθὺς κατάγοντο ἰδ' ἰστία νηὸς εἰσης
 στεῖλαν ἀείραντες, τὴν δ' ὄρμισαν, ἐκ δ' ἔβαν αὐτοί*

micênicas – mesmo que não sejam idênticas àsquelas de outrora – são testemunho da recordação, mesmo que vaga, de um antigo culto.

A grande cerimônia sacrificial ao deus Poseidon que abre o terceiro canto da *Odisseia* permite-nos perceber o valor do deus para esse reino.⁶⁹ Assim como destaca Burkert (1993, p. 127), o touro é o animal mais nobre para o sacrifício.⁷⁰ Nesse sentido, os habitantes de Pilos se destacam como fiéis tementes aos deuses, um povo que cumpre com suas obrigações diante das divindades. Em inúmeras passagens tanto da *Ilíada* quanto da *Odisseia*, Homero nos conta como os deuses se comprazem com os sacrifícios e se enfurecem quando eles não são realizados.⁷¹

Além de serem zelosos com suas obrigações para com os deuses, os habitantes de Pilos também são exímios cumpridores dos ritos de hospitalidade. Elementos característicos do gênero épico são evocados para caracterizar a grandiosidade do feito de Telêmaco, ao chegar na praia de Pilos, o jovem se depara com um cenário grandioso produzido pela natureza:

O sol nasceu, deixando o lago pluribelo,
no céu urânio plenibrônzeo, luz de eternos
e de mortais no solo rico em grãos. Em Pilo
chegaram, *polis* que Neleu fundou.⁷²

⁶⁹ O próprio rei Nestor é um descendente de Poseidon assim como podemos observar na genealogia que nos é apresentada no canto XI da *Odisseia*. O velho *basileus* é filho de Neleu, gerado por Tiro, filha de Salmoneu. A jovem casada teria sido fecundada pelo deus dos mares metamorfoseado de Epineu, rio divino (*Od.*, XI, 235-57).

⁷⁰ Também eram usados ovelhas, cabras, porcos, leitões e até mesmo aves e peixes. Sacrifícios de galos eram comuns para Dionísio, Core, Hermes e Asclépio.

⁷¹ Exemplo disso é a história contada por Nestor a Telêmaco para explicar a contenda entre Agamêmnon e Menelau no final da Guerra de Troia. O rei de Esparta quis reunir seus soldados e voltar imediatamente à sua terra natal enquanto o irmão desejava realizar os ritos de sacrifício à deusa Atena antes de partir da cidade derrotada. A punição para Menelau foi ficar vagando durante sete anos até conseguir voltar para Esparta (*Od.*, III, 141-312).

⁷² No texto grego:

*Ἡέλιος δ' ἀνόρουσε, λιπὼν περικαλλέα λίμνην,
οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον, Ἴν' ἀθανάτοισι φαεῖνοι
καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν ·*

(*Od.*, III, 1-4)

Um espetacular nascer do sol inunda a baía de Pilos no momento da chega de Telêmaco e sua tripulação e o jovem encontra um povo ordeiro e civilizado sacrificando aos deuses. Assim que desce à terra, os viajantes se dirigem a Nestor, que, ladeado por seus filhos, assa carnes nos espetos. Imediatamente os ritos de hospitalidade têm início:

Todos se empenham na acolhida de seus hóspedes,
com mão afável, indicando seus lugares.
Pisístrato, dileto filho de Nestor,
se apressa em sugerir-lhes que se assentem sobre
a courama ovelhum extensa no areal,
entre Nestor, seu pai, e o caro irmão Trasímede.
Nacos de vísceras lhes serve, enchendo a copa
dourada com o vinho [...] ⁷³
(*Od.*, III, 34-41)

Os rituais envolvendo a recepção do hóspede e a troca de presentes (dádiva e contradádiva) desempenham um papel de grande relevância na epopeia homérica. As dávidas (em geral bens materiais) são ofertadas ou trocadas para estabelecer ou confirmar a amizade entre membros de diferentes comunidades. Uma vez estabelecidas, essas relações são transmitidas por gerações (SEAFORD, 1994, p. 16-7).

Esse tipo de cena é bastante frequente na *Ilíada* e na *Odisseia* e faz parte do chamado “estilo formular”, uma das características da composição oral (REECE, 1993,

⁷³ No texto grego:

οἱ δὲ Πύλον, Νηληϊὸς ἐνκτίμενον πτολίεθρον

*οἱ δ' ὥς οὖν ξείνους ἴδον, ἄθροοι ἦλθον ἅπαντες,
χερσὶν τ' ἠσπάζοντο καὶ ἐδριάσθαι ἄνωγον.
πρῶτος Νεστορίδης Πεισίστρατος ἐγγύθεν ἐλθὼν
ἀμφοτέρων ἔλε χεῖρα καὶ ἴδρυσεν παρὰ δαιτὶ
κώεσιν ἐν μαλακοῖσιν ἐπὶ ψαμάθοις ἀλίησιν
πάρ τε κασιγνήτῳ Θρασυμήδεϊ καὶ πατέρι ᾧ.
δῶκε δ' ἄρα σπλάγχχνων μοίρας, ἐν δ' οἶνον ἔχευεν
χρυσείῳ δέπαϊ· δειδισκόμενος δὲ προσηύδα*

p. 1). Como aponta Xanthakos (2010, p. 167), as passagens retratando cenas de hospitalidade não tratam somente da recepção do estrangeiro, mas também da recepção do discurso do hóspede pelo anfitrião como parte constituinte desse tipo de cena-típica.⁷⁴ Além de receber o estrangeiro, oferecer abrigo, lugar de honra na casa, alimento e ajuda para a continuação da sua jornada, o hospedeiro também deseja escutar a história de seu hóspede, ao perguntar seu nome, sua origem e sob quais circunstâncias ele chegou até ali. Comparando com outras cenas similares dentro da *Odisseia*, nota-se que, de modo geral, o questionamento é feito após a refeição, a pergunta feita de forma tradicional, ao que não se espera uma resposta curta, mas sim uma narrativa de certa extensão.

Estamos cientes de que as cenas de recepção do hóspede são parte do estilo formular da poesia homérica, no entanto, acreditamos que a hospitalidade é um elemento definidor de identidade nos poemas. Lessa (2009, p. 77 e ss) assinala a importância desse tipo de relação nos poemas homéricos, sendo, inclusive, um dos traços fundamentais da *paideia* helênica.⁷⁵

Em *O Mundo de Ulisses* (1988), Finley já havia observado a importância do sistema de trocas na *Ilíada* e na *Odisseia*. Assim, como assinala Dougherty (2001, p. 44-5), não funciona apenas como meio de circulação de bens no mundo do *oikos* e dos reinos, mas é também uma forma de manutenção de *status* social e poder político. Uma

⁷⁴ O primeiro a estudar esse padrão foi Walter Arend, em 1933, que o chamou de “cenas-típicas”. Arend fez uma análise dessas cenas nos poemas homéricos, demonstrando suas similaridades e sequências repetitivas e as nomeou de acordo com as ações narradas em cada uma. Milman Parry também analisou esses padrões que se repetem em Homero e concluiu que seriam uma forma de composição típica da poesia oral (XANTHAKOS, 2010, p. 163).

⁷⁵ Em seu artigo, Lessa (2009) analisa as disputas atléticas na *Odisseia* e as considera elemento relevante na percepção das relações entre o “eu” e o “Outro”. A terra dos feácios é o local onde Odisseu é tratado conforme os ritos de hospitalidade vigentes na sociedade grega. Ao ser desafiado a participar das competições atléticas feácias, Odisseu demonstra, por meio de sua proeminência nos jogos, o quanto está de acordo com as práticas sociais helênicas.

dádiva – que pode ser em forma de bens materiais ou serviços – requer uma contradádiva, cimentando, assim, relações de longa duração.

Esse sistema é parte dominante do código de valores morais dessa sociedade e sua não observância gera espanto e mal-estar, assim como ocorre com Odisseu diante de Polifemo, o gigante selvagem que escarnece dos ritos de hospitalidade. Certamente esse era, para os gregos de Homero, um dado de civilidade que podia garantir tanto a segurança física do indivíduo quanto a integridade social da comunidade em questão, pois receber com hospitalidade qualquer estrangeiro seria garantia de receber a mesma gentileza em outra oportunidade (FREITAS, 2011, p. 11).

A ligação com a comunidade de procedência é muito importante nas cenas de hospitalidade. Em geral, após dar de comer e bem acomodar o hóspede, se faz a indagação do local de onde vem o estrangeiro. Assim como faz Nestor com o jovem Telêmaco recém-chegado:

Inquirir estrangeiros sobre quem são eles,
quando o festim os satisfez, não nos denigre.
Sois quem? De onde partiu a trajetória úmida?
O que vos traz? Negócio ou foi prazer das vagas,
piratas que erram pelo mar, a própria vida
em risco na aflição levada aos estrangeiros?⁷⁶
(*Od.*, III, 69-74)

⁷⁶ No texto grego:

*vñn dñ kállion ésti metallḗsai kai érésθai
xeínous, oí tίνες είσιν, έπει τάρπησαν έδωδῆς.
ὦ ξεῖνοι, τίνες έστέ; πόθεν πλειῖθ' ύγρὰ κέλευθα;
ἥ τι κατά πρῆξιν ἥ μασιδίως ἀλάλησθε
οἷά τε ληιστῆρες ύπειρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται
ψυχὰς παρθέμενοι κακὸν ἀλλοδαποῖσι πέροντες;*

Ao ouvir a resposta de Telêmaco e saber de seu plano de buscar notícias do pai, Nestor sabe que está diante do filho de seu companheiro na guerra de Troia, Odisseu. O ancião então convida o jovem para adentrar o espaço de sua casa. A partir daí Homero nos fornece uma descrição da opulência em que vive o rei de Pilos em seu palácio.

Chegados ao magnífico solar real,
nas sedias e nos tronos perfilados, sentam-se.
Manda que ao hóspede preparem na cratera
vinho dulcíssimo, dez anos maturado.⁷⁷
(*Od.*, III, 388-91)

O cavaleiro exímio o fez dormir ali,
a ele, ao caro filho de Odisseu, num leito
relavrado a cinzel, sob o rumor do pórtico,
junto a Pisístrato, chefe de heróis pugnaz,
filho que, entre os demais, jovial, restava em casa.
Entrou pela penumbra do solar altíssimo,
onde a rainha lhe prepara o leito e a enxerga.
Desponta matutina a dedirrósea Aurora,
e Nestor, ás do hipismo, abandonou o quarto
para sentar-se em branquipedras bem polidas,
cegantes da resina que as untava, diante
de portas elevadas, onde anteriormente
Neleu sentou-se, conselheiro quase deus,
antes de a Moira conduzi-lo sob o Hades.
Nestor, baluarte aqueu, empunha cetro e ocupa
a pedra agora. A prole o cerca logo e eis,
deixando o tálamo, Equéfrone, Areto,
tal qual um deus, Trasímede, além de Estrátio,

⁷⁷ No texto grego:

*ἀλλ' ὅτε δώμαθ' ἵκοντο ἀγακλυτὰ τοῖο ἄνακτος,
ἐξεΐης ἔζοντο κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε·
τοῖς δ' ὁ γέρων ἐλθοῦσιν ἀνὰ κρητῆρα κέρασσεν
οἶνου ἡδυπότοιο, τὸν ἐνδεκάτῳ ἐνιαυτῷ
ᾧζεν ταμίη καὶ ἀπὸ κρήδεμνον ἔλυσε*

Perseu. Apareceu em sexto, então, Pisístrato,
e, ao flanco deste herói, Telêmaco foi posto.⁷⁸
(*Od.*, III, 397-416)

A análise arqueológica das ruínas escavadas do palácio micênico de Pilos – discutida no capítulo anterior – aponta para a sofisticação que Homero descreve nos versos acima. Telêmaco é convidado para adentrar o espaço do palácio, lhe é servido um vinho envelhecido, o quarto do filho mais novo Pisístrato lhe é concedido. Interessante notar que, nas escavações do palácio realizadas por Carl Blegen no início do século XX, foram encontrados vestígios do que poderia ter sido um armazém de vinho e também pequenas pedras de calcário que podem ter alguma relação com as pedras brancas e bem polidas usadas como assento por Nestor, seus filhos e Telêmaco. Esse conjunto de coincidências fez com que Luce (1974b, p. 106) acreditasse que Homero possuía certa consciência da importância do palácio de Pilos no mundo micênico. É bastante provável que o autor da *Odisseia* desconhecesse a exata localização e detalhes do funcionamento do palácio micênico, mas algo sobre a

⁷⁸ No texto grego:

τὸν δ' αὐτοῦ κοίμησε Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ,
Τηλέμαχον, φίλον υἱὸν Ὀδυσσεύος θεῖοιο,
τρητοῖς ἐν λεχέεσσιν ὑπ' αἰθούσῃ ἐριδούπῳ,
παρ' δ' ἄρ' ἐμμελίην Πεισίστρατον, ὄρχαμον ἀνδρῶν,
ὃς οἱ ἔτ' ἡίθεος παίδων ἦν ἐν μεγάροισιν·
αὐτὸς δ' αὖτε καθεῦδε मुखῶ δόμου ὑψηλοῖο,
τῷ δ' ἄλοχος δέσποινα λέχος πόρσυνε καὶ εὐνήν.
ἦμος δ' ἡριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
ἄρνυτ' ἄρ' ἐξ εὐνῇφι Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ,
ἐκ δ' ἐλθὼν κατ' ἄρ' ἔζετ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισιν,
οἳ οἱ ἔσαν προπάροιθε θυράων ὑψηλῶν,
λευκοί, ἀποστίλβοντες ἀλείφατος· οἷς ἔπι μὲν πρὶν
Νηλεὺς ἴζεσκεν, θεόφιν μῆστωρ ἀτάλαντος·
ἀλλ' ὁ μὲν ἤδη κηρὶ δαμῆϊς Αἰδόσδε βεβήκει,
Νέστωρ αὖ τὸτ' ἐφίζε Γερήνιος, οὗρος Ἀχαιῶν,
σκῆπτρον ἔχων. περὶ δ' υἷες ἀολλέες ἡγερέθοντο
ἐκ θαλάμων ἐλθόντες, Ἐχέφρων τε Στρατίος τε
Περσεύς τ' Ἀρητός τε καὶ ἀντίθεος Θρασυμήδης.
τοῖσι δ' ἔπειθ' ἔκτος Πεισίστρατος ἦλυθεν ἥρως,
παρ' δ' ἄρα Τηλέμαχον θεοείκελον εἶσαν ἄγοντες.

influência que exercia sobre a região do Peloponeso certamente chegou aos ouvidos do aedo. O recurso à Arqueologia nesta pesquisa não se restringe à necessidade quase que positivista de comprovar o que está escrito nos poemas, mas sim perceber as interações entre os dados provenientes da cultura material e a organização da sociedade em estudo.

Após bem recepcionar Telêmaco, Nestor mostra-se interessado em ajudar o jovem em sua busca por notícias do pai. O rei fala dos muitos que caíram em Troia e daqueles que conseguiram retornar para suas casas, no entanto, não tem ideia de onde Odisseu possa estar. Diante disso, aconselha-o a seguir viagem para Esparta, onde Menelau, irmão de Agamêmnon, pode ter mais informações sobre o paradeiro do herói itáceo.

Reúne os nautas, lança a nave ao mar! Por terra
talvez prefiras ir: cedo corcéis e carro,
meus filhos poderão te conduzir até
Esparta, onde governa Menelau, o louro.⁷⁹
(*Od.*, III, 323-6)

Uma jornada por terra tem início. Telêmaco, que até então nunca havia saído de seu *oikos*, passa a desbravar o Peloponeso.

TELÊMACO EM ESPARTA: O (RE)CONHECIMENTO DE SI MESMO

Ao chegar em Esparta, no reino de Menelau, Telêmaco encontra o mesmo tipo de recepção que teve em Pilos. No momento em que o jovem e Pisístrato – filho de

⁷⁹ No texto grego:

ἀλλ' ἴθι νῦν σὸν νηὶ τε σῇ καὶ σοῖς ἐτάροισιν·
εἰ δ' ἐθέλεις πεζός, πάρα τοι δίφρος τε καὶ ἵπποι,
πὰρ δὲ τοι νῆες ἐμοί, οἳ τοι πομπῆες ἔσσονται
ἐς Λακεδαίμονα δῖαν, ὅθι ζανθὸς Μενέλαος.

Nestor e seu companheiro de viagem – adentram o palácio real está ocorrendo uma dupla festa de casamento.⁸⁰ Hermíone, única filha que Menelau teve com Helena, fora prometida pelo rei ao filho do herói Aquiles, Neoptólemo, no campo de batalha em Troia. Uma carruagem a levaria para a terra de seu esposo, a Fítia.

Ei-los que chegam nos convals espartanos
no paço do glorioso Menelau. Encontram-no
comemorando núpcias duplas num festim,
de um filho, de uma filha que se unia ao filho
dos pés-velozes destruidor de filas bélicas,
consorte prometida desde a agrura troica.
Os numes se empenhavam no esponsal magnífico.
Carruagens e corcéis envia com a noiva
à cidadela mirmidônia de Neoptólemo.⁸¹
(*Od.*, IV, 1-9)

Megapente, filho de Menelau com uma de suas servas, se casa com a filha de Alektor. Uma grande festa é celebrada no palácio com banquete, apresentação de aedo e dançarinos (*Od.*, IV, 15-9). Mesmo festejando o casamento de seus filhos, Menelau não se abstém de observar rigorosamente os rituais de hospitalidade. Há nesse momento da narrativa repetição da mesma fórmula de recepção do hóspede descrita no palácio de

⁸⁰ Finley (2013, p. 266) já havia chamado a atenção para o fato de o casamento ser, na *Ilíada* e na *Odisseia*, um importante fator de ligação entre as elites regionais. Os enlaces são, na maioria das vezes, realizados entre estrangeiros, ou seja, entre um homem de uma comunidade e uma mulher de outra. Isso explica-se pois o casamento era um instrumento fundamental para estabelecer laços de poder entre chefes e reis.

⁸¹ No texto grego:

*οἱ δ' ἴζον κοίλην Λακεδαιμόνα κητώεσσιν,
πρὸς δ' ἄρα δώματ' ἔλων Μενελάου κυδαλίμοιο.
τὸν δ' εὖρον δαινύντα γάμον πολλοῖσιν ἔτησιν
υἱὸς ἡδὲ θυγατρὸς ἀμύμονος ᾧ ἐνὶ οἴκῳ.
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος ῥηξήνορος υἱεὶ πέμπεν·
ἐν Τροίῃ γὰρ πρῶτον ὑπέσχετο καὶ κατένευσε
δωσέμεναι, τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον.
τὴν ἄρ' ὃ γ' ἐνθ' ἵπποισι καὶ ἄρμασι πέμπτε νέεσθαι
Μυρμιδόνων προτὶ ἄστρ' περικλυτόν, οἷσιν ἄνασσεν.*

Nestor. Servas banham o jovem, untam seu corpo com óleos, o vestem com um manto e uma túnica. É convidado a se sentar ao lado do rei e uma serva despeja água em uma jarra lavando as mãos dos convivas. Iguarias são servidas e ao hóspede é oferecida a parte mais saborosa da carne, todos comem e bebem e só depois que estão saciados é que se questiona a origem e as intenções do visitante (*Od.*, IV, 47-70).

Ao adentrar a casa de Menelau, Telêmaco e Pisístrato se impressionam com a grandiosidade do ambiente:

[...] Grande o estupor da dupla
ao ver o lar do basileu, prole de Zeus!
Luar ao sol, o brilho que o solar altíssimo
do soberano Menelau irradiava.⁸²
(*Od.*, IV, 43-6)

O esplendor do palácio faz com que Telêmaco o compare com a morada do próprio Zeus:

“Repara, Nestoride, a quem eu prezo tanto,
o fulgor desse bronze no palácio de ecos,
e do ouro e do âmbar jalne e do marfim, da prata.
O interior do solar de Zeus será assim:
tanta riqueza faz-me presa do estupor!”⁸³
(*Od.*, IV, 71-5)

⁸² No texto grego:

*αὐτοὺς δ' εἰσῆγον θεῖον δόμον. οἱ δὲ ἰδόντες
θαύμαζον κατὰ δῶμα διοτρεφέος βασιλῆος·
ὥς τε γὰρ ἡελίου αἴγλη πέλεν ἢ σελήνης
δῶμα καθ' ὑπερφῆς Μενελάου κυδαλίμοιο.*

⁸³ No texto grego:

*φράζω, Νεστορίδη, τῷ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ,
χαλκοῦ τε στεροπὴν καὶ δώματα ἠχήμεντα
χρυσοῦ τ' ἡλέκτρον τε καὶ ἀργύρου ἢ δ' ἐλέφαντος.
Ζηνός που τοιήδε γ' Ὀλυμπίου ἔνδοθεν ἀλλή,
ὅσσα τάδ' ἄσπετα πολλά· σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα.*

Luce (1974, p. 115) chama a atenção para o fato de que, apesar dos relatos da suntuosidade da morada de Menelau, nenhum palácio micênico foi escavado na região da Messênia, onde hoje situa-se a cidade de Esparta. Interessante notar que nem mesmo o rei atreide é uma figura de grande proeminência na história posterior da região. Como observa Malkin (2003, p. 46), Menelau não é descrito como fundador da cidade de Esparta, não está vinculado à genealogia das grandes famílias nem é associado à fundação de nenhuma *apoikia* espartana.

Todavia, nos poemas é uma figura de grande destaque. No que se refere à circulação pelo espaço, o retorno da guerra de Troia de Menelau e sua esposa Helena pode ser, em certa medida, comparado ao *nostos* de Odisseu. Suas aventuras são bem semelhantes, no entanto, a de Menelau é bem resumida pelo poeta. Entre os versos 348 e 588 do canto IV da *Odisseia* ficamos sabendo que, ao sair de Troia, os ventos levam a frota de Menelau para Creta e de lá, para o Egito, de onde trouxe muitos tesouros. Em seguida navega até a ilha de Faros, onde, por vinte dias, sua esquadra se detém devido à falta de ventos. Já exauridos e sem provisões, Menelau recebe a ajuda da ninfa do mar Eidóteia, assim como a deusa do mar Leucótea ajudara Odisseu quando estava perdido no mar (*Od.*, V, 333). Menelau se disfarça com a pele de uma foca para conseguir capturar o velho do mar, adivinho que, segundo Eidóteia, poderia lhe dizer como retornar para casa. O disfarce é semelhante ao artil de Odisseu que se agarra à barriga de uma ovelha para fugir do ciclope. E, assim como Odisseu vai em busca do adivinho Tirésias no mundo subterrâneo, Menelau também encontra um poderoso profeta, Proteu, o velho do mar. Por meio dele, o rei espartano soube a respeito do terrível fim de seu irmão, assassinado por Egisto, o destino do guerreiro grego Ajax, que morrera afogado, e é informado sobre o paradeiro de Odisseu, preso na ilha de Calipso contra sua

vontade.⁸⁴ Proteu ainda vaticina acerca do futuro de Menelau: após a morte do herói, está reservado um lugar nos Elísios, um lugar onde não há nevasca, nem frio nem chuva, onde ventos reanimam o ânimo dos homens. Esse destino glorioso o aguarda pois ele é genro de Zeus, pai de Helena (*Od.*, IV, 571).

Seguindo as diretrizes de Proteu, Menelau consegue chegar em casa em segurança e passa a viver uma vida de plenitude e tranquilidade ao lado de seus filhos e sua esposa, Helena. Em Esparta, o jovem Telêmaco novamente encontra um ambiente de concórdia e harmonia, representado pela boa relação de Menelau e Helena e pelos festejos das núpcias de seus filhos. Possivelmente, o intento de Homero é marcar o contraste com a situação que o jovem enfrenta em sua própria casa. Assim como argumenta Clarke (1963, p. 134), em Esparta há prosperidade, segurança e intimidade familiar que Telêmaco nunca havia vivenciado antes em sua própria casa desde a partida de Odisseu. Para o autor (CLARKE, 1967, p. 37-41), há uma evidente comparação entre a felicidade e a harmonia familiar em Esparta – representada pelas bodas duplas dos filhos de Menelau – e a situação conflituosa em que se encontra a casa de Odisseu em Ítaca por causa do problema com os pretendentes.

A despeito dos contrastes, queremos marcar aqui os laços de ligação formados entre os espaços percorridos por Telêmaco em sua viagem pela Hélade e o que faz desses lugares uma isotopia. Assim como assinala Lefebvre (1999, p. 172), o termo provém da Linguística e encontra-se, *a priori*, ligado a uma leitura do espaço – e do tempo inscrito nesse espaço. Pensado desse modo, o espaço pode ser lido de várias maneiras, a descrição das isotopias – e seus correlatos, as heterotopias – desenvolve-se

⁸⁴ Agamemnon, irmão de Menelau, fora assassinado por Egisto, amante de sua esposa, Clitemnestra, assim que chega a Micenas, após anos lutando em Troia. Egisto assume o trono e governa Micenas por sete anos até que é finalmente assassinado por Orestes, filho de Agamemnon, vingador da morte do pai (HOM., *Od.*, III, 71-5). Menelau não sabia o que tinha acontecido com o irmão até o encontro com o adivinho Proteu.

junto com a análise da situação dos sujeitos e sua relação com os objetos que povoam o espaço. Isso quer dizer que não se deve pensar o espaço apenas como um dado físico, mas perceber que sua organização e sentido são produto da experiência social (SOJA, 1993, p. 101).

Sob esse ponto de vista, é possível ver a viagem de Telêmaco como um produto das interações sociais entre os gregos pelo território em que viviam, pois acreditamos que seu périplo permite-nos ver as formas de apropriação do espaço na Grécia antiga, uma vez que a representação do espaço por determinada sociedade nunca é totalmente ingênua e isenta de sentidos e significados. Nas palavras de Lefebvre (1976, p. 31), o espaço está permeado por ideologia e política. Se o espaço tem uma aparência de neutro e indiferente é precisamente por ter sido o foco de processos passados cujos vestígios nem sempre são evidentes na paisagem. O espaço é moldado a partir de elementos históricos e naturais, mas também repleto de ideologias.

O espaço que Telêmaco percorre é o dos homens “comedores de pão”, para usar a expressão usada de forma frequente por Homero.⁸⁵ Mundo dos homens que plantam e produzem seu próprio alimento, que honram os deuses por meio de sacrifícios, que conhecem as leis da sociedade e as regras de hospitalidade, que praticam a sociabilidade por meio de banquetes e festas.⁸⁶ Esse é o mundo de Ítaca, de Pilos e de Esparta. Um

⁸⁵ É importante destacar, assim como o faz Vidal Naquet (2002, p. 34), que a cultura do trigo é um critério absoluto. Se considerarmos outras plantas que fazem parte da dieta mediterrânea, como a vinha e a oliveira, perceberemos que elas estão presentes no mundo selvagem – como na ilha dos ciclopes –, mas não o trigo. Este parece ser exclusividade dos homens “civilizados”.

⁸⁶ As relações de sociabilidade são elemento marcante nos espaços isotópicos descritos na *Odisseia*. Enquanto que em Ítaca, Esparta e Pilos vemos banquetes, festas, sacrifícios em comunidade sendo realizados, as demais personagens que Odisseu encontra em sua viagem vivem, na maior parte do tempo, isolados de qualquer tipo de contato. A ninfa Calipso vive sozinha em sua gruta na ilha de Ogígia, apartada dos outros deuses. Circe, a feiticeira, vive só e transforma em animais todo aquele viajante incauto que confia na sua hospitalidade. Éolo, o deus dos ventos, não vive completamente só, mas sim isolado em sua ilha rodeado de filhos e filhas que praticam incesto. Os ciclopes vivem sozinhos em suas cavernas cada um seguindo suas próprias leis. Somente os lestrigões e feácios formam uma sociedade com normas bem estabelecidas, no entanto, ambos não conhecem a agricultura – um importante pré-requisito de civilidade para Homero – com o agravante de os primeiros serem canibais (HARTOG, 2004, p. 36).

espaço ordenado. Assim, como assinala Hartog (2004, p. 34), uma vez controlado, esse espaço é socializado. O homem não se encontra aqui isolado, mas inscreve-se numa complexa genealogia: é membro de um *oikos* que é ao mesmo tempo residência e sistema familiar e também pertence a uma comunidade. Esse é um espaço bem delimitado que, segundo nossa argumentação, define identidades, ajudando, assim, na definição da visão que os gregos tinham de si mesmos.

Por certo, estamos cientes de que as identidades nunca são homogêneas e generalizantes. De fato, esse é um perigo que acomete pesquisas deste tipo, por vezes, é tentador pensar em uma visão de mundo – ou de si mesmo – que prevalecesse para a sociedade em geral. No entanto, ao analisar a *Odisseia*, buscamos ver de que forma o espaço pode ser um elemento definidor de identidades a partir de uma visão específica: a do produtor do poema (os aedos) e dos seus receptores (nobreza).

ODISSEU E OS FEÁCIOS: A CIDADE UTÓPICA DE HOMERO

Após narrar as aventuras de Telêmaco pelo espaço da Hélade, nos cantos subsequentes o foco da narrativa volta-se para Odisseu.⁸⁷ O canto V mostra a estadia do herói na ilha de Ogígia, junto a Calipso. Essa deusa havia se apaixonado pelo herói e o mantivera preso durante longos sete anos. O rei de Ítaca fora acolhido após um naufrágio que havia dizimado todos os seus companheiros.⁸⁸

Apesar de encontrar-se em um lugar idílico e ser amado por uma deusa, Odisseu permanece triste e nostálgico. O herói sonha com o retorno para casa o quanto antes.

⁸⁷ O desfecho da viagem de Telêmaco só é conhecido no canto XIII.

⁸⁸ É importante fazer algumas considerações sobre a estrutura narrativa da *Odisseia*. A epopeia possui uma trama linear que pode ser basicamente resumida em: busca de Telêmaco pelo pai, chegada de Odisseu em casa, conspiração, assassinato dos pretendentes. No entanto, está permeada por *flashbacks* e histórias paralelas que se desenvolvem. No caso do canto V, logo após a chamada *Telemaquia*, Odisseu já se encontra em sua última parada antes de chegar à terra dos feácios e de lá ser escoltado para Ítaca.

Calipso se compadece do herói e o auxilia a construir uma jangada para voltar para casa – mas somente após a visita que recebera do deus mensageiro Hermes informando-na sobre o desejo dos olímpianos que Odisseu fosse libertado.⁸⁹ A deusa não deseja se revoltar contra o desejo dos deuses do Olimpo, no entanto, acata as ordens sobre protestos.

[...] sentis rancor, ó deuses,
 porque me deito com um homem mortal.
 Mas fui eu que o salvei, quando ele aqui chegou sozinho,
 montado numa quilha, pois Zeus estilhaçara a nau
 com um relâmpago candente no meio do mar cor de vinho.
 Tinham perecido todos os outros valentes companheiros;
 mas ele foi para aqui trazido pelas ondas e pelo vento.
 Amei e alimentei Ulisses: prometi-lhe que o faria imortal
 e que ele viveria todos os dias isentos de velhice.
 Mas não é possível outro deus ultrapassar ou frustrar
 o pensamento de Zeus, detentor da égide.
 Que Ulisses parta – se é isso que Zeus quer e exige –
 pelo mar nunca cultivado.⁹⁰
 (*Od.*, V, 128-40)

⁸⁹ No primeiro canto da *Odisseia*, vemos os deuses reunidos deliberando sobre o destino de Odisseu. Eles decidem que mandariam Hermes para Ogígia a fim de convencer a deusa a libertar o herói.

⁹⁰ No texto grego:

Ζεύς, ὃς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.
 ὥς δ' αὖ νῦν μοι ἄγασθε, θεοί, βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι.
 τὸν μὲν ἐγὼν ἐσάωσα περὶ τρόπιος βεβαῶτα
 οἶον, ἐπεὶ οἱ νῆα θοὴν ἀργῆτι κεραυνῷ
 Ζεὺς ἔλσας ἐκέασσε μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.
 ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἐταῖροι,
 τὸν δ' ἄρα δεῦρ' ἀνεμός τε φέρων καὶ κύμα πέλασσε.
 τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον, ἡδὲ ἔφασκον
 θήσιν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα.
 ἀλλ' ἐπεὶ οὗ πῶς ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο
 οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἀλιῶσαι,
 ἐρρέτω, εἴ μιν κείνος ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει,
 πόντον ἐπ' ἀτρύγετον· πέμψω δέ μιν οὔ πη ἐγὼ γε

Vemos na passagem a preocupação da deusa em não contrariar as ordens dos deuses, em especial de Zeus. Logo em seguida ela procura o herói para informá-lo de sua decisão e o encontra em prantos na praia, cheio de tristezas e lamentos, sonhando com o dia de retornar à terra natal e rever sua esposa e filho. A deusa então o orienta a construir uma jangada, lhe fornece provisões e garante que mandará um vento favorável para que chegue ileso a Ítaca.

Após dezessete dias navegando guiado pelas estrelas, na manhã do décimo oitavo dia vislumbra as montanhas da Esquéria, a terra dos feácios. Porém, Poseidon, seu algoz, estava retornando da Etiópia e avistou o herói navegando sobre o mar (*Od.*, V, 278-85). Irritado ao perceber que as divindades haviam tramado a favor de Odisseu durante sua ausência, o deus do mar envia uma terrível tempestade que quase acaba com o herói não fosse a ajuda da deidade marinha Leucoteia. Se compadecendo do herói náufrago, fornece a ele um véu capaz de fazê-lo flutuar no mar e chegar ileso à praia da Esquéria (*Od.*, V, 346-493).

Uma vez que nosso interesse nesta pesquisa é analisar a representação do espaço que emerge da *Odisseia*, convém se ater à interpretação do simbolismo em torno da estada de Odisseu na ilha de Calipso. Powell (2004, p. 123) faz uma análise sobre esse período em que o herói passara na Ogígia (sete anos, tempo considerável, uma vez que sua jornada de volta para casa dura dez anos).

Em um nível mitológico, a *Odisseia* é a história de um homem que retorna da morte. Mitologicamente, a água é o elemento original na qual o mundo emerge antes de qualquer coisa existir. Poseidon é o deus da água e Odisseu é seu inimigo. Simbolicamente, Odisseu na ilha de Calipso (palavra que significa ocultadora) está na ilha da morte. A morte é a grande ocultadora, a palavra Hades significa invisível. Calipso quer tirar Odisseu de sua família e sua casa. A vida

eterna que ela oferece a ele é uma morte eterna para um homem que ama aventuras e sua casa [tradução minha].

Assim como informa Assunção (2011, p. 168), *Kalypsô* em grego pode ser traduzido como “a que esconde”, “a ocultadora” (a partir do verbo *kalýptein*, “esconder”). A imortalidade oferecida pela deusa representaria para Odisseu a impossibilidade de sua glória como o herói do retorno (*nostos*). Aceitando a oferta de Calipso, o herói estaria privado não só da volta a Ítaca e a difícil retomada do seu lugar (de marido, pai e senhor do palácio) junto aos seus, mas também de todas as aventuras fantásticas (e pós-troianas) da viagem de retorno até a chegada à ilha de Calipso, tais como relatadas à corte do rei Alcínoo na Feácia (e resumidas depois para Penélope). Ou seja, uma vez preso na ilha e compartilhando a imortalidade com a deusa, Odisseu não poderia voltar e narrar sua história, sendo privado então da *kleos* (glória) por seus grandes feitos.

Segundo Vernant (2011, p. 144), permanecer na Ogígia e esquecer Ítaca representa para o herói cortar os laços que o ligam com a sua própria existência e com os seus entes queridos. Assim como vimos ao analisar a jornada de Telêmaco, este sai em busca de notícias do pai, deseja descobrir se está morto para, assim, cumprir os devidos ritos fúnebres. Estar apartado da memória dos homens é a pior morte que um herói homérico pode imaginar.⁹¹

De acordo com a análise simbólica de Powell (2004, p. 124), Odisseu estava morto na ilha de Calipso e retorna à vida na terra dos feácios. Nu, desprovido de bens mundanos, fraco e precisando de ajuda, ele emerge do elemento primordial – a água –

⁹¹ Cf. O artigo seminal de Jean Pierre Vernant (1979), no qual trabalha os ideais de morte segundo a moral heroica homérica.

como um bebê que acaba de nascer. Odisseu “renasce” como um jovem (é assim que aparece diante de Nausícaa ao ser transformado por Atena).

Por certo, a chegada à terra dos feácios representa um momento fundamental na trama e merece uma análise mais detalhada. É nesse lugar que Odisseu recebe a ajuda da princesa Nausícaa, do rei Alcínoo e da rainha Arete. Com o auxílio desse povo, Odisseu consegue enfim retornar à sua terra natal e retoma seu lugar de direito em Ítaca. Todavia, além da importância desse espaço para o desenvolvimento da trama, acreditamos que a forma como o poeta representa a Esquéria também nos auxilia em nosso intuito de perceber as relações do espaço com a formação de uma identidade helênica a partir do entendimento dessa sociedade como uma utopia.

A utopia como gênero literário tem suas origens na obra do inglês Thomas More, *De optimo Reipublicae deque nova insula Utopia* (Sobre o melhor estado e a nova ilha Utopia), publicada em 1516. Embora o termo tenha origem grega (o *ou-topos*, o “não lugar”), nunca foi usado pelos gregos antigos, que muito provavelmente desconheciam esse conceito.⁹² O neologismo criado por More foi usado para se referir a uma ilha no Oceano Atlântico chamada Utopia. Nesse lugar remoto, imaginou uma sociedade caracterizada por um sistema sócio-político perfeito, com igualdade, tolerância, justiça e sem miséria, muito diferente da Inglaterra em que vivia. Apesar disso, a Utopia de More não é apenas fruto de um delírio de autor, tem uma base real, nasceu da necessidade de criticar a sociedade em que vivia. Daí a íntima relação dos espaços utópicos com a História. Nesse sentido, segundo argumenta Witeze Junior (2012, p. 2), o texto literário, um produto do imaginário social, pode, eventualmente,

⁹² Lauriola (2009, p. 93) chama a atenção para o fato de o termo em si mesmo não existir no vocabulário grego antigo. A ausência de uma palavra é um forte indício da ausência do conceito que a palavra incorpora. Maffey (2004, p. 1285) chama a atenção para a construção do termo a partir do uso da partícula grega de negação *ou* contraída ao invés da partícula *α* mais utilizada pelos gregos antigos.

promover uma alteração da própria história, uma vez que pode levar as pessoas a agirem e transformarem o mundo em que vivem.

Pensando desse modo, o termo também possui uma acepção política e histórica. Serve para designar propostas de soluções racionais para os complexos problemas da convivência humana. Desde a publicação da obra de Thomas More, é chamada de utopia toda descrição de uma sociedade supostamente perfeita em todos os sentidos e que não se pode localizar em lugar algum, pois literalmente quer dizer “o que está em nenhum lugar”. Assim, como afirma Lefebvre (1999, p. 43), o utópico é o “não lugar” mas não necessariamente quer dizer que seja um lugar imaginário abstrato. É o espaço paradoxal onde o paradoxo se converte no avesso do cotidiano. Ao analisarmos a terra dos feácios acreditamos que, mais que apenas um espaço imaginário, é também uma forma de representar um projeto de sociedade perfeita, harmônica e exemplo de modo de vida a ser seguido.

Mesmo se tratando de um conceito moderno, não quer dizer que o pensamento e os temas utópicos não podem ser identificados na literatura e na cultura grega antiga. A utopia moderna, com suas implicações políticas, inicialmente teorizadas por More, pode ser reconhecida na antiga tradição grega de procurar pelas chamadas *aristai politeiai* (as melhores constituições), cujo primeiro modelo é a *Res Publica* de Platão (LAURIOLA, 2009, p. 93). Antes disso, já se pode vislumbrar em Homero o pensamento utópico. Segundo Giesecke (2007b, p. 205), a cidade dos feácios, caso que tomaremos para análise, seria a primeira utopia da Literatura europeia. Para a autora (2007a, p. 198), Thomas More teria Odisseu em mente quando criou seu personagem principal, Hítlodeu.

Certamente, a *Odisseia* não é toda ela uma utopia, nem Homero é um utopista. No entanto, acreditamos que o texto homérico contém elementos utópicos. Nossa

argumentação visa a assinalar não somente as características desse gênero literário na *Odisseia*, mas também a relação entre a descrição de uma sociedade utópica e a definição das identidades.

Acreditamos que a terra dos feácios, tal qual representados por Homero, é o melhor exemplo de utopia na *Odisseia*. Mesmo não apresentando todas as características do gênero, é a que representa com mais fidelidade os elementos que queremos demonstrar nesta argumentação.⁹³ Homero descreve os feácios com características bem semelhantes aos “homens comedores de pão”, que Odisseu sempre procura quando chega em uma terra desconhecida. A organização social dos feácios se assemelha em muito à dos gregos que vivem na Hélade: possuem instituições políticas semelhantes, cultuam e respeitam os mesmos deuses, há uma estrutura urbanística bem

⁹³ Raymond Trousson (1992) elaborou um esquema de análise baseado na obra de Thomas More, mas que serve para definir as características gerais das utopias: A) o *insularismo*, que é a característica exterior mais evidente e mais comum da utopia, ou seja, a condição geográfica. Tal insularismo não é apenas uma ficção geográfica: corresponde à exigência de preservar a comunidade da corrupção externa e de apresentar um mundo fechado, um microcosmo no qual existem leis específicas que escapam ao campo magnético do real. O insularismo utópico é antes uma atitude mental da qual a ilha clássica é apenas a representação. B) A *autarquia* ou a independência econômica quase absoluta. O utopista professa o desprezo pelo ouro e pela prata. Teme o sistema monetário que gera desigualdade e injustiça. Prefere uma economia fechada, que permita excluir o dinheiro mediante o uso direto da terra. C) A *estrutura geométrica*, sinal evidente do controle perfeito e total. O funcionamento interno do sistema utópico deve ser perfeito como o do relógio. A vida associada deve estar o menos possível submetido à fantasia e à exceção. D) A *defesa da legislação e das instituições*. O utopista considera que as leis justas tornam o povo bom, que as instituições formam os costumes; considera ainda a lei um decreto nascido da sabedoria e da razão, quase sempre obra de um personagem mítico, o Legislador. O utopista é um integrista que ignora dissensos, oposições, dissidências, reivindicações; por isso na utopia não existem minorias ativas nem partidos políticos. O cidadão é concebido como parte de um todo, de um conjunto do qual é apenas uma partícula. A sua vontade se confunde instintivamente com a do Estado, reconhecida *a priori* como justa. E) O *dirigismo absoluto*, que é a negação necessária de todo individualismo. O utopismo pressupõe o intervencionismo radical, sendo o indivíduo sempre subordinado às exigências de ordem e de equilíbrio total. F) O *coletivismo*, justificado pela ausência de propriedade. É mais uma dimensão ética do que econômica (pois garante a igualdade). Elimina-se dessa forma uma fonte de conflitos (inveja, ciúme, pobreza). Porém isso implica limites à liberdade: daí deriva o aspecto ascético da moral utópica. A igualdade pressupõe a exaltação do trabalho e o horror ao parasitismo social. G) A *onipotência da Pedagogia*, que é o método fundamental de ação sobre o ser humano. É confiada ao Estado e tem por finalidade a introjeção da ordem e da regra (para suprimir a dissidência e a contestação). Busca fundamentalmente tornar a estrutura mental conforme à estrutura social. H) O *problema religioso*, que parece ser o único a fugir do dirigismo. A religião é muitas vezes reduzida a uma profissão de fé mínima: a fé dirige-se a um Deus criador revelado pelo espetáculo da natureza. Há a crença na imortalidade da alma, mas sem aprofundamentos de ordem teológica; o culto é desinteressado, e há a ausência de uma Igreja institucionalizada. A tolerância é absoluta, desde que não provoquem desordens. No limite, a utopia não tem uma religião, é uma religião, uma autoadoração da cidade. Como *polis*/religião, há um culto social e os cidadãos são os oficiantes. A liberdade religiosa é apenas aparente: construção meramente terrena.

desenvolvida. No entanto, essas características são superlativas, demonstrando assim uma certa superioridade dos feácios em relação aos gregos.

Argumentamos que a organização social dos feácios, tal qual é descrita na *Odisseia*, representa uma sociedade utópica cuja ocupação do espaço demonstra clara relação com os processos de transformação que estavam ocorrendo na Grécia da Idade do Ferro antiga. Desse modo, acreditamos que este é um exemplo de como o espaço pode ajudar a definir a identidade helênica nesse momento histórico. Para tal, passemos a analisar as características dessa sociedade que é descrita pelo poema e sua relação com o contexto em que foi produzida.

Sobre a localização geográfica dessa terra, podemos começar com o próprio relato de Homero:

[...] Mas Atena,
foi à cidade populosa dos Feácios, que antes
tinham habitado na espaçosa Hipereia, perto
dos Ciclopes, homens de terrível insolência,
que continuamente os pilhavam por serem mais fortes.
Foi de lá que os trouxe o divino Nausito e os estabeleceu
em Esquéria, longe dos homens que comem pão.
Em torno da cidade construíra um muro; edificara casas,
templos de deuses e procedera a divisão das terras.⁹⁴
(*Od.*, VI, 2-10)

⁹⁴ No texto grego:

*βῆ ῥ' ἐς Φαιήκων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε,
οἳ πρὶν μὲν ποτ' ἔναιον ἐν εὐρυχόρῳ Ὑπερείῃ,
ἀγχοῦ Κυκλώπων ἀνδρῶν ὑπερηνορέοντων,
οἳ σφεας σινέσκοντο, βίῃφι δὲ φέρτεροι ἦσαν.
ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής,
εἶσεν δὲ Σχερίῃ, ἐκάς ἀνδρῶν ἀλφηστάων,
ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει, καὶ ἐδείματο οἴκους,
καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν, καὶ ἐδάσσατ' ἀρούρας.*

Podemos ainda acrescentar em nossa tentativa de localização geográfica o relato da princesa Nausíca em seu encontro com Odisseu:

[...]

Mostrar-te-ei a cidadela e dir-te-ei o nome deste povo:

são os Feácios que detêm esta terra e esta cidade.

Eu sou filha do magnânimo Alcino, no qual

Estão investidos o poder e a força dos Feácios.

[...]

Homem mortal não há, nem haverá, a tal ponto ousado,

que chegue à terra dos Feácios com intenções hostis.

Pois pelos deuses imortais somos especialmente estimados.

Longe habitamos, remotos, no mar repleto de ondas;

não há outros povos que conosco tenham associação.⁹⁵

(*Od.*, VI, 194-205)

Dos dois trechos acima citados apreende-se que os feácios eram vítimas da violência dos ciclopes e se deslocaram para uma outra região bem distante de quaisquer ameaças. Desse modo eles vivem em um espaço seguro em que não podem ser incomodados por ninguém. Moram em uma ilha no meio do nada, difícil de localizar, onde somente viajantes ocasionais – como Odisseu – podem alcançar.⁹⁶

⁹⁵ No texto grego:

*ἄστυ δέ τοι δείξω, ἐρέω δέ τοι οὔνομα λαῶν.
Φαίηκες μὲν τήνδε πόλιν καὶ γαῖαν ἔχουσιν,
εἰμὶ δ' ἐγὼ θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο,
τοῦ δ' ἐκ Φαιήκων ἔχεται κάρτος τε βίη τε.
ἦ ῥα καὶ ἀμφιπόλοισιν ἐνπλοκάμοισι κέλευσε·
‘στήτε μοι, ἀμφίπολοι· πόσε φεύγετε φῶτα ἰδοῦσαι;
ἦ μὴ ποῦ τίνα δυσμενέων φάσθ' ἔμμεναι ἀνδρῶν;
οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερὸς βροτῶς οὐδὲ γένηται,
ὅς κεν Φαιήκων ἀνδρῶν ἐς γαῖαν ἵκηται
δηιοτῆτα φέρων· μάλα γὰρ φίλοι ἀθανάτοισιν.
οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ἔσχατοι, οὐδέ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος.*

⁹⁶ Assim como os habitantes da Utopia de Thomas More, que também vivem em uma ilha.

Muitos tentaram desde a Antiguidade localizar geograficamente a ilha dos feácios – assim como tentaram com outros lugares percorridos por Odisseu. Há uma infinidade de mapas buscando traçar a rota das andanças do herói, entretanto, nenhum deles pode ser considerado definitivo. Assim, como assinala Lourenço (2009, p. 10), raramente os locais míticos presentes na narrativa da *Odisseia* podem ser localizados em um mapa moderno, mesmo quando os topônimos coincidem com os nomes atuais – como acontece com Ítaca. Muitos se referem a Corfu, um importante entreposto comercial entre o sul da Itália e a península grega, como a provável localização da Esquéria (POWELL, 2004, p. 124).⁹⁷ No entanto, assim como atesta Lourenço (2009, p. 10), Corfu não corresponde à descrição que Homero faz de Esquéria: quando Nausíca afirma “longe habitamos, remotos, no mar repleto de ondas; / não há outros povos que conosco tenham associação” (*Od.*, VI, 204-5), é óbvio que estas palavras não se aplicam a Corfu. Além desse lugar, a Esquéria tem sido identificada com Ischia, Cádiz, Sicília, Palestina, Tunísia, Creta, Canárias ou Chipre.

É inútil tentar situar geograficamente essa ilha. As indicações dadas por Homero são as menos precisas entre os demais lugares citados, sendo este o espaço mais difícil de localizar. Como não é nossa preocupação fazer esse tipo de análise geográfica, optamos por localizar a Esquéria na imaginação do poeta. Talvez a intenção do aedo fosse mesmo criar uma utopia, um lugar imaginário, cuja perfeição é o traço marcante. Sabemos que os feácios habitam um mundo idílico, tal qual um paraíso. Vivem despreocupados, protegidos pelos favores dos deuses.

Após muito sofrer por causa da tempestade enviada por Poseidon, Odisseu enfim consegue nadar até um rio na Esquéria. Em um dos episódios mais belos da *Odisseia*, o

⁹⁷ Conforme Lourenço (2009, p. 10), acreditar em Corfu como a ilha dos feácios advém da data atribuída pelo geógrafo grego Estrabão para a fundação da ilha grega mais frequentemente apontada como candidata à Esquéria: 734 a.C. Como a *Odisseia* está localizada no contexto da formação de assentamentos fora da Hélade, essa seria uma hipótese plausível.

herói nu e sujo encontra a princesa dos feácios, Nausíca.⁹⁸ Após suplicar por ajuda, o rei de Ítaca é conduzido pela jovem ao interior da cidadela. Interessante notar que, assim como os gregos, os feácios também se preocupam em cumprir estritamente os ritos de hospitalidade. Essa é a preocupação de Nausíca logo que vê o estrangeiro maltrapilho na beira do rio.

Escutai, ó servas de alvos braços, aquilo que vos direi.
 Não é à revelia dos deuses, que o Olimpo detêm,
 que este homem se imiscui agora entre os divinos Feácios.
 Primeiro, com toda franqueza, pareceu-me repulsivo;
 mas agora parece um dos deuses, que o vasto céu detêm.
 Quem me dera que um tal homem pudesse chamar-se
 meu marido, aqui vivendo, e gostando de aqui ficar!
 Mas ao estrangeiro, ó servas, dai comida e bebida.
 Assim falou; elas ouviram e logo obedeceram.
 À frente de Ulisses colocaram comida e bebida.
 Então bebeu e comeu o sofredor e divino Ulisses,
 sofregamente: pois fazia muito que estava em jejum.⁹⁹
 (*Od.*, VI, 239-50)

Ela também se preocupa em banhar, untar e fornecer roupas limpas ao herói. Assim que Odisseu encontra-se recomposto, é guiado pela princesa em direção ao palácio do pai, o rei Alcino, para que lá solicite por ajuda no retorno à terra natal. Lá

⁹⁸ Para mais detalhes desse encontro cf. Lourenço, 2009.

⁹⁹ No texto grego:

*δή ῥα τότε ἄμφιπόλοισιν ἐνπλοκάμοισι μετηύδα·
 κλυτὲ μεν, ἀμφίπολοι λευκώλενοι, ὄφρα τι εἴπω.
 οὐ πάντων ἀέκητι θεῶν, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν,
 Φαιήκεσσ' ὅδ' ἀνὴρ ἐπιμίσγεται ἀντιθέοισι·
 πρόσθεν μὲν γὰρ δὴ μοι ἀεικέλιος δέατ' εἶναι,
 νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε, τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν.
 αἷ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη
 ἐνθάδε ναιετάων, καὶ οἳ ἄδοι αὐτόθι μίμνειν.
 ἀλλὰ δότ', ἀμφίπολοι, ξείνῳ βρωσὶν τε πόσιν τε.
 ὥς ἔφαθ', αἳ δ' ἄρα τῆς μάλα μὲν κλύον ἢ δ' ἐπίθοντο,
 παρ δ' ἄρ' Ὀδυσσῆϊ ἔθεσαν βρωσὶν τε πόσιν τε.
 ἧ τοι ὁ πῖνε καὶ ἧσθε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεὺς
 ἀρπαλέως· δηρὸν γὰρ ἐδητύος ἦεν ἄπαστος.*

chegando também recebe uma recepção que segue os protocolos dos ritos de hospitalidade que caracterizam as sociedades gregas.

Com uma névoa que Atena havia posto sobre o herói para que ninguém o visse, Odisseu consegue sem problema adentrar no palácio real e chegar à sala do trono. Como o havia orientado Nausica, o herói primeiro intercede à Areta, esposa do rei Alcino, abraçando seus joelhos e suplicando à rainha – nesse momento a névoa sobrenatural havia se dissipado.

Areta, filha de Rexenor semelhante aos deuses!
 Chego junto de ti e do teu esposo como suplicante, tendo muito
 sofrido, e junto também destes convivas, a quem queiram
 os deuses conceder a ventura enquanto viverem, e que cada um
 deixe para os seus filhos uma grande fortuna em sua casa.
 Mas a mim dai-me transporte, para que chegue depressa à pátria,
 pois já há muito que sofro desgraças longe da minha família.¹⁰⁰
 (*Od.*, VII, 146-52)

Em sua prece, Odisseu se põe em uma posição de suplicante e, como tal, recebe a pronta ajuda feácia. Após a súplica, o herói sentou-se na lareira, no meio das cinzas. Equeneu, um dos anciãos presentes na corte, profere as seguintes palavras:

Alcino, não é esta a melhor maneira (nem sequer fica bem)
 de receber um estrangeiro e senta-o num trono decorado
 com prata, e ordena aos escudeiros que misturem o vinho,
 para que a Zeus que lança o trovão ofereçamos libações:

¹⁰⁰ No texto grego:

*Ἀρήτη, θύγατερ Πηξήνορος ἀντιθέοιο,
 σὸν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας
 τούσδε τε δαιτυμόνας· τοῖσιν θεοὶ ὄλβια δοῖεν
 ζῶέμεναι, καὶ παισὶν ἐπιτρέψειεν ἕκαστος
 κτήματ' ἐνὶ μεγάροισι γέρας θ' ὃ τι δῆμος ἔδωκεν·
 αὐτὰρ ἐμοὶ πομπὴν ὀτρύνετε πατρίδ' ἰκέσθαι
 θᾶσσον, ἐπεὶ δὴ δηθὰ φίλων ἄπο πῆματα πάσχω.*

pois é ele que segue no encalço dos venerandos suplicantes.

E que a governanta lhe dê uma ceia do que houver lá dentro.¹⁰¹

(*Od.*, VII, 159-66)

O rei procede exatamente como orienta o ancião. E semelhante ao que ocorrera na recepção de Telêmaco em Pilos e Esparta, em primeiro lugar é preciso fazer com que o hóspede se sinta confortável, dando-lhe comida, bebida, banho, roupas novas e abrigo, para somente depois lhe perguntar qual sua procedência e suas intenções. Na fala de Equeneu, vemos o ancião evocar a figura de Zeus, que vai se tornar, a partir de Homero, uma das principais divindades protetoras da sacralidade dos ritos de hospitalidade. Seu famoso epíteto “Protetor de Forasteiros” (*xenios*) torna claramente manifesto esse aspecto do deus (OTTO, 2005, p. 19). Mais adiante no texto, Alcino propõe uma libração a Zeus e assim fala ao arauto (*Od.*, VII, 179-81): “Pontono, mistura o vinho na taça e serve-o a todos aqui / na sala, para que vertamos libações a Zeus que lança o trovão / e que segue no encalço dos venerandos suplicantes.”¹⁰²

¹⁰¹ No texto grego:

*‘Ἀλκίνο’, οὐ μέν τοι τόδε κάλλιον, οὐδὲ ἔοικε,
ξείνον μὲν χαμαὶ ἦσθαι ἐπ’ ἐσχάρῃ ἐν κονίῃσιν,
οἶδε δὲ σὸν μῦθον ποτιδέγμενοι ἰσχανόωνται.
ἄλλ’ ἄγε δὴ ξείνον μὲν ἐπὶ θρόνου ἀργυροῆλου
εἴσον ἀναστήσας, σὺ δὲ κηρύκεσσι κέλευσον
οἶνον ἐπικρῆσαι, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνῳ
σπείσομεν, ὅς θ’ ἰκέτησιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.
δόρπον δὲ ξείνῳ ταμίῃ δότω ἔνδον ἐόντων*

¹⁰² No texto grego: *Ποντόνοε, κρητῆρα κερασσάμενος μέθυ νεῖμον / πᾶσιν ἀνὰ μέγαρον, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνῳ / σπείσομεν, ὅς θ’ ἰκέτησιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.* É preciso destacar que nem sempre os feácios são tão hospitaleiros com os estrangeiros. Assim como diz Atena – metamorfoseada de menina feácia – a Odisseu ao ensinar-lhe o caminho para o palácio de Alcino: “[...] Mas caminha em silêncio; eu mostrar-te-ei o caminho. / Não olhes para nenhum homem nem coloques perguntas. / Esta população não é muito amiga de estrangeiros, / nem é seu costume dar as boas-vindas a quem chega de longe. / É um povo que confia apenas nas suas rápidas naus velozes, / nas quais atravessa o abismo do mar, por graça do Sacudidor da Terra [Poseidon]” (*Od.*, VII, 30-5), no texto grego: *ἀλλ’ ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ’ ὁδὸν ἡγεμονεύσω / μηδὲ τιν’ ἀνθρώπων προτιόσσεο μηδ’ ἐρέεινε. / οὐ γὰρ ξείνους οἶδε μάλ’ ἀνθρώπους ἀνέχονται, / οὐδ’ ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ’ ὅς κ’ ἄλλοθεν ἔλθῃ. / νηυσὶ θοῇσιν τοί γε πεποιθότες ὠκείῃσι / λαῖτμα μέγ’ ἐκπερόωσιν, ἐπεὶ σφισι δῶκ’ ἐνοσίχθων: / τῶν νέες ὠκεῖται ὥς εἰ πτερὸν ἡὲ νόημα.* Odisseu foi bem recepcionado e contou com todos os favores que a hospitalidade feácia poderia lhe conceder pois estava protegido por Atena. Fora a deusa que dirigiu-se à princesa Nausíca em um sonho para que fosse ao rio lavar roupas e dessa maneira ajudar o herói náufrago (*Od.*, VI, 19-46). No rio, a deusa encoraja a jovem princesa para que não se amedronte com o homem sujo e nu e saia correndo como fazem suas servas (*Od.*, VI, 137-41). Quando chega ao interior da cidadela, a deusa se metamorfoseia de menininha e

Cumpridores dos ritos de hospitalidade e tementes aos deuses, tais quais os gregos, os feácios também não se esquecem de realizar ritos em honra às divindades olímpicas como libações e sacrifícios, assim como se depreende da fala de Alcino diante da corte após o primeiro contato com Odisseu.

Ouvi, ó príncipes e conselheiros Feácios,
o que o coração no peito me move a vos dizer.
Agora que vos banqueteastes, voltai a vossas casas para repousar.
Ao surgir a Aurora convocaremos maior número de anciãos,
para recebermos o estrangeiro aqui no palácio e sacrificarmos
aos deuses belas vítimas; depois pensaremos no seu transporte,
para que o estrangeiro sem sofrimento e sem dor chegue
acompanhado por nós à sua terra pátria rapidamente,
regozijando-se, apesar de aqui estar tão longe.
E não deverá ele padecer entretanto qualquer sofrimento,
até que regresse à sua terra; mas depois disso terá
de aguentar tudo o que o destino e as terríveis Fiadoras
lhe fiaram à nascença, quando o deu à luz sua mãe.
Porém se ele for um dos imortais, descido do céu,
Outra coisa doravante estarão os deuses a planejar:
é que antes sempre se nos revelaram de forma clara,
quando oferecíamos as gloriosas hecatombes; e eles,
conosco sentados, conosco participavam do banquete.
E se alguém de nós, caminhando só pela estrada, encontrar
um dos deuses, eles não se ocultam, visto que são parentes
nossos, como são os Ciclopes e os selvagens Gigantes.¹⁰³

guia o herói até o palácio. Ademais lhe envolve em uma névoa que faz com que ande pela cidade incólume (*Od.*, VII, 14-143).

¹⁰³ No texto grego:

*ὥς φάτο, Ποντόνοος δὲ μελίφρονα οἶνον ἐκίρνα,
νόμῃσιν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρζάμενος δεπάεσσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσάν τ' ἔπιόν θ', ὅσον ἤθελε θυμός,
τοῖσιν δ' Ἀλκίνοος ἀγορήσατο καὶ μετέειπε·
κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες
ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
νῦν μὲν δαισάμενοι κατακείμετε οἴκαδ' ἰόντες·
ἡῶθεν δὲ γέροντας ἐπὶ πλέονας καλέσαντες*

(*Od.*, VII, 186-204)

Em seu discurso, o rei demonstra que seu povo costuma oferecer sacrifícios aos deuses (hecatombes) e, de tão satisfeitas, as deidades descem à terra e sentam à mesa junto com os feácios. Estão acostumados com o convívio direto com os deuses, pois carregam em si algo da divindade, são descendentes de Poseidon. A fala de Nausica a Odisseu comprova esse parentesco (*Od.*, VII, 61-3): “A Peribeia se uniu Poseidon e gerou um filho / o magnânimo Nausito, que foi rei dos Feácios. / E Nausito gerou Rexenor e Alcino”.¹⁰⁴

Um outro espaço que pode nos ajudar a entender o caráter utópico na sociedade dos feácios é o jardim do palácio de Alcino. A descrição que Homero nos oferece desse lugar é envolta em elementos fantásticos:

Fora do pátio, começando junto às portas, estendia-se
o enorme pomar, com uma sebe de cada um dos lados.
Nele crescem altas árvores muitas frondosas,
pereiras, romãzeiras e macieiras de frutos brilhantes;
figueiras que davam figos doces e viçosas oliveiras.

ξεῖνον ἐνὶ μεγάροις ξεινίσσομεν ἡδὲ θεοῖσιν
ῥέζομεν ἱερὰ καλά, ἔπειτα δὲ καὶ περὶ πομπῆς
μνησόμεθ', ὥς χ' ὁ ξεῖνος ἀνενθε πόνου καὶ ἀνίης
πομπῇ ὕφ' ἡμετέρῃ ἦν πατρίδα γαῖαν ἵκηται
χαίρων καρπαλίμως, εἰ καὶ μάλα τηλόθεν ἐστί,
μηδὲ τι μεσσηγὺς γε κακὸν καὶ πῆμα πάθῃσι,
πρὶν γε τὸν ἦς γαίης ἐπιβήμεναι· ἔνθα δ' ἔπειτα
πείσεται, ἄσσα οἱ αἶσα κατὰ κλῶθές τε βαρεῖται
γυγνομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.
'εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθεν,
ἄλλο τι δὴ τόδ' ἔπειτα θεοὶ περιμηχανόωνται.
αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας,
δαίνυνταί τε παρ' ἅμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς.
εἰ δ' ἄρα τις καὶ μῶνος ἰὼν ζῦμβληται ὁδίτης

¹⁰⁴ No texto grego:

τῇ δὲ Ποσειδάων ἐμίγη καὶ ἐγένετο παῖδα
Ναυσίθοον μεγάλθυμον, ὃς ἐν Φαίηξιν ἀνασσε·
Ναυσίθοος δ' ἔτεκεν Ρηζήνορά τ' Ἀλκινόον τε.

Destas arvores não murcha o fruto, nem deixa de crescer
 no inverno e no verão, mas dura todo o ano.
 Continuamente o Zéfiro faz crescer uns, amadurecendo outros.
 A pera amadurece sobre outra pera; a maçã sobre outra maçã;
 cacho de uvas sobre outro cacho; figo sobre figo.
 Aí está também enraizada a vinha com muitas videiras:
 parte dela é em local plano de temperatura amena,
 seco pelo sol; na outra, homens apanham uvas.
 Outras uvas são pisadas. À frente estão uvas verdes
 que deixam cair a sua flor; outras se tornam escuras.
 Junto à última fila da vinha crescem canteiros de flores
 de toda a espécie, em maravilhosa abundância.
 Há duas nascentes de água: uma espalha-se por todo
 o jardim; do outro lado, a outra flui sob o limiar do pátio
 em direção ao alto do palácio: dela tirava o povo a sua água.
 Tais eram os belos dons dos deuses em casa de Alcino.¹⁰⁵
 (*Od.*, VII, 112-32)

Assim, como argumenta Lourenço (2010, p. 10), esse é um pomar utópico, cuja existência empírica não pode ser comprovada pela Geografia nem pela Botânica. Os frutos são oferecidos em todas as estações do ano e permanecem viçosos o ano inteiro.

¹⁰⁵ No texto grego:

ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων
 τετράγνος· περὶ δ' ἔρκος ἐλήλαται ἀμφοτέρωθεν.
 ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθόωντα,
 ὄγχαι καὶ ροιαί καὶ μηλᾶι ἀγλαόκαρποι
 συκέαι τε γλυκεραί καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι.
 τάων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει
 χεῖματος οὐδὲ θέρεως, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
 Ζεφυρίῃ πνεῖουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.
 ὄγχην ἐπ' ὄγχην γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μῆλῳ,
 αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ' ἐπὶ σῦκῳ.
 ἔνθα δὲ οἱ πολύκαρπος ἁλὼν ἐρρίζωται,
 τῆς ἑτέρον μὲν θειλόπεδον λευρῶ ἐνὶ χώρῳ
 τέρσεται ἡελίῳ, ἑτέρας δ' ἄρα τε τρυγώουσιν,
 ἄλλας δὲ τραπέουσι· πάροιθε δὲ τ' ὄμφακές εἰσιν
 ἄνθος ἀφιείσαι, ἑτεραι δ' ὑποπερκάζουσιν.
 ἔνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεύατον ὄρχον
 παντοῖαι πεφύασιν, ἐπηετανὸν γανόωσαι·
 ἐν δὲ δύο κρῆναι ἢ μὲν τ' ἀνὰ κῆπον ἅπαντα
 σκίδνεται, ἢ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἴησι
 πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται.
 τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα.

Isso se deve ao Zéfiro, que sopra de modo contínuo, certamente mandado pelos deuses, que fazem desse pomar uma dádiva para os feácios. Para Penedos (2000, p. 11), esse maravilhoso jardim representa a abundância de uma natureza amável e pródiga, que permite ao feácios uma vida tranquila, pois não há o temor da escassez de alimentos.

O palácio de Alcino também nos dá pistas para entender o espaço da Esquéria como um espaço utópico. Homero o descreve como um lugar maravilhoso:

[...] Ulisses

Aproximou-se do palácio glorioso de Alcino. Aí, de pé,
muito se lhe revolveu o coração, antes de transpor o limiar de
bronze:

pois reluzia o brilho do sol e reluzia o brilho da lua
no alto do palácio do magnânimo Alcino.

De bronze eram as paredes que se estendiam daqui para ali,
até o lugar mais afastado da soleira; e a cornija era de cor azul.

De ouro eram as portas que se fechavam na casa robusta,
e na brônzea soleira viam-se colunas de prata.

Prateada era a ombreira e de ouro era a maçaneta da porta.

De cada lado estavam cães feitos de ouro e de prata,
que fabricara Hefesto com excepcional perícia

para guardarem o palácio do magnânimo Alcino:

eram imortais e todos os seus dias eram isentos de velhice.

Lá dentro, aqui e acolá, estavam tronos encostados contra a

parede

desde a soleira até o aposento mais escondido; e sobre eles
estavam mantas delicadas, bem tecidas: trabalhos de mulher.

Aí os príncipes dos Feácios tinham por hábito sentar-se
a beber e comer, pois tinham tudo em abundância.

Mancebos dourados estavam de pé junto aos bem construídos
altares, segurando nas mãos tochas ardentes, assim

iluminando as noites para os convivas sentados no banquete.¹⁰⁶

¹⁰⁶ No texto grego:

(*Od.*, VII, 81-102)

A descrição da morada do rei dos feácios está envolta em uma aura de esplendor. Beira o fantástico. Possui paredes de bronze, portas de ouro, pilares de prata e frisos azuis. Cães de metais preciosos feitos pelo próprio deus Hefesto adornavam a entrada do palácio de Alcino, demonstrando assim a opulência real e o apreço dos deuses pelos feácios. Segundo Luce (1974b, p. 117), telhas de esmalte azul foram encontradas em escavações em Micenas e o palácio de Tirinto era decorado com frisos com detalhes em azul. Poderia ser essa descrição do solar de Alcino mais uma reminiscência micênica em Homero.

O relato que o poeta nos dá acerca da cidadela dos feácios também está envolta em elementos fantásticos e utópicos. Nausica guia o herói sobre como chegar ao palácio do rei Alcino. Em sua fala a princesa descreve a *asty* feácia:

Serei eu a indicar o caminho.

mas quando chegarmos à cidade, em redor da qual se eleva

δῶνε δ' Ἐρεχθίδος πυκινὸν δόμον. αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
 Ἀλκινόου πρὸς δώματ' ἴε κλυτὰ· πολλὰ δέ οἱ κῆρ
 ὄρμαιν' ἰσταμένῳ, πρὶν χάλκεον οὐδὸν ἰκέσθαι.
 ὥς τε γὰρ ἡελίου αἴγλη πέλεν ἡὲ σελήνης
 δῶμα καθ' ὑπερεφές μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο.
 χάλκεοι μὲν γὰρ τοῖχοι ἐληλέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα,
 ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῦ, περὶ δὲ θριγκὸς κυάνοιο·
 χρύσειαι δὲ θύραι πυκινὸν δόμον ἐντὸς ἔεργον·
 σταθμοὶ δ' ἀργύρεοι ἐν χαλκῷ ἕστασαν οὐδῶ,
 ἀργύρεον δ' ἐφ' ὑπερθύριον, χρυσῇ δὲ κορώνῃ.
 χρύσειοι δ' ἐκάτερθε καὶ ἀργύρεοι κύνες ἦσαν,
 οὓς Ἥφαιστος ἔτευξεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσι
 δῶμα φυλασσέμεναι μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο,
 ἀθανάτους ὄντας καὶ ἀγήρω ἥματα πάντα.
 ἐν δὲ θρόνοι περὶ τοῖχον ἐρρήδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα,
 ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῖο διαμπερές, ἔνθ' ἐνὶ πέπλοι
 λεπτοὶ εὐνήητοι βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.
 ἔνθα δὲ Φαιήκων ἡγήτορες ἐδριόωντο
 πίνοντες καὶ ἔδοντες· ἐπηετανὸν γὰρ ἔχεσκον.
 χρύσειοι δ' ἄρα κοῦροι ἐνδυμένων ἐπὶ βωμῶν
 ἕστασαν αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες,
 φαίνοντες νύκτας κατὰ δώματα δαιτυμόνεσσι.

uma alta muralha, há um belo porto de ambos os lados,
 com estreita passagem no meio, onde se veem naus recurvas:
 do povo cada um ali tem lugar para fundear a sua nau.
 Veras a ágora no local onde está o belo templo de Posêidon;
 a ágora é feita de blocos de pedra ajustados uns aos outros.
 É aí que eles se ocupam com o equipamento das escuras naus,
 com cabos e velas; é aí que com a plaina alisam os remos.
 Pois os Feácios não interessam os arcos e flechas,
 mas sim as velas, remos de embarcações e recurvas naus,
 com que se regozijam quando atravessam o mar cinzento.¹⁰⁷
 (*Od.*, VI, 261-72)

Após Nausica dar as indicações para que Odisseu possa chegar ao palácio, o herói segue em direção à urbe. Em seu trajeto até a morada de Alcino ele contempla a arquitetura da cidade (*Od.*, VII, 43-5): “Maravilhou-se Ulisses com os portos e as naus recurvas; / com as ágoras dos próprios heróis e com as grandes / e altas muralhas, providas de paliçadas, maravilha de se ver!”¹⁰⁸

Quatro espaços se destacam nessa imagem construída por Homero: portos, ágora, muralhas e o templo de Poseidon. Apesar do aspecto idílico, essa organização do espaço urbano se assemelha em muito com as *poleis* nascentes no século VIII a.C. e,

¹⁰⁷ No texto grego:

*καρπαλίμως ἔρχεσθαι· ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω.
 αὐτὰρ ἐπὶ πόλιος ἐπιβήομεν, ἦν πέρι πύργος
 ὑψηλός, καλὸς δὲ λιμὴν ἐκάτερθε πόληος,
 λεπτή δ' εἰσὶ θύμη· νῆες δ' ὁδὸν ἀμφιέλισσαι
 εἰρύονται· πᾶσιν γὰρ ἐπίστιόν ἐστιν ἐκάστω.
 ἔνθα δὲ τέ σφ' ἀγορὴ καλὸν Ποσιδῆιον ἀμφίς,
 ῥυτοῖσιν λάεσσι κατωρυχέεσσ' ἀραρυῖα.
 ἔνθα δὲ νηῶν ὄπλα μελαινάων ἀλέγουσι,
 πείσματα καὶ σπείρα, καὶ ἀποζύνουσιν ἔρετμά.
 οὐ γὰρ Φαιήκεσσι μέλει βιὸς οὐδὲ φαρέτρη,
 ἀλλ' ἴστοι καὶ ἔρετμά νεῶν καὶ νῆες εἶσαι,
 ἧσιν ἀγαλλόμενοι πολὴν περὶ ὥσι θάλασσαν.*

¹⁰⁸ No texto grego:

*θαύμαζεν δ' Ὀδυσσεὺς λιμένας καὶ νῆας εἶσας
 αὐτῶν θ' ἡρώων ἀγορὰς καὶ τεῖχεα μακρὰ
 ὑψηλά, σκολόπεσσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.*

segundo nossa argumentação, é uma representação da forma como o poeta vê as transformações no espaço ao final da Idade do Ferro antiga e no alvorecer da Idade Arcaica. Mesmo sendo um espaço “não grego”, acreditamos que essa descrição da cidade dos feácios está relacionada com a conquista e a organização de novos territórios pelos gregos fora da Hélade. A sociedade dos feácios refletiria na poesia épica os empreendimentos coloniais que estão se proliferando a partir do século VIII a.C. (SCULLY, 1994, p. 46).

Um dos elementos centrais desses novos empreendimentos é o porto, decerto fundamental na *polis* nascente. Segundo atesta Tacla *et al.* (2011, p. 158), na Antiguidade – assim como na atualidade – os portos eram locais de transferência de carga e passageiros, centros de negócios, catalisadores de atividades econômicas, pontos fulcrais de contatos e interações sociais. Esse é um espaço privilegiado na *polis* feácia, uma vez que esse povo se notabiliza pela destreza nas artes náuticas: (*Od.*, VII, 108-9) “[...] os feácios são os mais sabedores de todos os homens / sobre como navegar uma nau veloz sobre o mar [...]”.¹⁰⁹ A todo momento Homero destaca a perícia desse povo nas atividades marítimas. Apesar de aparentemente isolados – assim como se depreende do relato de Nausica a Odisseu –, são exímios navegantes e costumam singrar os mares em navios extremamente velozes, quase que sobrenaturais. O rei Alcino afirma que suas naus são capazes de percorrerem enormes distâncias e retornarem em um dia somente. Em um diálogo com Odisseu ele afirma:

[...] Nessa altura te deitarás, dominado pelo sono,
E eles [os nautas] te levarão pelos seus remos no mar calmo, para que

¹⁰⁹ No texto grego:

καιρουσέων δ' ὀθονέων ἀπολείβεται ὕγρον ἔλαιον
ὅσσον Φαίηκες περὶ πάντων ἴδριες ἀνδρῶν

chegues a tua pátria e à tua casa, ou aonde quiserás ir,
 mesmo que seja mais longe que a Eubeia, terra que dizem
 ser a mais longínqua aqueles dentre o nosso povo que a viram,
 quando transportaram o loiro Radamanto
 para visitar Títio, o filho da Terra.
 Até lá eles foram, e sem esforço fizeram a viagem:
 no mesmo dia em que partiram, voltaram a casa.
 Também tu ficarás a saber como são superiores as minhas naus,
 Como os nossos jovens são os melhores a percutir o mar com
 remos.¹¹⁰
 (*Od.*, VII, 318-28)

Assim como vimos nos espaços dos reinos percorridos por Telêmaco, o reino dos feácios também possui uma ágora onde se reúnem os homens. É o espaço privilegiado da ordem, da integração social e da vida política. É lá que os homens se reúnem para disputar os jogos atléticos em honra a Odisseu, elemento de extrema importância na recepção do hóspede.¹¹¹

Outro elemento fundamental desses novos empreendimentos que estão surgindo no mundo grego são as muralhas. Parte constituinte da *polis*, costumavam demarcar os limites entre a aglomeração urbana (*asty*) e a zona rural (*khora*). Carregam uma grande carga simbólica pois representam a fronteira entre o espaço civilizado, o urbano, e o selvagem, o da natureza, muitas vezes indomada. Edwards (1993, p. 30) evoca o ato

¹¹⁰ No texto grego:

αὐριον ἔς· τῆμος δὲ σὺ μὲν δεδμημένος ὕπνῳ
 λέξεαι, οἱ δ' ἐλόωσι γαλήνην, ὅφρ' ἂν ἴκηαι
 πατρίδα σὴν καὶ δῶμα, καὶ εἴ ποῦ τοι φίλον ἐστίν,
 εἴ περ καὶ μάλα πολλὸν ἑκαστέρῳ ἔστ' Εὐβοίης,
 τὴν περ τηλοτάτῳ φάσ' ἔμμεναι, οἳ μιν ἴδοντο
 λαῶν ἡμετέρων, ὅτε τε ξανθὸν Ῥαδάμανθυν
 ἦγον ἐποψόμενον Τιτυὸν Γαίηιον υἱόν.
 καὶ μὲν οἱ ἐνθ' ἦλθον καὶ ἄτερ καμάτοιο τέλεσσαν
 ἥματι τῷ αὐτῷ καὶ ἀπήνυσαν οἴκαδ' ὀπίσσω.
 εἰδήσεις δὲ καὶ αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ὅσσον ἄρισται
 νῆες ἐμαὶ καὶ κοῦροι ἀναρρίπτειν ἄλα πηδῶ.

¹¹¹ Para mais informações sobre os jogos organizados pelos feácios em homenagem a Odisseu cf. Lessa, 2009.

fundacional da Esquéria (*Od.*, VI, 2-10). Uma das atitudes de Nausito nesse momento é erigir muralhas. Para o autor, essa passagem demonstra o caráter demarcatório da muralha como um símbolo até mesmo cosmogônico da separação entre o caos – o que está fora da muralha – e a ordem – as construções que se encontram dentro.

O templo de Poseidon presente nas cidades dos feácios é outro espaço que chama a atenção, pois, para nós, é um elemento poético que se coaduna com as transformações sociais que estão ocorrendo na Grécia ao final da Idade do Ferro antiga. Conforme nos informa Florenzano (2010, p. 42), a Arqueologia registra que o templo é o primeiro edifício a ser monumentalizado na Grécia do século VIII a.C. Isso significa que este foi o primeiro edifício que passou a ser construído em material permanente – a pedra –, o que não ocorria com nenhum outro tipo de edifício nessa época. A monumentalização do templo grego significa ainda que havia um esforço coletivo para a sua construção, implicando algum tipo de autoridade que gerenciasse o controle e a organização desse esforço. E é evidente que a existência dessa autoridade implicava também a existência de um Estado e a instalação de um culto estatal. No entanto, é preciso destacar que a existência do templo não é uma prerrogativa da *polis*. Tanto comunidades que posteriormente viriam a se tornar *poleis* como Corinto e Argos quanto regiões tribais como Termon na Etólia realizaram investimentos semelhantes para o desenvolvimento de santuários (REZENDE *et al.*, 2011, p. 203). Para nós, o templo de Poseidon é um indicador dessas transformações nas formas de apropriação do espaço sagrado.

Esses elementos nos fazem acreditar que a descrição da terra dos feácios, tal como aparece na *Odisseia* de Homero, se assemelha em muito às *poleis* que estavam surgindo no mundo grego a partir do século VIII a.C. tanto no continente quanto nos assentamentos no exterior. Em especial, argumentamos que a representação da Esqueria

pelo poeta remonta às expedições coloniais dos gregos fora da Hélade. Para tal, novamente recorremos ao exemplo do relato de fundação dessa terra utópica (*Od.*, VI, 2-10). Ao trazer o povo da Hipéria para Esquéria, Nausito, pai do rei Alcino, atua como um *oikistes* guiando e gerindo um novo assentamento humano. Executou tarefas muito semelhantes àquelas que normalmente cabia aos primeiros habitantes de uma colônia. Segundo Florenzano (2009, p. 95), os gregos que chegaram ao Ocidente executavam basicamente as seguintes tarefas: distinguiam habitação de necrópole, promoviam o aproveitamento do território para o cultivo, colocavam o território sob a proteção das divindades, adotavam a propriedade privada dividindo a terra em lotes (*kleroi*) e fundavam a cidadania baseada na posse de terras. O antigo rei dos feácios executa grande parte destas tarefas, portanto, pode ser considerado – assim como Odisseu – um protocolizador.

Segundo Crieelard (1995, p. 238), as evidências mostram que as colônias no sul da Itália e da Sicília seguem um padrão organizacional semelhante ao narrado por Homero, com os espaços bem delimitados. Na colônia de Cumae na Campânia (fundada entre 730 e 710 a.C.) os bairros residenciais eram separados do porto e da acrópole. Naxos, Siracusa e Megara Hiblea (estabelecidas na Sicília entre 730 e 720 a.C.) eram cidades planejadas. As escavações em Megara Hiblea claramente mostraram uma planta residencial retangular e a divisão entre espaço cívico e espaço de culto por meio de demarcações de uma ágora e de onde o templo deveria ser construído. Sendo assim, o relato de fundação da Esquéria mantém um forte paralelo histórico com o estabelecimento de colônias gregas no Ocidente ao final do século VIII a.C. A semelhança é especialmente clara no que diz respeito às estruturas sócio-políticas e à vida econômica e religiosa da nova fundação.

O espaço da Esquéria é parte fundamental para a trama. É um símbolo de civilização e de organização comunal: os feácios são experientes em esportes, dança e poesia oral. São excelentes navegadores e respeitam as regras de hospitalidade. Sua cidade possui portos, muralhas, ágoras e templos. Em resumo, são o oposto de todos os povos não civilizados que Odisseu encontra em suas andanças. Para Crieelard (1995, p. 239), uma típica fundação colonial, um posto avançado de civilização em um mundo vazio e selvagem.

Argumentamos que a Esquéria é uma utopia, pois apresenta vários elementos desse gênero literário. No entanto, além disso, é um espaço em profunda conexão com as transformações históricas que a Grécia está vivenciando. Nossa argumentação se encaminha no sentido de pensar a cidade dos feácios como uma superlativação das cidades gregas que estão se formando, um modelo a ser seguido. Desse modo, é uma utopia que auxilia na definição e reforço de uma identidade grega, uma vez que, a despeito de representarem um elemento “não grego”, são gregos em seus costumes e hábitos, demonstrando assim a supremacia helena sobre os povos subjugados durante os contatos coloniais. Assim como afirma Maffey (2004, p. 1290), o ponto de partida de uma utopia é, frequentemente, a realidade do mundo conhecido, e não a hipótese de um mundo novo.

4 HETEROTOPIAS EM HOMERO: O PÉRIPOLO DE ODISSEU E O ENCONTRO COM AS ALTERIDADES

A AMPLIAÇÃO DO ESPAÇO GREGO: O TEMPO DAS VIAGENS E DAS DESCOBERTAS

Conforme os ritos de hospitalidade gregos descritos em Homero, o visitante é recebido com um banho logo seguido de uma refeição. Perguntas sobre procedência e identidade só eram feitas quando o convidado estava devidamente instalado e quando tivesse tido uma boa noite de sono. Em um mundo em que não havia hotéis nem restaurantes, muito menos um sistema de segurança, o viajante estava completamente à mercê de quem o recebia. Todas as desconfianças eram postas de lado para que, com rituais de banho, de refeição, de repouso fosse celebrada a humanidade comum entre o viajante e quem o hospedava (BEYE, 2006, p. 106). O mesmo ocorre com Odisseu na corte dos feácios. Somente após o herói estar confortavelmente instalado, ter se banhado, participado de banquetes e atividades atléticas é que enfim revela sua verdadeira identidade e tem início a narração das aventuras por que passara desde que deixou Troia.

Alcino poderoso, excelente entre todos os povos, [...]
 Que coisa te contarei primeiro? Que coisa no fim?
 Pois muitas foram as desgraças que me deram os Olímpicos.
 Agora direi em primeiro lugar o meu nome, para que fiqueis
 a sabê-lo, e para que no futuro, tendo fugido ao dia impiedoso,
 eu possa ser vosso anfitrião, embora seja longe a minha casa.
 Sou Ulisses, filho de Laertes, conhecido de todos os homens
 pelos meus dolos. *A minha fama já chegou ao céu.*¹¹²

¹¹² No texto grego:

*‘Αλκίνοε κρεῖον, πάντων ἀριδείκετε λαῶν,
 ἥ τοι μὲν τόδε καλὸν ἀκουέμεν ἔστιν ἀοιδοῦ*

(*Od.*, IX, 2-20, grifo nosso)

Com a expressão *A minha fama [kleos] já chegou ao céu*, Homero enfatiza o quanto a viagem e as aventuras pelas quais passou o rei de Ítaca contribuíram para elevar a sua *kleos* entre os homens. Além disso, é a partir da narração pelo próprio herói de suas aventuras em terras estrangeiras que podemos ter ideia da forma com que o poeta e seus ouvintes imaginam o espaço a sua volta. A história que Odisseu narra na corte dos feácios nos auxilia a entender as formas de apreensão de conhecimento cultural acerca de novas terras e novos povos. Sua narrativa representa o nexo entre *viagem e conhecimento* tão importante não só para os gregos antigos, mas para várias culturas em diferentes tempos e espaços (DOUGHERTY, 2001, p. 4). O retorno para casa – o *nostos* – não é apenas um fim em si mesmo; a experiência e os conhecimentos acumulados por Odisseu no decurso de sua viagem se mostrarão essenciais para o sucesso da volta para casa, fundamentais também para que haja êxito na reorganização de seu reino (GIESECKE, 2007a, p. 197). Isso porque Odisseu encontra uma situação bastante complexa no momento de seu retorno a Ítaca: a comunidade está sem comando, seu idoso pai não governa mais, seu filho é muito jovem para controlar a situação e pretendentes à mão de sua esposa dilapidam seu patrimônio.

τοιοῦδ' οἶος ὅδ' ἐστί, θεοῖς ἐναλίγκιος αὐδὴν.
οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ ὅτ' ἐνφροσύνῃ μὲν ἔχῃ κατά δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκονάζωνται ἀοιδοῦ
ἡμενοὶ ἐξεΐης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἶνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι·
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι.
σοὶ δ' ἐμὰ κήδεα θυμὸς ἐπετράπετο στονόεντα
εἶρεσθ', ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω·
τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω;
κήδε' ἐπεὶ μοι πολλὰ δόσαν θεοὶ Οὐρανίωνες.
νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι, ὄφρα καὶ ὑμεῖς
εἴδετ', ἐγὼ δ' ἂν ἔπειτα φυγὼν ὑπο νηλεὲς ἦμαρ
ὑμῖν ξεῖνος ἔω καὶ ἀπόπροθι δώματα ναίων.
εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν
ἀνθρώποισι μέλω, καὶ μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.

A viagem de Odisseu é repleta de simbolismos, representando o encontro com os perigos e as maravilhas do mundo, por isso é que a *Odisseia* permanece tão significativa para os dias atuais, pois fala do encontro com grandes e misteriosos eventos e poderes que controlam e circundam a existência humana (ABRAHAMSON, 1956, p. 315).

Conforme trabalhado anteriormente, o século VIII a.C. é fundamental para nosso estudo, pois além de ser considerado o momento histórico no qual se cristaliza o texto definitivo das epopeias homéricas é também um período em que a Grécia está passando por transformações importantes no que concerne à ocupação do território. Nosso interesse se concentra assim no movimento de estabelecimento de assentamentos gregos em todo o Mediterrâneo, especialmente no sul da Península Itálica. O mapa abaixo demonstra as principais localidades onde os gregos se instalaram.

Mapa 3. Principais colônias gregas na Península Itálica e Sicília no Período

Arcaico



Fonte: Mee, 2011, p. xli.

Esse fenômeno de transferência populacional que tem início em meados do século VIII a.C. e se estende até o VI a.C. ficou conhecido como *colonização grega*. Todavia, há várias implicações envolvendo o termo que devem ser consideradas em nossa análise. Desde o período micênico, os povos que habitam a região onde hoje é a Grécia se movimentam pelo Egeu e pelo Mediterrâneo. No entanto, essas vagas – como as ocorridas em finais do II milênio a.C. em direção às costas da Ásia Menor – tratava-se mais de migrações do que uma colonização organizada (GRAHAM, 1964, p. 1-2). O processo que vemos ter início no século VIII a.C. desde suas primeiras expedições possui um caráter bastante organizado, com estabelecimento de *poleis* muito semelhantes àquelas que estavam se desenvolvendo na Grécia continental. Apesar da semelhança e origem grega, esses novos estabelecimentos gozavam de autonomia política em relação às suas cidades de origem, daí a controvérsia do uso de um termo moderno como *colonização* para classificar esse período histórico. Tal nomenclatura pode conduzir ao equívoco, pois remete ao processo que ocorreu durante a Modernidade de expansão europeia sobre continentes como a África, Ásia e América, fundando-se colônias que eram dependentes política e economicamente de suas metrópoles. Na Grécia, desde o início essas *colônias* – chamadas pelos antigos de *apoikiai*, plural de *apoikia*, que significa habitação [*oikia*] afastada [*apo*] – nascem como comunidades políticas independentes, e não como postos avançados de um império, nem como dependências de suas cidades fundadoras (CARTLEDGE, 2002, p. 86). Tendo isso em mente continuaremos a usar nesta tese *colonização* e *colônia* para fins didáticos, mas com prudência e cientes de que todas as comparações modernas devem ser evitadas.

As reais motivações que levaram os gregos a se aventurar nessa empreitada em busca de novas terras fora da Hélade nos escapam. Essa é uma fase da história grega relativamente bem documentada, existem testemunhos de autores contemporâneos, mas

estes são difusos e provêm de um grande número de autores gregos e latinos que por vezes não participaram diretamente do processo. Há também presença abundante de material arqueológico composto por vasos cerâmicos, figurinhas de terracota, estatuária, grandes templos e monumentos, moedas, entre outros (DIAS, 2009, p. 44).

A despeito disso, é difícil definir com precisão quais foram os fatores que levaram os gregos a estabelecerem novas cidades tão distantes de sua terra natal. As fontes existem, mas muito raramente nos mostram com clareza as razões para a colonização.

Decerto, a motivação evocada de forma mais frequente é o problema da falta de terras [*stenochoria*], que teria compelido camponeses gregos cujas propriedades se tornaram demasiado pequenos a emigrarem em busca de novos terrenos cultiváveis. Isso nos leva a pensar que a falta de terras se deve a algum tipo de superpopulação na Grécia do final da Idade do Ferro. Todavia, segundo Pontin (2009, p. 166), nem a tradição, nem as descobertas arqueológicas permitem acreditar que as cidades gregas tenham tido no século IX a.C. ou no VIII a.C. uma população muito numerosa, dados os escassos recursos do território. Até mesmo as mais povoadas eram nessa época apenas pequenas cidades rodeadas de uma população rural pouco densa. Desse modo, a explicação comumente usada que os gregos se aventuraram para fora da Hélade devido à falta de terras deve ser vista com cautela. A *stenochoria* não é justificativa para todas as fundações de colônias gregas. Mossé (1989, p. 101-2) cita o exemplo da cidade de Massália – atual Marselha na França – fundada por gregos vindos da Ásia Menor em um local pouco propício para a prática da agricultura, desse modo, pouco auxiliava na resolução do problema de falta de terras [*stenochoria*].

De acordo com Pontin (2009, p. 166-7), se a Grécia do século VIII a.C. não estava superpovoadas, era o regime jurídico adotado que dificultava o acesso a terra. As

tribos gregas tinham repartido entre as famílias que as compunham os territórios onde se estabeleceram. O homem excluído do *genos*, o banido, o estrangeiro e o bastardo não tinham direito à propriedade do solo. Desse modo, compreende-se como a *stenochoria* pôde estimular camponeses a procurarem as terras que a sua comunidade lhes recusava.

De fato houve uma preocupação em buscar novas terras cultiváveis, todavia, havia também fundações com objetivos estritamente comerciais. Exemplo disso são os *emporia* [entrepósitos comerciais] fundados no Egito e na Síria: Náucratis e Al Mina, respectivamente [cf. mapa 4]. A existência desse tipo de empreendimento levou alguns estudiosos a pensarem que o incremento da manufatura e o aumento do comércio na Grécia ao final da Idade do Ferro antiga tornaram desejável a fundação de cidades com o intuito de se criar mercados consumidores para os produtos agrícolas e artesanais. Todavia, uma afirmação como esta revela-se um tanto quanto anacrônica e denuncia uma visão demasiado sofisticada do comércio da Antiguidade e da atitude dos governos de então perante ele (PONTIN, 2009, p. 168).

Mapa 4. Colônias gregas de Náucratis e Al Mina



Fonte: Mee, 2011, p. xl.

Havia ainda a questão das lutas políticas que assolavam a Grécia durante o século VIII a.C. Nesse momento, a região encontrava-se no alvorecer do processo de desenvolvimento da *polis*; a antiga ordem dos reis e herdeiros da nobreza seria irreversivelmente substituída pelas regras da assembleia e dos códigos legais. Nesse contexto, alguns elementos da nova e reconfigurada sociedade grega passaram a interferir de modo ativo no empreendimento colonizador, impelindo os gregos a se aventurarem fora da Hélade (DIAS, 2009, p. 45-6). O território grego foi bastante abalado no período em que se seguiu à supressão do sistema monárquico. As lutas entre

as famílias nobres, que sem dúvida não se resignavam facilmente a abandonar a sua autoridade, originaram uma série de conflitos. Colônias como Cirene e Tarento, ambas estabelecidas no século VII a.C., por exemplo, foram fundadas por grupos vencidos, banidos de suas comunidades cívicas (PONTIN, 2009, p. 167; MOSSÉ, 1989, p. 107; GRECO, 1995, p. 84).¹¹³

Independente da motivação e dos objetivos nas fundações das colônias, esses banidos e desvalidos decerto procuravam fora da Grécia terras para viver e cultivar. Essas eram escolhidas de forma estratégica: de preferência em áreas com potencial defensivo, como elevações e penínsulas, e que também possuísem terrenos cultiváveis e acesso ao litoral. No entanto, locais como esses já eram ocupados por populações nativas, razão pela qual os colonos se viram diante da necessidade de desalojar esses povos, fosse pela diplomacia ou pela força (DIAS, 2009, p. 46).

Embora na *Odisseia* Homero forneça referências sobre o ambiente ideal para se estabelecer uma colônia, nem sempre essas condições se apresentavam. Quando Odisseu e seus companheiros aportam na ilha dos ciclopes, avistam uma ilha próxima desabitada e com território bastante fértil.

Ora existe uma ilha fértil, que se estende além do porto;
da terra dos ciclopes não fica perto nem longe.
É bem arborizada e nela vivem cabras selvagens
em número ilimitado, pois não há veredas humanas
que as desincentivem, nem lá vão ter caçadores
que sofrem trabalhos nos cimos das montanhas.
Também não há rebanhos, nem terra cultivada;

¹¹³ Assim como nos informa Dougherty (1993, p. 18), a maior parte das fontes antigas sobre o movimento colonizatório destaca o fenômeno como resposta para uma situação de crise, seja natural, política ou pessoal. Quase nunca se destacam os benefícios comerciais e agrícolas que a aquisição de novos domínios pode gerar aos colonos. A ênfase recai nos aspectos negativos que levaram os gregos a deixarem suas comunidades de origem.

Mas permanece sem ser semeada e arada, isenta
 De homens, alimentando as cabras balidoras.
 É que os ciclopes não têm naus de vermelho pintadas,
 nem tem no seu meio homens construtores de naus,
 Que bem construídas naus lhe construíassem – naus que dessem
 conta das suas necessidades, chegando às cidades dos homens,
 tal como os homens atravessam o mar, visitando uns aos outros;
 homens esses que teriam feito da ilha um terreno cultivado,
 pois a terra não é má: tudo daria na época própria.¹¹⁴
 (*Od.*, IX, 116-31)

O trecho acima revela a opinião de Homero acerca da situação ideal para um empreendimento colonial: um local desabitado com rico solo. O excerto também nos mostra o contraste entre os ciclopes, povo nativo da região que não possuía habilidades náuticas, e os “homens”, que navegavam – numa alusão aos colonos gregos –, prontos para desbravar regiões mal aproveitadas. Todavia, nem sempre os gregos encontraram uma situação perfeita tal como descrita em Homero. Na maior parte dos casos, os lugares escolhidos para a instalação dos novos assentamentos já eram habitados por outros agrupamentos, de modo que nem sempre esse contato se deu de modo pacífico.

¹¹⁴ No texto grego:

*νῆσος ἔπειτα λάχεια παρέκ λιμένος τετάνυσται,
 γαίης Κυκλώπων οὔτε σχεδὸν οὔτ' ἀποτηλοῦ,
 ὕληεσσ'· ἐν δ' αἶγες ἀπειρέσιαι γεγάασιν
 ἄγριαι· οὐ μὲν γὰρ πάτος ἀνθρώπων ἀπερύκει,
 οὐδέ μιν εἰσοιχνεῦσι κυνηγέται, οἳ τε καθ' ὕλην
 ἄλγεα πάσχουσιν κορυφὰς ὀρέων ἐφέποντες.
 οὔτ' ἄρα ποιμνῆσιν καταΐσχεται οὔτ' ὀρότοισιν,
 ἀλλ' ἢ γ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἤματα πάντα
 ἀνδρῶν χηρεύει, βόσκει δέ τε μηκάδας αἶγας.
 οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες πάρα μυλοπάρητοι,
 οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτονες, οἳ κε κάμοιεν
 νῆας ἐυσσέλμους, αἳ κεν τελέοιεν ἕκαστα
 ἄστε' ἐπ' ἀνθρώπων ἰκνεύμεναι, οἷά τε πολλὰ
 ἄνδρες ἐπ' ἀλλήλους νηυσὶν περόωσι θάλασσαν·
 οἳ κέ σφιν καὶ νῆσον ἐνκτιμένην ἐκάμοντο.
 οὐ μὲν γάρ τι κακὴ γε, φέροι δέ κεν ὄρια πάντα·
 ἐν μὲν γὰρ λειμῶνες ἀλὸς πολιοῖο παρ' ὄχθας
 ὑδρηλοὶ μαλακοί· μάλα κ' ἄφθιτοι ἄμπελοι εἶεν.*

Muitos foram os problemas que os desbravadores gregos tiveram que enfrentar: fundar uma nova cidade com um pequeno grupo de homens, adaptar-se a um novo meio ambiente, enfrentar dificuldades de abastecimento e conflitos com os povos nativos (MOSSÉ, 1989, p. 102). Os gregos tiveram que enfrentar esse “Novo Mundo”, controlar seus medos e ansiedades e resolver todos os problemas que eram inerentes à empreitada da expansão territorial (DOUGHERTY, 1993, p. 7). Todavia, essa experiência nos legou uma série de mitos e relatos sobre esse importante período da história grega.

Acreditamos, pois, que a *Odisseia* faça parte de um conjunto de narrativas referentes ao estabelecimento de novos espaços gregos fora da Hélade. Sob essa perspectiva, a obra é vista por nós como um produto do processo colonizatório grego. Processo este que teve início no século IX a.C., quando a Grécia começou a retomar as relações comerciais com povos vizinhos, e que se estende até o final da época arcaica.¹¹⁵ Para Malkin (1998, p. 1), é nesse momento que os mitos sobre o *nostos* se popularizam, pois criam uma mediação cultural e étnica com as populações não gregas. E a *Odisseia* encontra-se inserida nesse contexto.

Após anos lutando na Guerra de Troia, em sua jornada de retorno [*nostos*] para sua terra natal, Ítaca, Odisseu percorre várias terras estrangeiras, lugares de alteridade, de enfrentamento com o diferente, com o “outro”. Lugares que, segundo Henri Lefebvre, representam para os gregos heterotopias, ou seja, espaços onde as diferenças são bem marcadas, chegando, em algumas situações, até mesmo ao conflito. Os lugares citados no périplo de Odisseu podem ser interpretados como uma expressão desse contato dos gregos com outros povos. O próprio Odisseu é tido, por alguns

¹¹⁵ É importante frisar que nunca cessaram os contatos entre a Grécia e as regiões em seu entorno. Mesmo no período de destruturação que se seguiu após a destruição do sistema palacial algumas regiões mantiveram contatos comerciais com vários reinos, entre eles o hitita e o egípcio.

pesquisadores, como um protocolizador (MALKIN, 1998; HALL, 2008; LIMA, 2009, p. 55).

Desse modo, o texto homérico parece inserir-se num ciclo de narrativas que estão sendo elaboradas sobre o contato dos gregos com outros povos. E da mesma forma que é possível perceber na *Odisseia* a definição de uma visão de helenidade, como demonstramos no capítulo anterior, neste capítulo, pretendemos apresentar como a descrição dos espaços percorridos por Odisseu constitui uma maneira de se ver e pensar os povos diferentes dos gregos, contribuindo assim para o reforço de uma determinada identidade helênica.

Como afirma Woodward (2013, p. 9), a identidade é sempre relacional, ou seja, se define a partir da diferença. Em um processo de produção de identidades sociais – como o que vimos analisando nesta tese –, um conjunto de regras, crenças e comportamentos é definido como norma de conduta. Sendo assim, fixar uma determinada identidade como norma, a grega, por exemplo, é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e diferenças. A partir dessa identidade normatizada, as demais são avaliadas e hierarquizadas, de modo que aquela tida como superior passa a revestir-se de atributos positivos enquanto as outras são amiúde degradadas (SILVA, 2013, p. 83).

Um dos efeitos dessa reconfiguração do espaço grego foi, decerto, o maior contato com culturas diferentes e, como consequência, a disseminação do estilo de vida grego nas regiões onde as *apoikiai* foram estabelecidas. Claude Mossé (1989, p. 113) fala da “difusão do helenismo a toda volta da bacia mediterrânica”. Não devemos subestimar a influência do modo de vida grego nas regiões onde estes se estabeleceram. Todavia, do mesmo modo, não devemos incorrer no erro de pensar nesse processo como uma via de mão única. Assim como os estudos sobre romanização têm demonstrado, é

preciso superar a ideia de que a “cultura dominante” – seja grega ou romana – reproduz seus valores de maneira progressiva e uniforme, levando as populações submetidas a abandonar sua identidade e a adotar a cultura dos invasores, tudo como algo positivo e desejável. Essa concepção é em grande parte influenciada pelo movimento colonizatório europeu ocorrido na Idade Moderna, visto como uma empresa civilizatória visando a difundir os bons modos e costumes ocidentais entre povos considerados selvagens. Atualmente, a visão que predomina é a dos encontros culturais como um processo multifacetado que promove mudanças desiguais tanto entre o grupo dominante quanto entre as comunidades submetidas (MENDES, 2007, p. 26-7).

O contato entre gregos e nativos das regiões colonizadas a partir do século VIII a.C. pode ser visto também desse modo. Importantes testemunhas desses processos de mudança sociocultural são os vestígios de Cultura Material. Em artigo recente, Carolina Dias (2005) demonstra como a produção artística da Península Itálica – sua análise concentra-se na região da Lucânia e da Apúlia, na Magna Grécia –, embora influenciada pelos padrões gregos, não perdeu seus elementos característicos que foram reelaborados no decorrer do encontro cultural com os gregos. Segundo a autora (DIAS, 2009, p. 50), a presença de cerâmica, tanto da população local quanto dos conquistadores, permitiu o estabelecimento de datações relativas para cada centro importante fundado pelos gregos.

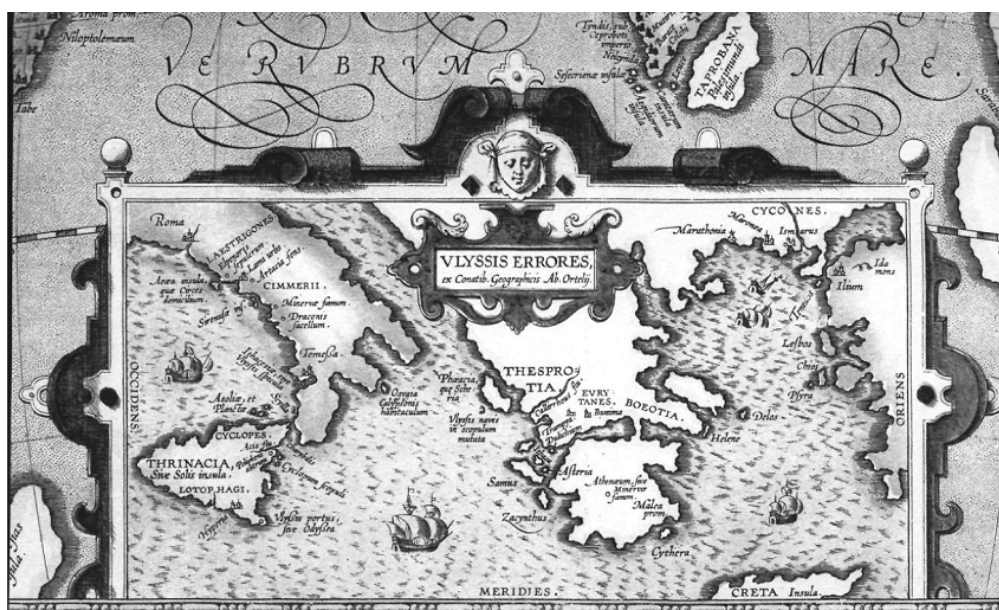
A *Odisseia* exprime esse conjunto de acontecimentos na medida em que nos fala dos encontros culturais entre gregos – Odisseu e seus companheiros – e povos muito diferentes que possuíam costumes e práticas peculiares. Não sabemos ao certo a que povos correspondem os seres que Odisseu encontra em suas andanças, uma vez que a geografia de Homero não pode ser inteiramente desvendada. Muitos desde a Antiguidade tentaram identificar os lugares exatos das viagens do herói, todavia, até hoje não se sabe os locais visitados por Odisseu. Crates de Malos, diretor da biblioteca

de Pérgamo no século II a.C., argumentava que todas as aventuras de Odisseu ocorreram além das colunas de Hércules, ou seja, a oeste do Estreito de Gibraltar. Sendo assim, o herói teria navegado pelo Oceano Atlântico. Já Erastóstenes de Cirene, um autor do século III a.C. que atuou na biblioteca de Alexandria, era um pouco mais cético em relação às andanças de Odisseu: para o sábio grego, não era possível estabelecer nenhum lugar em particular dentre aqueles que foram citados por Homero, pois todos os locais citados nos poemas seriam imaginários. Políbio também pusera em dúvida o itinerário do rei de Ítaca. Todavia, Estrabão, o célebre geógrafo grego, cria na possibilidade extrair da narrativa homérica das viagens de Odisseu informações preciosas sobre as populações do litoral mediterrâneo, a despeito de algumas incoerências e imprecisões topográficas (SCHODER, 1987, p. 319).¹¹⁶

Até mesmo mapas foram elaborados na tentativa de se estabelecer uma cartografia do *nostos* de Odisseu. Apesar de a maioria ser apenas fruto da imaginação de seus autores, parece haver um consenso de que parte da ação se desenrola próximo às regiões colonizadas pelos gregos. As imagens abaixo são ilustrativas dessa tentativa de mapear o périplo de Odisseu. O mapa 5 é, segundo Wolf (2004, p. 310-1), a mais antiga tentativa de cartografar as andanças do herói de Ítaca, produzido pelo humanista Ortelius a partir de relatos de autores da Antiguidade e de referências do texto homérico. O mapa 6 demonstra o esforço do cartógrafo francês Pierre Duval em 1677 de mapear não só os lugares pelos quais Odisseu passou mas também seu itinerário. Recentemente, 1982, a revista *National Geographic* publicou em suas páginas uma reprodução do que seria o mundo de Homero por volta do século VIII a.C. [conf. Mapa 7].

¹¹⁶ Para mais informações sobre tentativas na Antiguidade de identificação geográfica da topografia das viagens de Odisseu, cf. Sebastiani, 2007.

Mapa 5. “As andanças de Odisseu” de Abraham Ortelius (Antuérpia, 1597)



Fonte: Wolf, 2004, p. 310.

Mapa 6. “O mapa das navegações de Ulisses” de Pierre Duval (Paris, 1677)



Fonte: Wolf, 2004, p. 312.

Mapa 7. *National Geographic Magazine*, “O mundo de Homero aprox. 700 a. C.”

(Washington, D.C., 1982)



Fonte: Wolf, 2004, p. 321.

ODISSEU E OS MÚLTIPLOS OUTROS: CÍCONES, LOTÓFAGOS, LESTRIGÕES

As andanças de Odisseu são descritas entre os cantos V e XII da *Odisseia* e podem ser divididas em duas partes: a fase final de sua viagem, antes de chegar a casa é descrita em primeiro lugar, pelo próprio narrador do poema [cantos V ao VIII]. Nessa parte são narrados os momentos em que o herói encontra-se retido na ilha de Calipso e sua posterior chegada à terra dos feácios, onde é acolhido e recebe auxílio para o retorno. No segundo ciclo de aventuras [cantos IX ao XII] é Odisseu que narra suas experiências para os feácios na primeira pessoa. Desse modo, a narrativa advém da memória do herói, sendo não um relato de como os fatos “realmente aconteceram”, mas como ele se “lembra que aconteceram” (ABRAHAMSON, 1956, p. 314). Tal qual um

aedo, o herói relembra o passado e, em forma poética, expõe os episódios de sua longa jornada. Depois de muito tempo retido pela deusa Calipso, finalmente chega à Esquéria, onde é bem recepcionado e convidado a contar a sua história.

Na verdade reteve-me Calipso, divina entre as deusas,
em suas côncavas grutas, ansiosa que me tornasse seu marido.
De igual modo me reteve no seu palácio Circe,
a Enganadora da Eeia, ansiosa que me tornasse seu marido.
Mas nunca persuadiram meu coração no meu peito.
Por isso nada é mais doce que a pátria ou os progenitores,
ainda que se habite numa casa cheia de riquezas
em terra estrangeira, longe de quem nos deu a vida.
Mas contar-vos-ei o meu regresso muito doloroso:
o regresso que Zeus me impôs desde que parti de Troia.¹¹⁷
(*Od.*, IX, 29-38)

Diante do rei Alcino e da rainha Arete, Odisseu narra suas viagens conforme seu ponto de vista. Percebe-se que a sua principal preocupação – demonstrada em todas as suas paradas em terras estrangeiras – é o retorno [*nostos*] para casa.

Seguindo uma ordem cronológica dos acontecimentos narrados na *Odisseia*, após a saída de Troia, Odisseu e sua tripulação se deparam com um mundo desconhecido. Tem início, então, uma jornada rumo a territórios que representam a alteridade: Odisseu entra em contato com povos que não compartilham as mesmas

¹¹⁷ No texto grego:

ἦ μὲν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψώ, δῖα θεάων,
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ὥς δ' αὐτὼς Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν
Αἰαίῃ δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ἀλλ' ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον.
ὥς οὐδὲν γλύκιον ἦς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων
γίγνεται, εἴ περ καὶ τις ἀπόπροθι πίονα οἶκον
γαίῃ ἐν ἀλλοδαπῇ ναίει ἀπάνευθε τοκῆων.
εἰ δ' ἄγε τοι καὶ νόστον ἐμὸν πολυκηδέ' ἐνίσπω,
ὅν μοι Ζεὺς ἐφέηκεν ἀπὸ Τροίῃθεν ἰόντι.

crenças e costumes dos gregos e por vezes o resultado é conflituoso. A partir do canto IX, o herói começa a narrar suas aventuras em meio a povos hostis até aportar na Esquéria. O primeiro lugar em que desembarca é em Ísmaro, a terra dos cícones, um povo de origem trácia. Segundo o relato de Odisseu:

De Ílio fui levado pelo vento até os Cícones,
até Ísmaro: aí saqueei a cidade e chacinei os homens.
Da cidade levei as mulheres e muitos tesouros, que dividimos
para que por mim ninguém visse sonogada a parte que lhe cabia.¹¹⁸
(*Od.*, IX, 39-42)

Para Powell (2004, p. 130), os fatos tal como narrados por Odisseu reproduzem, em pequena escala, a tomada de Troia: uma tripulação grega aporta e saqueia uma terra estrangeira, levando seus tesouros e mulheres como butim. Todavia, no episódio do encontro com os cícones, o desfecho não é tão favorável aos gregos como fora em Troia. Apesar dos avisos de Odisseu para partirem rapidamente, seus companheiros decidem ficar e os cícones revidam o ataque.

Aí dei ordens no sentido de fugirmos com passo veloz;
mas eles, na sua grande insensatez, não quiseram obedecer.
Ali ficaram a beber muito vinho; e muitas ovelhas sacrificaram
junto à praia e gado de chifres recurvos com passo cambaleante.
Enquanto isso os Cícones foram chamar outros Cícones,
que eram seus vizinhos, mas mais numerosos e valentes que eles.
Viviam no continente e eram peritos em combater o inimigo
montados em cavalos e, se tal se afigurasse necessário, a pé.
Chegaram em número igual ao das folhas e das flores

¹¹⁸ No texto grego:

*Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσαν,
Ἰσμάρω. ἔνθα δ' ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὤλεσα δ' αὐτούς·
ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες
δασσάμεθ', ὥς μή τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσῃς.*

na primavera, qual nuvem de guerreiros! Foi então
 que o destino malévolos de Zeus se postou ao nosso lado
 (homens terrivelmente condenados!), para padecermos
 muitas dores. Combateram e lutaram junto das côncavas naus;
 de ambos os lados voavam lanças de brônzea ponta.
 Enquanto era ainda de manhã e crescia em força o dia sagrado,
 repelimo-los sem dali arredar o pé, embora eles fossem mais.
 Mas quando o sol trouxe a hora de desatrelar os bois,
 então prevaleceram os Cícones, subjugando os Aqueus.
 E de cada nau pereceram seis camaradas de belas joelheiras,
 embora nós, os outros, conseguíssemos fugir à morte e ao destino.¹¹⁹
 (*Od.*, IX, 43-61)

Percebemos, então, que o contato ocorre de maneira hostil. A agressão perpetrada pelos gregos é respondida com violência pela comunidade atacada. O encontro com o Outro ocorre de maneira dramática. Como argumenta Werner (2005, p. 11), o episódio configura um tema tradicional, uma ação típica de um contexto de guerra, tal como vemos na *Ilíada*. Entretanto, embora o cenário ainda seja o Egeu e os gregos estejam envolvidos no combate, a *Odisseia* apresenta um mundo diferente do da *Ilíada*; no encontro com os cícones, os aqueus são derrotados. Nesse encontro, seis

¹¹⁹ No texto grego:

ἐνθ' ἣ τοι μὲν ἐγὼ διερχῶ ποδὶ φευγόμεν ἡμέας
 ἠνώγεα, τοὶ δὲ μέγα νήπιοι οὐκ ἐπίθοντο.
 ἔνθα δὲ πολλὸν μὲν μέθυ πίνετο, πολλὰ δὲ μῆλα
 ἔσφαζον παρὰ θῖνα καὶ εἰλίποδας ἔλικας βοῦς·
 'τόφρα δ' ἄρ' οἰχόμενοι Κίκονες Κικόνεσσι γεγώνευν,
 οἳ σφιν γείτονες ἦσαν, ἅμα πλέονες καὶ ἀρείους,
 ἡπειρον ναίοντες, ἐπιστάμενοι μὲν ἀφ' ἵππων
 ἀνδράσι μάρνασθαι καὶ ὅθι χρή πεζὸν ἔόντα.
 ἦλθον ἔπειθ' ὅσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὥρη,
 ἡέριοι· τότε δὴ ῥα κακὴ Διὸς αἴσα παρέστη
 ἡμῖν αἰνομόροισιν, ἴν' ἄλγεα πολλὰ πάθοιμεν.
 στησάμενοι δ' ἐμάχοντο μάχην παρὰ νηυσὶ θοῇσι,
 βάλλον δ' ἀλλήλους χαλκῆρεσιν ἐγχείησιν.
 ὄφρα μὲν ἥως ἦν καὶ ἀέξετο ἱερὸν ἡμᾶρ,
 τόφρα δ' ἀλεξόμενοι μένομεν πλεονὰς περ ἔοντας.
 ἥμος δ' ἡέλιος μετενίσσεται βουλυτόνδε,
 καὶ τότε δὴ Κίκονες κλῖναν δαμάσαντες Ἀχαιοῦς.
 ἔξ δ' ἀφ' ἐκάστης νηὸς ἐυκνήμιδες ἑταῖροι
 ὄλονθ'· οἱ δ' ἄλλοι φύγομεν θάνατόν τε μόρον τε.

homens de cada barco que compõem a tripulação de Odisseu são mortos – curiosamente seis é o número de homens que morrem na caverna do ciclope Polifemo [canto IX] e nos tentáculos de Cila, o monstro marinho [canto XII].

Para Powell (2004, p. 130) e Werner (2005), um dos temas centrais do *nostos* de Odisseu é a tensão entre o líder e seus companheiros [*hetairoi*]. Ao longo da jornada, seus homens são quase que constantemente guiados pelas paixões – seja curiosidade, ganância, fome – enquanto que seu líder, Odisseu, precisa lembrá-los continuamente acerca do verdadeiro objetivo da viagem: o retorno para casa.

Tal tensão entre o comandante e seus subordinados ocorre uma vez mais, no encontro com o povo conhecido como “comedores de lótus”, ou lotófagos, episódio narrado no canto IX da *Odisseia*. Após enfrentarem uma tempestade enviada por Zeus e navegarem por dias a fio sem rumo, levados pelas ondas, a tripulação contorna o cabo Maleia e ultrapassa a ilha de Citera, ambos localizados no sul da Grécia (*Od.*, IX, 80-1). As indicações dadas por Homero fizeram com que a tradição antiga, corroborada por Estrabão, situasse a terra dos comedores de lótus no norte da África. O lótus era uma planta sagrada para os antigos egípcios, presença constante em suas manifestações artísticas (POWELL, 2004, p. 130). Possivelmente, daí se originou a ideia de que os lotófagos habitavam o norte da África.

Logo ao desembarcar na terra dos lotófagos, a preocupação de Odisseu é descobrir se nesse local habitam “homens comedores de pão”, que, segundo a fórmula homérica, se refere a homens que compartilham das mesmas regras civilizacionais que os gregos, incluindo a agricultura, a criação de animais e a devoção aos deuses. Conforme as palavras de Odisseu:

[...] Ao décimo dia desembarcamos

na terra dos Lotófagos, que comem alimento floral.
 Aí pisamos a terra firme e tiramos água doce.
 E logo os companheiros jantaram junto às naus velozes.
 Mas depois de termos provado a comida e a bebida,
 mandei sair alguns companheiros para se informarem
 acerca dos homens que daquela terra comiam pão.
 Escolhi dois homens, mandando um terceiro como arauto.
 Partiram de imediato e introduziram-se no meio dos Lotófagos.¹²⁰
 (*Od.*, IX, 83-91)

Os lotófagos apresentam, no poema, um comportamento bastante peculiar aos gregos, pois, segundo a própria observação de Odisseu, “comem alimento floral”, ou seja, ingerem flores de lótus que, tal como descritas na *Odisseia*, têm um efeito alucinógeno, fazendo com que aquele que as ingerisse ficasse de certa forma entorpecido, alheio aos seus anseios e objetivos. No caso da tripulação aqueia, as flores de lótus diminuíram o interesse pelo retorno à terra natal – o *nostos*.

E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros;
 em vez disso, ofereceram-lhe o lótus, para que comessem.
 E quem entre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,
 já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;
 mas queria permanecer ali, entre os Lotófagos,
 mastigando o lótus, olvidados do seu retorno.¹²¹

¹²⁰ No texto grego:

πόντον ἐπ' ἰχθυόεντα· ἀτὰρ δεκάτη ἐπέβημεν
 γαίης Λωτοφάγων, οἳ τ' ἄνθινον εἶδαρ ἔδουσιν.
 ἔνθα δ' ἐπ' ἠπείρου βῆμεν καὶ ἀφυσσάμεθ' ὕδωρ,
 αἶψα δὲ δεῖπνον ἔλοντο θοῆς παρὰ νηυσὶν ἑταῖροι.
 αὐτὰρ ἐπεὶ σίτοιό τ' ἐπασσάμεθ' ἡδὲ ποτῆτος,
 δὴ τοτ' ἐγὼν ἐτάρους προΐειν πεύθεσθαι ἰόντας,
 οἳ τινες ἄνδρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σίτον ἔδοντες
 ἄνδρε δύω κρίνας, τρίτατον κήρυχ' ἅμ' ὀπάσας.
 οἱ δ' αἶψ' οἰχόμενοι μίγην ἀνδράσι Λωτοφάγοισιν

¹²¹ No texto grego:

οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μῆδονθ' ἐτάροισιν ὄλεθρον
 ἡμετέροις, ἀλλὰ σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.
 τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιγδέα καρπὸν,

(*Od.*, IX, 92-7)

Muito embora os lotófagos não tenham se mostrado agressivos ao contato com os gregos, o encontro não é de todo amistoso. Apesar de parecerem hospitaleiros à primeira vista, diferente dos ciclopes e lestrigões, os lotófagos vivem uma “ilusão de felicidade”, passam a vida inteira em um estado vegetativo, inebriados pelos efeitos alucinógenos da lótus. Esse torpor e inércia fazem com que não executem atividades produtivas, não plantem, não criem animais, mantendo-se num estágio “primitivo” aos olhos gregos (GIESECKE, 2007a, p. 200). Assim como no episódio dos cícones, há novamente uma tensão entre Odisseu e seus subordinados: o herói precisa auxiliar os homens de sua tripulação que caíram sob o jugo do alucinógeno da flor de lótus.

À força arrastei para as naus estes homens a chorar,
e amarrei-os aos bancos das côncavas naus.
Porém aos outros fiéis companheiros ordenei
que embarcassem depressa nas rápidas naus,
não fosse alguém comer o lótus e esquecer o regresso.
Eles embarcaram logo e sentaram-se nos bancos. E cada um
no seu lugar, percutiram com os remos o mar cinzento.¹²²
(*Od.*, IX, 98-104)

Prosseguindo a jornada e conforme o relato cronológico de Odisseu, a próxima parada da tripulação é a ilha habitada por homens de tamanho descomunal, chamados

*οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι
λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.*

¹²² No texto grego:

*τοὺς μὲν ἐγὼν ἐπὶ νῆας ἄγον κλαίοντας ἀνάγκη,
νηυσὶ δ' ἐνὶ γλαφυρῇσιν ὑπὸ ζυγὰ δῆσα ἐρύσσας.
αὐτὰρ τοὺς ἄλλους κελόμην ἐρίηρας ἐταίρους
σπερχομένους νηῶν ἐπιβαινέμεν ὠκειάων,
μή πώς τις λωτοῖο φαγὼν νόστοιο λάθῃται.
οἱ δ' αἴψ' εἴσβαινον καὶ ἐπὶ κληῖσι καθίζον,
ἐξῆς δ' ἐζόμενοι πολὴν ἄλλα τύπτον ἐρετμοῖς.*

por Homero de ciclopes. O encontro de Odisseu e o ciclope Polifemo é um dos episódios mais conhecidos da *Odisseia* e, a nosso ver, um dos mais significativos para ilustrar a relação entre o espaço e a formação de uma identidade grega a partir do contato com o diferente. Desse modo, acreditamos ser pertinente um estudo isolado desta cena para assim compreender melhor o conceito de heterotopia que pretendemos trabalhar nesta tese. Portanto, reservamos um subitem para a análise do encontro entre os aqueus e o gigante Polifemo, na sequência da tese.

Fiéis à nossa proposta de abordar os povos encontrados por Odisseu em seu *nostos*, avançaremos para o canto X da *Odisseia*, no qual acompanharemos o herói e sua tripulação em sua chegada a Lamo, terra onde habitam os lestrigões.¹²³

Assim como os cícones e os lotófagos, estes são povos até então desconhecidos pelos aqueus. O próprio Odisseu descreve as características dessa terra misteriosa:

Aí chegamos ao porto excelente, rodeado por rochedos
escarpados, sem interrupção, de ambos os lados;
e projetam-se promontórios em posição oposta,
juntando-se numa boca de estreita entrada.
Por aí todos entraram com suas naus recurvas,
que fundearam juntas no côncavo porto;
pois ali não entrava onda alguma, grande ou pequena:
em redor reinava sempre uma calmaria luminosa.¹²⁴
(*Od.*, X, 87-94)

¹²³ Seguindo a cronologia do relato de Odisseu, a próxima parada da tripulação aqueia é na ilha do deus Éolo, todavia, optamos por analisar esse episódio em diferente seção deste capítulo.

¹²⁴ No texto grego:

‘ ἔνθ’ ἐπεὶ ἐς λιμένα κλυτὸν ἦλθομεν, ὃν περὶ πέτρῃ
ἠλίβατος τετύχηκε διαμπερὲς ἀμφοτέρωθεν,
ἄκται δὲ προβλήτες ἐναντίαι ἀλλήλησιν
ἐν στόματι προύχουσιν, ἀραιὴ δ’ εἴσοδος ἐστίν,
ἔνθ’ οἱ γ’ εἴσω πάντες ἔχον νέας ἀμφιερίσας.
αἱ μὲν ἄρ’ ἔντοσθεν λιμένος κοίλοιο δέδεντο
πλησίαι· οὐ μὲν γάρ ποτ’ ἀέζετο κῆμά γ’ ἐν αὐτῷ,
οὔτε μέγ’ οὔτ’ ὀλίγον, λευκὴ δ’ ἦν ἀμφὶ γαλήνη

Como nos episódios anteriores, Odisseu envia uma embaixada de homens de sua tripulação para averiguar se ali viviam “homens comedores de pão”. Todavia, o encontro não ocorre de forma pacífica, como com os lotófagos. Tal como os ciclopes, os lestrigões são antropófagos, pois atacam e devoram os enviados de Odisseu:

À entrada da cidade encontraram uma jovem a tirar a água,
a filha corpulenta do lestrígone Antífates,
que descera até a bela nascente de água viva de Artácia,
de onde transportavam água para a cidade.
Chegando-se ao pé dela, perguntaram-lhe
quem era o rei daquele povo, e que povo era, a quem ele regia.
E ela logo lhes indicou a alta mansão de seu pai.
Quando chegaram ao esplendoroso palácio, viram
uma mulher alta como uma montanha e horrorizaram-se.
Ela chamou de imediato da ágora o glorioso Antífates,
Seu marido, que lhes preparou uma terrível desgraça.
Agarrando um dos companheiros, dele fez sua refeição;
mas os outros dois fugiram em direção às naus.
Pela cidade levantou Antífates um grito; e quando o ouviram
os corpulentos Lestrígonas, acorreram de todos os lados,
aos milhares, não semelhantes a homens, mas a gigantes.
Dos rochedos arremessaram contra nós pedregulhos enormes;
ouviam-se entre as naus barulhos horríveis, de homens moribundos
e de naus esmagadas. E arpoando os homens como peixes,
os Lestrígonas levaram para casa o repugnante jantar.¹²⁵

¹²⁵ No texto grego:

κούρη δὲ ξύμβληντο πρὸ ἄστεος ὕδρευούσῃ,
θυγατέρ' ἰφθίμῃ Λαιστρυγόνος Ἀντιφάταο.
ἡ μὲν ἄρ' ἐς κρήνην κατεβήσετο καλλιρέεθρον
Ἀρτακίην· ἔνθεν γὰρ ὕδωρ προτὶ ἄστρ' ἔφερεσκον·
οἱ δὲ παριστάμενοι προσεφώνεον ἕκ τ' ἔρέοντο
ὅς τις τῶνδ' εἴη βασιλεὺς καὶ οἷσιν ἀνάσσοι·
ἡ δὲ μάλ' αὐτίκα πατρὸς ἐπέφραδεν ὑπερεφές δῶ.
οἱ δ' ἐπεὶ εἰσῆλθον κλυτὰ δώματα, τὴν δὲ γυναιῖκα
εὖρον, ὅσῃν τ' ὄρεος κορυφήν, κατὰ δ' ἔστυγον αὐτήν.
ἡ δ' αἶψ' ἐξ ἀγορῆς ἐκάλει κλυτὸν Ἀντιφατήα,
ὄν πόσιν, ὃς δὴ τοῖσιν ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον.
αὐτίχ' ἔνα μάρψας ἐτάρων ὠπλίσσατο δεῖπνον·
τὼ δὲ δὴ αἰζάντε φυγῇ ἐπὶ νῆας ἰκέσθην.

(*Od.*, X, 105-24)

A julgar pela cena, os lestrigões residem em uma cidade estruturada: aparentemente possuem uma ágora, apesar de Homero não nos dar mais informações a respeito das atividades ali desenvolvidas. Apresentam, contudo, hábitos considerados selvagens aos olhos dos gregos. A ênfase na brutalidade e no fato de os companheiros de Odisseu terem sido devorados reforça a imagem dos lestrigões de “não humanos”, “não civilizados”. A atribuição de características animais ou até mesmo monstruosas – os lestrigões são gigantes – é uma das formas de o grupo dominante – os aqueus – controlar o medo diante do desconhecido. Isso é feito mediante a degradação do “outro” (JOFFE, 1998, p. 111).

Desse modo, acreditamos que os três espaços percorridos por Odisseu – a terra dos cícones, dos lotófagos e dos lestrigões – podem ser interpretados como heterotopias, pois representam, aos olhos dos gregos – Odisseu e seus companheiros –, lugares de desordem, onde as regras básicas de civilidade não podem ser observadas. Como destaca Valverde (2009, p. 21), a civilidade é o modelo que rege as relações interacionais nos espaços, pois espera-se um comportamento cordial durante os encontros entre as pessoas. A partir do cumprimento de certas normas de conduta, o espaço ganha estabilidade, limitando-se assim os conflitos. Nos casos tratados acima, isso não ocorre. Logo no contato inicial, os aqueus são recepcionados de forma agressiva – exceto no episódio do encontro com os lotófagos, mas há consequências que dificultam o *nostos* –, tidos como invasores e, por isso mesmo, rechaçados. Estabelece-

*αὐτὰρ ὁ τεῦχε βοὴν διὰ ἄσπερος· οἱ δ' αἰόντες
φοίτων ἵφθιμοι λαιστρυγόνες ἄλλοθεν ἄλλος,
μυρίοι, οὐκ ἄνδρεσσιν εἰκότες, ἀλλὰ Γίγασιν.
οἳ ῥ' ἀπὸ πετράων ἀνδραχθείσι χερμαδίοισιν
βάλλον· ἄφαρ δὲ κακὸς κόναβος κατὰ νῆας ὀρώρει
ἀνδρῶν τ' ὀλλυμένων νηῶν θ' ἅμα ἀγνυμενάων·
ἰχθυὺς δ' ὥς πεύροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο.*

se assim, a partir das diferenças culturais, o conflito. A maneira como os comportamentos e significados se combinam de forma atípica nesses espaços os definem então como heterotópicos.

ODISSEU NA ILHA DOS CICLOPES: A ALTERIDADE SUPERLATIVA

O fim da guerra de Troia permitiu, após longos anos, o retorno dos heróis aqueus às suas casas. A análise realizada até aqui da trajetória de Odisseu em seu *nostos* teve por objetivo elucidar as conexões entre o relato da poesia épica e as navegações exploratórias dos gregos a partir do século VIII a.C., viagens estas que, segundo nossa tese, auxiliam no processo de delimitação de uma identidade grega a partir do contato com novos povos, territórios e culturas.

O assunto tratado neste subitem é, para nós, um dos mais significativos no sentido de comprovar nossas hipóteses de trabalho. De fato, a terra dos ciclopes é um exemplo emblemático de heterotopia, tal como esse conceito é empregado nesta tese, pois os aqueus se deparam com seres que cultivam hábitos díspares deles próprios e que habitam uma região bastante inóspita. Acreditamos que a imagem descrita por Homero destes seres denominados ciclopes representa o modo como os antigos gregos colonizadores imaginaram os diferentes tipos de humanos que encontravam em suas viagens.

Consideramos a descrição da sociedade dos ciclopes como um caso exemplar, pois o contraste com os feácios é bastante evidente. Homero apresenta os ciclopes como uma espécie de antítese dos feácios. Estes últimos, como vimos no capítulo anterior, residiam em um espaço utópico, possuíam uma cidade bem estruturada, eram hábeis construtores de navios e navegadores, conheciam as regras de como bem receber os

hóspedes. Tudo isso contrasta agudamente com o isolamento individual dos ciclopes, sua falta de habilidade nas artes náuticas e suas precárias formas de subsistência (SEGAL, 1962, p. 33).

Após a fuga da terra dos lotófagos, Odisseu e sua tripulação chegam à ilha dos ciclopes, gigantes que representam o extremo da alteridade, representantes máximos de tudo aquilo que os gregos desprezam. Para descrever a ilha em que moram os seres monstruosos, Odisseu usa até mesmo palavras depreciativas:

Chegamos à terra dos ciclopes arrogantes e sem lei
que, confiando nos deuses imortais, nada semeiam
com as mãos nem aram a terra; mas tudo cresce
e dá fruto sem se arar ou plantar o solo:
trigo, cevada e as vinhas que dão vinho a partir
dos grandes cachos que a chuva de Zeus faz crescer.
Para eles não há assembleias deliberativas nem leis;
mas vivem nos píncaros das altas montanhas
em grutas escavadas, e cada um dá as leis à mulher
e aos filhos. Ignoram-se uns aos outros.¹²⁶
(*Od.*, IX, 106-115)

O modo de vida peculiar e bizarro dos ciclopes surpreende Odisseu. Aos olhos do herói, o território onde vivem os monstros não é ruim [*tudo cresce e dá fruto sem se arar ou plantar o solo*], todavia não é adequadamente aproveitado, pois seus habitantes

¹²⁶ No texto grego:

Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων
ἰκόμεθ', οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώσιν,
ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἡδ' ἄμπελοι, αἳ τε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.
τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἡδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

não conhecem as técnicas agrícolas (HANSON, 1999, p. 445). São seres que viveriam em um mundo pré-agrário e pré-político (ANDERSEN; DICKIE, 1995, p. 32).

Os ciclopes não conhecem as técnicas de navegação, não contam com estaleiros nem embarcações. Isso é percebido pelos gregos e lastimado por Odisseu, uma vez que a ilha apresenta excelentes condições para tal atividade.

É que os ciclopes não têm naus de vermelho pintadas,
nem têm no seu seio homens construtores de naus,
que bem construídas naus lhes construísem – naus que dessem
conta das suas necessidades, chegando às cidades dos homens,
tal como os homens atravessam o mar, visitando-se uns aos outros;
homens esses que teriam feito da ilha um terreno cultivado,
pois a terra não é má: tudo daria na época própria.
Há prados junto às margens do mar cinzento,
bem irrigados e amenos, onde as vinhas seriam imperecíveis.
A terra é fácil de arar; e na altura certa poder-se-ia ceifar
excelentes colheitas, de tal forma rico é o solo por baixo.
Há um porto com bom ancoradouro, onde não são precisas
amarras, âncoras de pedra ou cordas atadas à proa;
mas é possível ali aportar e esperar que o espírito
dos marinheiros os incite a largar, quando sopram as brisas.
Junto à cabeça do porto flui uma água brilhante,
uma fonte sob as cavernas, com álamos a toda a volta.¹²⁷

¹²⁷ No texto grego:

*οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες πάρα μυτοπάρητοι,
οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτορες, οἳ κε κάμοιεν
νῆας ἐνσέλμους, αἳ κεν τελέοιεν ἕκαστα
ἄστε' ἐπ' ἀνθρώπων ἰκνεύμεναι, οἷά τε πολλὰ
ἄνδρες ἐπ' ἀλλήλους νηυσὶν περόωσι θάλασσαν·
οἳ κέ σφιν καὶ νῆσον εὐκτιμένην ἐκάμοντο.
οὐ μὲν γάρ τι κακὴ γε, φέροι δέ κεν ὄρια πάντα·
ἐν μὲν γὰρ λειμῶνες ἄλως πολιοῖο παρ' ὄχθας
ὕδρηλοι μαλακοί· μάλα κ' ἄφθιτοι ἄμπελοι εἶεν.
ἐν δ' ἄροσις λείη· μάλα κεν βαθὺ λήιον αἰεὶ
εἰς ὄρας ἀμῶεν, ἐπεὶ μάλα πῖαρ ὑπ' οὐδ' ας.
ἐν δὲ λιμὴν εὐορμος, ἴν' οὐ χρεὼ πείσματός ἐστιν,
οὔτ' εὐνὰς βαλέειν οὔτε πρυμνήσι' ἀνάψαι,
ἀλλ' ἐπικέλσαντας μεῖναι χρόνον εἰς ὃ κε ναυτέων*

(*Od.*, IX, 125-141)

Os ciclopes desconhecem as técnicas agrícolas, pois seus campos não precisam ser cultivados. Devido aos dons dos deuses, plantas crescem sem a lida na terra. Diante dessa constatação, alguns estudiosos (HERNÁNDEZ, 2000; MONDI, 1983) fazem um paralelo entre a ilha dos ciclopes e o mito das cinco raças de Hesíodo (*Opera et dies*, v. 106-201).¹²⁸ Os ciclopes homéricos parecem viver em uma Idade de Ouro, uma época em que, segundo o relato de Hesíodo, os homens viviam tranquilos, não conheciam o labor, pois a terra produzia espontaneamente numerosos bens (Hes. *Op. et dies*, v. 118-9). O mito se refere a um tempo muito antigo, em que os homens viviam protegidos dos sofrimentos, das doenças e da morte, em contraste com a época do poeta, a Idade do Ferro, quando os homens são obrigados a trabalhar a terra para tirar dela seu sustento (VERNANT, 1990, p. 27; SEGAL, 1992, p. 495).

Isso pode ser interpretado como uma tentativa de Homero localizar os ciclopes em uma época remota, como seres “primitivos”, arcaicos, próprios de uma época que não existe mais. Assim sendo, os costumes de Odisseu e seus companheiros aqueus contrastam com os de Polifemo, pois representariam os novos tempos, a cidade organizada, a civilização, a guerra e o poder da palavra (SILVA, 2010, p. 9).

Mas quem são esses seres que aparecem de forma recorrente na mitologia grega? A tradição que chegou até nós forjou, no senso comum, a imagem de gigantes antropofágicos com um olho único no meio da testa. No entanto, ao analisarmos mais

θυμὸς ἐποτρύνῃ καὶ ἐπιπνεύσωσιν ἄηται.
αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένους ῥέει ἀγλαὸν ὕδωρ,
κρήνῃ ὑπὸ σπείους· περὶ δ' αἰγέροι πεφύασιν.

¹²⁸ O mito se refere às diversas raças de homens que apareceram e desapareceram sucessivamente. Elas são nomeadas por metais e, assim como eles, classificadas do mais precioso ao de menor valor, do superior ao inferior: primeiro o ouro, depois a prata, o bronze e, por último, o ferro. Esta última é a da época em que vive Hesíodo e seus contemporâneos (século VII a.C.). Quebrando a sequência metálica, entre a raça de bronze e a de ferro, o poeta insere a raça dos heróis.

de perto a *Odisseia*, percebemos que Homero descreve um ciclope de forma distinta da imagem que predomina no senso comum.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que este ser não é uma criação homérica nem hesiódica. De acordo com Mondi (1983, p. 17), o episódio de Polifemo tal como aparece na *Odisseia* é uma incorporação de contos populares sobre ogros; histórias estas que existem em várias regiões do planeta, como a Europa, o norte da África e o Oriente Médio. Em 1955, Denis Page, em seu *The Homeric Odyssey*, afirmava que o canto IX da *Odisseia* – no qual nos é narrado o encontro de Odisseu com Polifemo – resulta da incorporação de temas recorrentes nas tradições de povos compreendidos em uma vasta área geográfica do planeta: o tema do ogro gigante que devora carne humana e é cegado.

Na *Teogonia* de Hesíodo (v. 149-56), os ciclopes são descritos como filhos de Urano e Gaia, hábeis artesãos que fornecem os trovões e raios de Zeus.

Pariu ainda os Ciclopes de soberbo coração:
Trovão, Relâmpago e Arges de violento ânimo
que a Zeus deram o trovão e forjaram o raio.
Eles no mais eram comparáveis aos Deuses,
único olho bem no meio repousava na fronte.
Ciclopes denominava-os o nome, porque neles
circular olho sozinho repousava na fronte.
Vigor, violência e engenho possuíam na ação.¹²⁹

¹²⁹ No texto grego:

Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης θ', ὑπερήφανα τέκνα.
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὧμων αἰσسونτο,
ἄπλαστοι, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα
ἐξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν·
ἰσχὺς δ' ἄπλητος κρατερὴ μεγάλῳ ἐπὶ εἶδει.
ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῇ
ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο.

Esses seres, no entanto, aparecem de maneira distinta no poema homérico. Após ter seu olho perfurado por Odisseu e seus companheiros, Polifemo revela que é filho de Poseidon ao clamar ao pai vingança:

Ouve-me, Posêidon de cabelos azuis, Sacudidor da Terra!
 Se na verdade sou seu filho, e se declararas ser meu pai,
 concede-me que nunca chegue a sua casa Ulisses,
 saqueador de cidades, filho de Laertes, que em Ítaca habita.
 Mas se for seu destino rever a família e regressar
 ao bem construído palácio e à terra pátria, que chegue tarde
 e em apuros, tendo perdido todos os companheiros,
 na nau de outrem, e que em casa encontre muitas desgraças.¹³⁰
 (*Od.*, IX, 528-35)

Polifemo é atendido em sua prece, pois os inúmeros infortúnios por que o rei de Ítaca passa em sua longa viagem de retorno são resultado da vingança do deus dos mares pela agressão ao filho.¹³¹ Todavia, ainda resta a dúvida se apenas ele é filho de Poseidon ou se esta divindade deu origem a todos os ciclopes. Homero não nos dá certeza quanto a isso, restando-nos as especulações.

Mondi (1983, p. 19-24) analisa o personagem Polifemo de forma distinta em comparação ao restante dos ciclopes que habitam a ilha. Para ele, a descrição da sociedade dos ciclopes narrada entre os versos 105 e 115 do canto IX faz parte da

¹³⁰ No texto grego:

*κλῦθι, Ποσειδάων γαίηοιχε κυανοχαῖτα,
 εἰ ἐτεόν γε σός εἰμι, πατήρ δ' ἐμός εὖχεαι εἶναι,
 δὸς μὴ Ὀδυσσῆα πολυπόρθιον οἴκαδ' ἰκέσθαι
 νῖδ' ὄν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἐνὶ οἴκῳ ἔχοντα.
 ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι
 οἴκον ἐνκτίμενον καὶ ἔην ἐς πατρίδα γαῖαν,
 ὅψ' ἐ κακῶς ἔλθοι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἐταίρους,
 νηὸς ἐπ' ἄλλοτρίης, εὖροι δ' ἐν πῆματι οἴκῳ.*

¹³¹ Em um diálogo entre Zeus e Atena no canto I (69-71) da *Odisseia*, o pai dos deuses afirma que é por ter cegado Polifemo que Odisseu enfrenta a ira de Poseidon, o que o impede de um rápido retorno à sua terra natal.

tradição épica grega transmitida oralmente de geração em geração pelos aedos. Todavia, o episódio específico do encontro de Odisseu e Polifemo teria origem nos contos populares sobre ogros comedores de carne humana – seria então, para o autor, uma interpolação. Essa divisão bipartida do mito pode explicar o modo de vida idílico na ilha, aproximando Homero da descrição hesiódica dos ciclopes, pois esses seres teriam ajudado Zeus em sua batalha contra Cronos – fabricando os raios e trovões usados por ele na luta – e teriam, assim, recebido como recompensa uma terra onde as plantas crescem sem necessidade de trabalho. Por isso vivem em uma Era de Ouro, numa ilha abençoada pela gratidão de Zeus. As duas tradições teriam sido assim reunidas para compor esse episódio específico do retorno de Odisseu. Hernández (2000, p. 354) retoma a discussão, especulando sobre a possibilidade de haver, na tradição popular da época, imagens distintas de ciclopes. Acreditamos que essa hipótese seja plausível, uma vez que até mesmo em Homero há contradições entre Polifemo e os demais ciclopes.

Sobre a antropofagia de Polifemo, devemos traçar algumas considerações. Ao adentrar a caverna do ciclope com doze de seus companheiros, Odisseu encontra o local vazio, pois o gigante estava nos campos, cuidando de suas ovelhas. Assim que retorna do trabalho, o ciclope não percebe de imediato a presença dos aqueus. Põe seu rebanho para dentro, fecha a porta da caverna com uma imensa pedra, ordenha suas ovelhas, separa uma parte do leite para fabricação de queijos, outra parte para consumo posterior e começa a acender uma fogueira. A luz do fogo revela os invasores que estavam escondidos no fundo da gruta. O gigante, enfurecido, trava uma discussão com Odisseu e investe contra dois de seus companheiros:

[...] mas levantou-se de repente e lançou mãos aos meus companheiros.

Agarrou dois deles e atirou-os contra o chão como se fossem
cãezinhos. Os miolos espalharam-se pelo chão, molhando a terra.
Depois cortou-os aos bocados e preparou o seu jantar.
Comeu-os como um leão criado na montanha: nada deixou,
mas comeu as vísceras, a carne, os ossos e o tutano.
Nós chorávamos, levantando as mãos para Zeus,
ao vermos tais atos cruentos; dominava-nos o desespero.¹³²
(*Od.*, IX, 287-95)

A cena descrita por Homero é rica em detalhes de como o gigante devora um dos
homens de Odisseu, justamente para reforçar o caráter selvagem de Polifemo. O poeta o
apresenta como um ser que não compartilha de características humanas: “Não se
assemelhava / a quem se alimente de pão, mas antes ao cume cheio de arvoredos / de
uma alta montanha, que à vista se destaca dos outros (*Od.*, IX, 190-2)”.¹³³ A ênfase na
“não humanidade” de Polifemo nos induz a questionar seu pretense canibalismo, uma
vez que o termo se refere ao ato de devorar outros da mesma espécie (HOUAISS,
2009). Não sendo Polifemo um humano, não estaria praticando um ato de canibalismo
ao ingerir a carne dos companheiros de Odisseu. Ainda assim, a cena reforça o caráter
animalesco e brutal dos ciclopes e o não respeito às regras civilizacionais.¹³⁴

¹³² No texto grego:

ὥς ἐφάμην, ὁ δὲ μ' οὐδὲν ἀμείβετο νηλεὲς θυμῷ,
ἀλλ' ὃ γ' ἀναΐζας ἐτάροις ἐπὶ χειρᾶς ἱάλλε,
σὺν δὲ δύω μάρψας ὥς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ
κόπτ'· ἐκ δ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέε, δεῦρ δὲ γαῖαν.
τοὺς δὲ διὰ μελεῖσσι ταμῶν ὠπλίσσατο δόρπον·
ἦσθι δ' ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν,
ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μνελόεντα.
ἡμεῖς δὲ κλαίοντες ἀνεσχέθομεν Διὶ χειρᾶς,
σχέτλια ἔργ' ὀρόωντες, ἀμηχανίῃ δ' ἔχε θυμόν.

¹³³ No texto grego:

καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐφκει
ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίψ' ὕληεντι
ὑψηλῶν ὀρέων, ὃ τε φαίνεται οἷον ἀπ' ἄλλων.

¹³⁴ Em Homero, os ciclopes são seres agressivos que no passado eram vizinhos dos feácios e os forçaram a se mudarem devido aos seus ataques (*Od.*, VI, 2-6). No entanto, há motivos para crermos que não eram seres totalmente brutais, pois Polifemo cuida de suas ovelhas com muito carinho, fala com elas com ternura (*Od.*, IX, 446-51). Possivelmente a agressão aos gregos se deve ao fato de um oráculo ter lhe

Muito se tem debatido sobre esta característica marcante de Polifemo: a ingestão de carne humana. Silva (2010, p. 5) sugere uma metáfora para o canibalismo presente na *Odisseia*:

Aquilo que não pode ser compreendido, na verdade, é engolido. O ente que causa estranheza aos olhos gera terror. A alteridade é sempre invasora, não é aceita sob pena da transformação e da perda da própria identidade. Com efeito, o outro atua como um motivo fácil à instituição de uma guerra.

Vernant (1990) interpreta o canibalismo na Literatura Grega como uma recusa em se misturar com o outro, com o diferente. Na *Teogonia* de Hesíodo (459-65), Cronos devora seus filhos – os olímpianos – assim que nascem, temendo que um deles o destrone. Devorar o outro implica um comportamento destruidor, de anulação das diferenças e homogeneização das identidades.

A descrição homérica de Polifemo e da ilha dos ciclopes que analisamos até aqui nos é dado por Odisseu ao narrar seus infortúnios na corte dos feácios. Em seu relato, prevalece uma imagem negativa de seres que desconhecem as regras da boa convivência em sociedade. Desse modo, Odisseu constrói a imagem de Polifemo como seu extremo oposto, o “outro”, que, por seu exotismo, é depreciado e difamado.

Concordamos com Joffe (1998, p. 109-11) quando afirma que o diferente, em geral, é temido, uma vez que constitui uma ameaça ao *status quo*, provocando medo em relação ao caos que pode trazer a uma ordem já estabelecida e que se quer perene. Uma

revelado que um estrangeiro chamado Odisseu iria arruinar-lhe a visão: “Ah, afinal sobre mim se abateu a profecia há muito proferida! / Pois havia aqui um vidente, homem alto e bom, / Telemo, filho de Êurimo, que era excelente na profecia, / e aqui chegou à velhice como vidente dos Ciclopes. / Foi ele que me disse que estas coisas se cumpririam no futuro, / e que pela mão de Ulisses eu haveria de perder a vista”. ‘ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ με παλαίφατα θέσφαθ’ ἰκάνει. ἔσκε τις ἐνθάδε μάντις ἀνὴρ ἡὺς τε μέγας τε, Τηλεμος Εὐρυμίδης, ὃς μαντοσύνη ἐκέκαστο καὶ μαντευόμενος κατεγῆρα Κυκλώπεςσιν’ ὃς μοι ἔφη τάδε πάντα τελευτήσεσθαι ὀπίσσω, χερῶν ἐξ Ὀδυσῆος ἀμαρτήσεσθαι ὁπωπῆς. (Od., IX, 507-12). Sendo assim, ao atacar os nautas poderia estar se precavendo de uma possível agressão.

das formas de a sociedade controlar esse medo é através da degradação do outro, da difamação. Se algum grupo ou sociedade é considerado inferior, então, o respeito a ele pode ser negligenciado. A desumanização do outro – como no caso do relato de Odisseu sobre os ciclopes – é uma das formas de se degradar a identidade daqueles que são diferentes do grupo dominante. Associá-los à bestialidade, à selvageria, à monstruosidade é uma das maneiras de qualificar negativamente o diferente e defender a superioridade do grupo hegemônico – no caso analisado, os aqueus.

A conceptualização normativa do espaço habitado pelos ciclopes também é feita por Odisseu. É ele que nos narra a paisagem da ilha, como ela se organiza. Odisseu se maravilha com o potencial fértil da terra, não aproveitado em sua totalidade pelos ciclopes. O estágio pouco desenvolvido em que se encontra o local é um indício de sua selvageria e atraso, do ponto de vista grego.

Os ciclopes e sua ilha representam a forma como os antigos gregos, que começam a retomar as relações comerciais com povos do seu entorno, imaginam os diferentes tipos de seres humanos que encontram em suas viagens, sua aparência, vestimentas, hábitos alimentares e habitações. Esses homens suscitam também o medo do diferente, projetado na figura do ogro devorador de humanos (HALL, 2008, p. 95). A ilha seria então, para os gregos, um espaço heterotópico, um lugar que, segundo Lefebvre (2008), é marcado pelas diferenças fortemente delimitadas, pelos contrastes que podem até mesmo levar ao conflito aberto – com o embate entre Odisseu e Polifemo ao final do canto IX da *Odisseia*.

Além de Lefebvre, julgamos relevantes as considerações de Edward Soja (1993) acerca da natureza do espaço heterotópico. Para o autor, esse tipo de espaço é expresso a partir da maneira pela qual formas, comportamentos e significados se combinam de modo atípico para formar uma espacialidade distinta daquelas previstas pela lei e pelos

hábitos politicamente aceitos. Assim é a ilha dos ciclopes aos olhos de Homero, assim são vistas as terras em que habitam os povos com os quais os gregos têm contato em suas viagens. Longe de ser um problema recente, as relações entre o “eu” e o “Outro”, desde tempos imemoriais, têm provocado medo, segregação e exclusão.

ODISSEU NOS CONFINS DO MUNDO CIVILIZADO: O CONTATO COM O SOBRENATURAL

Optamos por agrupar neste subitem todos os seres que entram em contato com Odisseu e seus companheiros e que pertencem a uma categoria distinta dos povos tratados anteriormente. O encontro com os deuses Éolo e Hipérion, as feiticeiras Circe e Calipso, os monstros marinhos Cila e Caríbdis, as sereias e até mesmo a descida ao Hades representam, a nosso ver, mais uma forma do poema épico exprimir o contato entre a cultura grega e o “Outro”, sendo os espaços onde habitam esses seres sobrenaturais configurados também como espaços heterotópicos.

Essa seria a parte “mais mítica” da viagem de Odisseu, uma vez que verificamos o contato com entes sobrenaturais de diversas categorias. Nakassis (2004, p. 215) afirma que a tendência atual é entender essas andanças de Odisseu como “idealizadas”, tendo lugar em uma geografia mítica localizada nos *eschata gaies* [nas extremidades do mundo], e não no Mediterrâneo. Por certo, estamos cientes disso. Todavia acreditamos, assim como Ballabriga (1998, p. 180), que as descrições homéricas dos espaços, quer sejam “reais”, quer sejam “míticos”, são construções de lugares conhecidos pelos gregos.

Esses espaços povoados por seres extra-humanos são, ao nosso ver, representações do temor diante de um mar inexplorado. Em especial, no que se refere aos monstros marinhos que atacam a tripulação de Odisseu. Devido às incertezas

enfrentadas por aqueles que viajam em mar aberto é comum encontrar sociedades que concebem o mar por meio de imagens de perigo, pois este é um espaço amiúde dominado por seres sobrenaturais poderosos que controlam os ventos, as correntes e as ondas. Criaturas que, muitas vezes, precisam ser apaziguadas com sacrifícios, preces e a preservação de certos tabus para garantir uma boa viagem (BERG, 2011, p. 122). No caso da *Odisseia*, o ser que está frequentemente atormentando a tripulação de Odisseu é o deus Poseidon.

A partir do canto X vemos o confronto de Odisseu com várias criaturas mágicas. Após o embate com Polifemo, Odisseu e seus companheiros conseguem escapar e dão prosseguimento à navegação em busca de uma rota para casa. Sua próxima parada é a ilha de Eólia, governada pelo senhor dos ventos, Éolo. Podemos perceber, nesse local, a admiração de Odisseu com a aparência mágica da ilha que flutua:

Aportamos à ilha da Eólia, onde vivia
Éolo, filho de Hipotas, caro aos deuses imortais,
numa ilha flutuante: em seu redor havia muralhas
de bronze inquebrantável e íngreme era o rochedo.¹³⁵
(*Od.*, X, 1-4)

Éolo é amigo dos deuses [*φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι*] (*Od.*, X, 2), vivendo em um festim permanente na companhia de seus jovens doze filhos. Possui seis filhas que concedeu como esposas a seus seis filhos. Todos coabitam com ele no palácio. Nesse episódio da *Odisseia*, se coloca a questão do incesto.

¹³⁵ No texto grego:

‘Αἰολίην δ’ ἐς νῆσον ἀφικόμεθ’· ἔνθα δ’ ἔναιεν
Αἴολος Ἰπποτάδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
πλωτῇ ἐνὶ νήσῳ· πᾶσαν δέ τέ μιν πέρι τεῖχος
χάλκεον ἄρρηκτον, λισσὴ δ’ ἀναδέδρομε πέτρῃ.

Doze são os filhos que lhe nasceram no palácio,
seis filhas e seis filhos na flor da idade.
Foi lá que deu aos filhos as filhas como esposas.
Estes banqueteiavam-se sempre junto ao pai amado
e da mãe honrosa; e à sua frente estão iguarias incontáveis.
De dia o palácio ecoa de cantos; enche-o o cheiro e a comida.
De noite, deitam-se junto das esposas venerandas
em cobertores, em camas encordoadas.¹³⁶
(*Od.*, X, 5-12)

Segundo Lévi-Strauss (1988, p. 45), a proibição do incesto nas sociedades – em qualquer época ou lugar – é uma das formas de assinalar a passagem da natureza à cultura, ou seja, impulsiona o homem a sair do estado de barbárie. Podemos entender a prática dos filhos de Éolo como um indício do “estado primitivo” dos habitantes desse espaço. Todavia, é preciso analisar um pouco mais como esse tipo de comportamento era encarado pelos antigos gregos. Como sustentam Wenceslau e Strauss (2012, p. 28), a grande variedade de pesquisas efetuadas após os trabalhos de Lévi-Strauss mostraram-se um forte instrumento para a crítica e posterior derrubada do paradigma por ele criado. No que se refere à Grécia antiga, o assunto é bastante complexo e, portanto, devemos evitar generalizações enganosas. Em primeiro lugar, não havia um termo com exata equivalência para *incesto* no grego antigo (WILGAUX, 2011, p. 225). Havia a ideia, pregada especialmente pelos sofistas, de que existiria uma oposição entre a natureza [*physis*] e a norma social [*nomos*]. A primeira regeria os instintos do homem ao passo

¹³⁶ Texto grego:

τοῦ καὶ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροις γεγάασιν,
ἔξ μὲν θυγατέρες, ἔξ δ' υἱέες ἡβώοντες·
ἐνθ' ὃ γε θυγατέρας πόρεν υἷαςιν εἶναι ἀκοίτις.
οἱ δ' αἰεὶ παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ
δαίνυνται, παρὰ δέ σφιν ὄνειάτα μυρία κεῖται,
κνισῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ
ἤματα· νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίης ἀλόχοισιν
εὖδουσ' ἐν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖσι λέχεσσι.

que a segunda tentaria inibir essas pulsões naturais e garantir a ordem social dentro da comunidade. Manter relações sexuais com pessoas do mesmo sangue pertenceria à categoria de comportamentos guiados pelos instintos e, portanto, seriam indesejáveis, devendo ser reprimidos. Desse modo, o incesto, segundo os sofistas, seria um crime diante das divindades, sujeitando-se os infratores à punição divina, como, por exemplo, a geração de uma prole defeituosa (WENCESLAU; STRAUSS, 2012, p. 14).

Era comum que os autores gregos como Sofocles (*Oedipus at Colonus*) e Eurípedes (*Electra*), por exemplo, ao escrever sobre uniões proibidas, empregassem as expressões *gamos anosios* e *gamos asebes*, que podem ser traduzidas como “uniões profanas”, salientando-se assim o caráter ofensivo aos deuses. Os termos eram usados para se referir a vários tipos de relacionamentos considerados ilícitos, a saber: o adultério, a união sexual dentro de um templo e o incesto. Em suma, essas expressões estigmatizavam qualquer relação que fosse contrária ao direito divino e à moralidade e, portanto, suscetível de atingir não apenas o autor ou autores da ação, mas toda a comunidade (WILGAUX, 2011, p. 225).

Homero não utiliza os termos acima citados, nem há menção alguma de cunho pejorativo por parte de Odisseu ao fato de os filhos e filhas de Éolo casarem entre si. Para Haller (2007, p. 196), a ilha da Eólia seria um exemplo de sociedade supercivilizada, pois seus habitantes compartilhariam e até mesmo excederiam as convenções civilizacionais criadas pelos gregos (a comida em abundância, os favores dos deuses, o aspecto magnífico da ilha e do palácio são exemplos disso, segundo o autor). Apesar disso, acreditamos que o casamento entre filhas e filhos destacado por Odisseu faz da ilha de Éolo um lugar heterotópico, pois, segundo a argumentação de Lefebvre (2001, p. 67), as heterotopias se referem aos espaços nos quais os valores sociais são de outra ordem. Embora casos de incesto não sejam desconhecidos na

Literatura Grega – e o mais famoso deles é o de Édipo –, esse é, para nós, um indício da peculiaridade desse local aos olhos de Odisseu e sua tripulação.

Na ilha de Éolo ocorre também um outro episódio célebre da *Odisseia*: a abertura do saco dos ventos. Bem recepcionado pelos nativos, Odisseu permanece na ilha com sua tripulação por um mês, pois Éolo estava curioso a respeito das histórias sobre a Guerra de Troia. Disposto a ajudar o herói a retornar para casa, o anfitrião presenteia Odisseu com um odre cheio de ventos. Como era um exímio controlador das correntes de ar, fez com que o Zéfiro soprasse favoravelmente e conduzisse a tripulação aqueia a salvo até Ítaca. Já quase nas praias da terra natal, onde se podia até mesmo avistar fogueiras, Odisseu adormece. Seus companheiros decidem então abrir o saco de ventos ofertado, pensando que este continha riquezas que o líder não desejava partilhar. Tal imprudência os faz desviar do caminho e retornar à ilha de Éolo, que não se mostra disposto a ajudar uma segunda vez, pois acredita que tantos infortúnios resultem da ação de alguma divindade contra Odisseu. Para Powell (2004, p. 131), esse é um típico conto popular. É uma história moralizante sobre crime e castigo: a ganância de seus homens e a propensão para dormir de Odisseu seriam as suas adversárias nesse episódio.

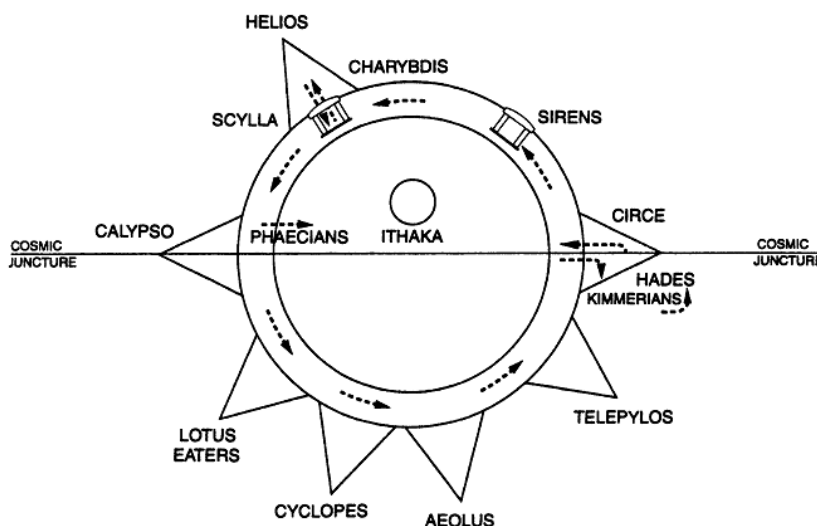
Depois de ser expulsa por Éolo, a tripulação segue viagem. Sua próxima parada é a terra dos lestrigões, dos quais já tratamos. Após escaparem da terra dos gigantes comedores de homens, chegam, enfim, à ilha da feiticeira Circe: a Eeia, local que desejamos explorar um pouco mais. A localização da ilha da deidade é um tanto ou quanto confusa se considerarmos as palavras de Odisseu aos seus companheiros:

Amigos, não sabemos onde é escuridão, onde é aurora,
nem onde desce sob a terra o sol que dá luz aos mortais,

nem onde nasce; mas pensemos rapidamente se nos resta
 algum expediente. De minha parte não julgo.¹³⁷
 (*Od.*, X, 191-3)

Marinatos (2001) acredita que a ilha de Calipso e da feiticeira Circe compõem um eixo axial no qual se inserem as aventuras de Odisseu. Para o autor, a morada das duas deidades seriam os limites da jornada de Odisseu a oeste e leste, respectivamente.¹³⁸

Figura 8. Jornada cósmica de Odisseu



Fonte: Marinatos, 2001, p. 397.

¹³⁷ No texto grego:

*ὦ φίλοι, οὐ γάρ τ' ἴδμεν, ὅπῃ ζόφος οὐδ' ὅπῃ ἠώς,
 οὐδ' ὅπῃ ἥελιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν,
 οὐδ' ὅπῃ ἀννεῖται· ἀλλὰ φραζόμεθα θᾶσσον
 εἴ τις ἔτ' ἔσται μῆτις. ἐγὼ δ' οὐκ οἶμαι εἶναι.*

¹³⁸ Apesar do comentário de Odisseu no canto X relatando a dificuldade em obter a localização exata da ilha, um trecho do canto XII (3-4) indica que a morada de Circe fica a leste: “... e à ilha de Eeia, onde da Aurora que cedo desponta / estão a morada, os lugares das suas danças e o nascer do Sol. No texto grego: νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἡοῦς ἡριγενείης / οἰκία καὶ χοροὶ εἶσι καὶ ἀντολαὶ Ἥελιοιο.

Um grupo designado por Odisseu para reconhecer o terreno foi recebido de forma amistosa por Circe em seu palácio. A feiticeira cumpre os ritos de hospitalidade, oferecendo comida e bebida. Todavia, esta continha poções – que Homero qualifica como “drogas malévolas”, *kaka pharmaka* (*Od.*, X, 213) – e, com um toque de sua vara, transforma-os em porcos e os encarcera em uma pocilga. Somente Euríloco, o líder do grupo, consegue escapar e avisar os demais. De pronto, Odisseu dirige-se ao palácio da deusa a fim de libertar os companheiros. No entanto, no caminho, Hermes o aguarda com o intuito de ajudá-lo a se defender dos sortilégios de Circe. O deus o alerta sobre o perigo e lhe oferta um antídoto para os fármacos da feiticeira: a planta denominada de *moly* (μῶλυ). Além disso, Hermes instrui o herói sobre como lidar com a deidade:

Quando Circe tentar conduzir-te com a sua vara comprida,
desembainha a espada de junto da tua coxa e lança-te
contra Circe, como se a quisesses matar.
Ela ficará cheia de medo e oferecer-te-á a sua cama.
Da tua parte, não recuses a cama da deusa,
para que ela te solte os companheiros e trate bem de ti.¹³⁹
(*Od.*, X, 293-298)

Ciente de como agir contra os feitiços da deusa, Odisseu se encaminha para o solar de Circe. Esta o recebe de forma gentil, cumprindo os ritos tradicionais de hospitalidade. Entretanto, ao se ver ameaçada pela espada do herói após sua poção ter falhado, faz com que os aqueus retornarem ao estado humano e hospeda a todos durante meses – lá permanecem por um ano, banquetecendo-se todas as noites, no palácio.

¹³⁹ No texto grego:

ὁπότε κεν Κίρκη σ' ἐλάσῃ περιμήκει ῥάβδῳ,
δὴ τότε σὺ ξίφος ὅζῳ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
Ἰίρκη ἐπαῖξαι, ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων.
ἢ δέ σ' ὑποδείσασα κελήσεται εὐνηθῆναι·
ἐνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν,
ὄφρα κέ τοι λύσῃ θ' ἐτάρους αὐτόν τε κομίσῃ·

O tema da metamorfose é comum na Literatura: os mitos clássicos e as fábulas, as narrativas dos povos ancestrais e os contos de fadas são ricos em acontecimentos como este. Segundo Carone (1992, p. 133), nenhum leitor fica perturbado com eles, não só porque essas metamorfoses, em geral, são reversíveis, mas também porque podem ser logo percebidas como manifestações de um estágio de consciência ingênuo, pré-científico, que exime o leitor de julgá-los segundo os padrões da sua própria experiência. Por isso aceitamos que Circe, na *Odisseia*, metamorfoseie os companheiros de Ulisses em porcos, ou que, num conto de Grimm, o filho do rei vire sapo até que uma princesa o devolva à sua condição natural – justamente porque, nesses casos, vigora o princípio da diferença entre o mundo empírico conhecido e o mundo mágico, fantástico ou irônico da poesia.

Para Dougherty (2001, p. 97), as drogas de Circe que transformam os homens de Odisseu em suínos são uma forma de representar o medo que o excesso de exposição ao mundo primitivo pode provocar nos viajantes gregos, ou seja, o medo de perder sua humanidade. Concordamos com a autora e acreditamos que são os encantamentos de Circe que revelam o caráter heterotópico do espaço habitado pela feiticeira, uma vez que reforçam o exotismo e a ameaça que o local representa.

O próximo local visitado por Odisseu em seu *nostos* também provoca temor: o Hades, o submundo. Circe instrui o herói a procurar o adivinho Tirésias para que este lhe informe qual a melhor maneira de retornar a Ítaca. Todavia, o vate, estando morto, habita o Hades. Para encontrá-lo, Odisseu terá que empreender uma nova jornada. A feiticeira lhe ensina a localização da entrada do submundo:

[...] quando atravessares a corrente do Oceano,
onde há uma praia baixa e os bosques de Perséfone,

grandes álamos e choupos que perdem seu fruto,
 aí deixa a nau junto ao Oceano de redemoinhos profundos,
 e vai tu próprio a mansão bolorenta de Hades.
 Aí para o Aqueronte fluem o Flegetonte
 e o Cocito, que é afluente da Água Estígia;
 aí há uma rocha, onde confluem os rios retumbantes.¹⁴⁰
 (*Od.*, X, 508-15)

Percebemos, pelas indicações contidas no poema, que o Hades não se encontra em um estrato subterrâneo. Assim, como destaca Souza (2013, p. 159-62), devido às diferentes temporalidades, temos, em Homero, representações diversas desse espaço associado ao mundo dos mortos. Na *Ilíada* (XX, 61-65), o Hades é descrito como um lugar subterrâneo, enquanto que, na *Odisseia*, parece se referir a um espaço nos confins do mundo conhecido, em um plano horizontal, como é possível inferir da orientação dada por Circe, como vemos no mapa elaborado por Marinatos (cf. figura 8).

Chegando ao Hades, Odisseu precisa realizar a *nekyia*, o ritual de evocação dos mortos. Degolando ovelhas doadas por Circe, o herói consegue atrair a alma de vários mortos, entre eles o adivinho Tirésias.¹⁴¹ Este o informa que o motivo da cólera de Poseidon é o ataque ao seu filho, o ciclope Polifemo. Enfurecido, o deus dos mares estaria impedindo o *nostos* do herói. O vate dá então uma série de conselhos para que os

¹⁴⁰ No texto grego:

ἀλλ' ὅπότε ἂν διὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσης,
 ἔνθ' ἄκτῃ τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης,
 μακραί τ' αἰγίροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι,
 νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ,
 αὐτὸς δ' εἰς Αἰδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.
 ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν
 Κώκυτός θ', ὃς δὲ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ,
 πέτρῃ τε ζύνεσίς τε δύο ποταμῶν ἐριδούπων

¹⁴¹ Assim, como assinala Fernandes (1991, p. 347), o mundo dos mortos apresenta-se aos antigos como um reino onde a verdade pode se reencontrada ou, pelo menos, ouvida, porque as almas dos que desapareceram da terra a podem contar mais livremente, testemunhas que foram dos acontecimentos que vivenciaram no mundo dos vivos. No caso de Tirésias, o dom do vaticínio que possuiu em vida fora preservado pela benevolência de Perséfone (*Od.*, X, 494-5).

aqueus aplaquem a ira do senhor dos mares e consigam retornar à terra natal com segurança.

O que nos chama a atenção no canto XI é a descrição detalhada que o poeta faz do Hades, sua topografia, seus rios, os encontros de Odisseu com personagens que habitam aquele espaço – entre eles figuras célebres da mitologia grega, como Aquiles, Tântalo, Alcmena e Mégara. Por certo, essa é uma das passagens da *Odisseia* que mais influenciaram a imaginação de escritores de várias épocas e lugares, tais como Virgílio, Dante e Joyce (FERNANDES, 1991, p. 348).

Não nos interessa aqui aprofundar as concepções da morte na Grécia antiga ou nos poemas homéricos,¹⁴² mas sim entender de que maneira a visita de Odisseu ao Hades contribui para a delimitação de uma determinada visão do espaço no contexto em que a *Odisseia* foi produzida. Acreditamos que o mundo dos mortos visitado por Odisseu, bem como o espaço onde habitam monstros marinhos, como as sereias, Cila e Caríbdis, sejam representações dos perigos que o mar oferece aos navegantes, em especial àqueles que do século VIII a.C. em diante se lançam ao mar e enfrentam o desconhecido.

O encontro com esses três últimos seres – sereias, Cila e Caríbdis – é narrado a partir do canto XII, quando, de volta a Eeia, Odisseu – após ter consultado, no Hades, o vate Tirésias – recebe de Circe instruções sobre quais perigos irá enfrentar em sua jornada de volta a Ítaca e de que forma poderá navegar em segurança. O primeiro obstáculo a ser superado pela tripulação de Odisseu são as terríveis sereias. Circe explica ao herói a ameaça que elas representam:

Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos

¹⁴² Para mais informações a esse respeito consultar Schutzer, 1956; Vernant, 1979; Onelley, 2008, Karanika, 2011; Souza, 2013.

os homens enfeitiçam, que delas se aproximam.
 Quando delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias,
 ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos
 estarão para se regozijarem com seu regresso;
 mas as Sereias o enfeitiçam com seu límpido canto,
 sentadas num prado, e a sua volta estão amontoadas
 ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes.¹⁴³
 (*Od.*, XII, 39-46)

Seres bastante conhecidos na mitologia ocidental, as sereias aparecem em Homero como mais uma das ameaças que rondam os navegantes gregos. No *Diccionario de los símbolos*, Chevalier e Gheerbrant (1989, p. 948-9) afirmam que as sereias encarnam os temores da navegação marítima e da própria morte. A mitologia envolvendo esses seres teria origem egípcia, que os concebia como a alma dos mortos que perderam seu destino e se transformaram em devoradores sob a forma de um pássaro com cabeça humana.

No imaginário ocidental, as sereias foram inicialmente concebidas como monstros malignos, tão letais quanto as Harpias e as Erínias. Mas, com o passar do tempo, se converteram em seres mágicos e belos que maravilham aqueles que podem usufruir de seu canto.¹⁴⁴ Interessante notar que Homero não descreve a aparência das sereias. Sabemos apenas que se tratam de duas criaturas mortíferas. Somente nos

¹⁴³ No texto grego:

Σειρῆνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἳ ῥά τε πάντας
 ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφεας εἰσαφίκεται.
 ὅς τις αἰδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
 Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα
 οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
 ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῇ θέλγουσιν ἀοιδῇ
 ἤμεναι ἐν λειμῶνι, πολὺς δ' ἄμφ' ὅστεόφιν θίς
 ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσι.

¹⁴⁴ Para Powell (2004, p. 135-6), as sereias representam a mortal força feminina: fascinante, irresistível, mas letal. É um típico conto popular sobre a curiosidade ser paga com a morte. Para o autor, assemelha-se a história de Adão e Eva, que comeram o fruto proibido por curiosidade. Mas diferente do casal bíblico que comera o fruto proibido e fora punido, Odisseu, por intermédio de sua inteligência (*metis*), pôde experimentar (pois se deleitou com o canto das sereias) e sobreviver.

escritores posteriores – como Apolodoro – e na cerâmica elas começaram a ser descritas como mulheres-pássaros (MARCH, 2001, p. 704). Independentemente da forma assumida, sabemos que as sereias que ameaçam Odisseu e sua tripulação são bastante perigosas e, para escapar delas novamente, o herói precisa usar sua *metis* [astúcia] e seguir os conselhos dados por Circe:

Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros
cera doce, para que nenhum deles as ouça.
Mas se tu próprio quiseses ouvir o canto,
deixa que, na nau veloz, te amarrem as mãos e os pés
enquanto estás de pé contra o mastro; e que as cordas sejam
atadas ao mastro, para que te possas deleitar com a voz
das duas Sereias. E se a eles ordenares que te libertem,
então que te amarrem com mais cordas ainda.¹⁴⁵
(*Od.*, XII, 47-54)

Seguindo estritamente as instruções da feiticeira, a tripulação de Odisseu consegue escapar incólume mediante o estratagema de pôr cera nos ouvidos. O herói, no entanto, pede para ser atado ao mastro do navio, pois desejava deleitar-se com o maravilhoso canto das Sereias, mas sem colocar em risco a sua vida (*Od.*, XII, 47-54).

Da mesma forma, Circe instrui Odisseu a respeito de mais duas ameaças a serem enfrentadas durante o regresso: os monstros marinhos Cila e Caríbdis. Ambos

¹⁴⁵ No texto grego:

ἀλλὰ παρεξέλααν, ἐπὶ δ' οὔατ' ἀλείψαι ἑταίρων
κηρὸν δεψήσας μελιθέα, μή τις ἀκούσῃ
τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἴ κ' ἐθέλησθα,
δησάντων σ' ἐν νηὶ θοῇ χεῖράς τε πόδας τε
ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,
ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσῃς Σειρήνοιν.
εἰ δέ κε λίσσῃαι ἑτάρους λῦσαί τε κελεύῃς,
οἱ δέ σ' ἔτι πλεόνεσσι τότε ἐν δεσμοῖσι διδέντων.
αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τάς γε παρὲξ ἐλάσσωσιν ἑταῖροι,
ἔνθα τοι οὐκέτ' ἔπειτα διηνεκέως ἀγορεύσω,
ὅπποτέρη δὴ τοι ὁδὸς ἔσσεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
θυμῷ βουλεύειν· ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν.

habitavam próximos: além das rochas errantes que esmagavam qualquer um que ali ousasse passar. A deusa observa que somente Jasão conseguiu ultrapassar os rochedos, pois contou com o auxílio de Hera (*Od.*, XII, 61-72).

Cila é, segundo a descrição de Circe, um monstro ameaçador:

E no meio do rochedo há uma gruta nebulosa,
virada para o oeste, para Érebo: e é para aí que deveis
apontar a vossa côncava nau, ó glorioso Ulisses.
Nem um homem de grande força conseguiria
com o arco atirar uma seta para a gruta escavada!
E nela que habita Cila, ladrando de modo danado.
Embora sua voz não seja mais forte que a de um cão
recém-nascido, ela é um monstro terrível e ninguém
se alegraria ao vê-la, nem mesmo um deus.
Pois ela tem no total doze pernas delgadas
e seis pescoços muito longos e, sobre cada um,
uma horrível cabeça, cada uma com três filas de dentes
grossos e cerrados, cheios de negra morte.¹⁴⁶
(*Od.*, XII, 80-92)

Bem próximo a ela habita Caríbdis, igualmente ameaçadora:

Verás, Ulisses, que o outro rochedo é mais baixo:
ficam perto um do outro; a distância é o voo de uma flecha.

¹⁴⁶ No texto grego:

*μέσσω δ' ἐν σκοπέλῳ ἔστι σπέος ἡροειδές,
πρὸς ζόφον εἰς Ἑρεβος τετραμμένον, ἧ περ ἂν ὑμεῖς
νῆα παρὰ γλαφυρὴν ἰθύνετε, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
οὐδέ κεν ἐκ νηὸς γλαφυρῆς αἰζήσιος ἀνὴρ
τόσσῳ ὀιστεύσας κοῖλον σπέος εἰσαφίκοιτο.
ἔνθα δ' ἐνὶ Σκύλλῃ ναίει δεινὸν λελακυῖα.
τῆς ἧ τοι φωνὴ μὲν ὅση σκύλακος νεογιλῆς
γίνεται, αὐτὴ δ' αὖτε πέλωρ κακόν· οὐδέ κέ τις μιν
γηθήσειεν ἰδὼν, οὐδ' εἰ θεὸς ἀντιάσειεν.
τῆς ἧ τοι πόδες εἰσὶ δυνάδεκα πάντες ἄωροι,
ἕξ δέ τέ οἱ δειραὶ περιμήκεες, ἐν δὲ ἐκάστη
σμερδαλέῃ κεφαλῇ, ἐν δὲ τρίστοιχοι ὀδόντες
πυκνοὶ καὶ θαμέες, πλεῖοι μέλανος θανάτοιο.*

Nele há uma grande figueira, com frondosa folhagem.
 Mas por baixo a divina Caríbdis suga a água escura.
 Três vezes por dia a vomita; três vezes a suga com barulho terrível.¹⁴⁷
 (*Od.*, XII, 101-5)

Para Schoder (1987, p. 321), a descrição de onde habitam os terríveis monstros parece indicar a região da Sicília. Há, segundo o autor, evidências arqueológicas de que navios micênicos visitavam essa área para negociar obsidiana. Cila e Caríbdis poderiam assim simbolizar as ameaças das correntes marítimas, bastante fortes nas costas da Sicília, correntes estas que mudam frequentemente ao longo do dia, influenciadas por poderosas marés.

Decerto, os relatos ancestrais dos micênicos repercutiram de alguma forma no imaginário da época e dos períodos posteriores, chegando até mesmo a influenciar os aedos que cantavam as aventuras de Odisseu. Todavia, para além disso, as descrições das ameaças de monstros marinhos tão terríveis, autênticos devoradores de homens, podem bem representar o temor causado pela morte no mar, uma morte que faria desaparecer o corpo de modo selvagem, privando-o do luto e dos rituais fúnebres (DIEGUES, 1997, p. 139-40). A ausência de sepultura provocada pela morte no mar e o consequente desaparecimento do corpo seria para os gregos um motivo de grande temor, pois a alma privada dos devidos ritos permanecia desgraçada, sofrendo longo suplício que apenas o sepultamento poderia apaziguar.¹⁴⁸ Era por meio dos rituais e dos

¹⁴⁷ No texto grego:

*τὸν δ' ἕτερον σκόπελον χθαμαλότερον ὄψει, Ὀδυσσεῦ.
 πλησίον ἀλλήλων· καὶ κεν διοῖστέυσαις.
 τῇ δ' ἐν ἔρινος ἔστι μέγας, φύλλοισι τεθελῶς·
 τῇ δ' ὑπὸ δῖα Χάρυβδις ἀναρροιβδεῖ μέλαν ὕδωρ.
 τρὶς μὲν γάρ τ' ἀνίσιν ἐπ' ἡματι, τρὶς δ' ἀναρροιβδεῖ*

¹⁴⁸ Daí a insistência do companheiro de Odisseu, Elpenor, em suplicar por sepultamento quando encontra o herói no Hades: “Aí, senhor, te peço que te lembres de mim! / Não me deixes sem ser chorado e sepultado / quando regressares para casa, para que não me torne contra ti / uma maldição dos deuses”. No texto grego: “ἐνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο. μή μ' ἄκλαυτον ἄθραπτον ἰὼν ὀπιθεν

monumentos funerários – como as sepulturas – que os gregos procuravam evitar a perda completa da individualidade, pois a tumba individualizava aquele a quem era dedicada e, em conjunto com os ritos funerários, preservava a memória do defunto (HUMPHREYS; KING, 1981, p. 5-6).¹⁴⁹

A próxima parada de Odisseu em sua viagem é a ilha Trinácia. Nesse local, ocorre o episódio da violação do gado sagrado de Hélios, o deus Sol. Circe já havia alertado o herói quanto a mais essa ameaça:

Depois chegarás à ilha de Trinácia, onde pastam
em grande número as vacas e as robustas ovelhas do Sol:
sete manadas de bois e igual número de belos rebanhos,
cada um com cinquenta ovelhas; estas não tem crias,
nem morrem nunca; e são deusas as suas pastoras,
ninfas de belos cabelos, Faetusa e Lampécia,
que a divina Neera deu à luz para Hipérion, o Sol.
Depois de tê-las dado luz e criado, sua excelsa mãe
mandou-as para a ilha Trinácia para morarem longe
e guardarem os bois de chifres recurvos de seu pai.
Se deixares o gado incólume e pensares no regresso,
Podereis chegar à Ítaca, embora muitos males sofrendo.
Mas se lhe fizerdes mal, então prevejo a desgraça,
tanto para a nau como para os companheiros; e se tu próprio
escapares, regressarás tarde, tendo perdido todos os companheiros.¹⁵⁰

καταλείπειν' νοσφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι, ἄλλὰ με κακῆται σὺν τεύχεσιν, ἅσσα μοι ἔστιν” (Od., XI, 71-4).

¹⁴⁹ As sepulturas são também um instrumento fundamental para o entendimento de outros aspectos de determinada sociedade, como, por exemplo, as hierarquias sociais. Segundo Souza (2010, p. 17), quanto maior o *status* do morto, mais complexo será o tratamento dado ao seu corpo. Os objetos presentes na sepultura, o tipo escolhido de enterramento – inumação ou cremação –, a duração dos rituais e as sepulturas são medidas e classificadas de acordo com o grau de energia despendida. Desse modo, o *status* do morto está vinculado à quantidade diretamente proporcional de energia investida nas práticas mortuárias, sendo estas então um fundamental indicador de *status* social.

¹⁵⁰ No texto grego:

*Θρινακίην δ' ἐς νῆσον ἀφίξειαι· ἔνθα δὲ πολλὰ
βόσκοντ' Ἡελίοιο βόες καὶ ἵφια μῆλα,
ἐπὶ βοῶν ἀγέλαι, τόσα δ' οἰῶν πόεα καλὰ,
πεντήκοντα δ' ἕκαστα. γόνος δ' οὐ γίγνεται αὐτῶν,*

(*Od.*, XII, 127-41)

No Hades, Tirésias também havia alertado Odisseu quanto aos perigos de profanar o gado sagrado de Hélios (*Od.*, XI, 105-10). Todavia, um dos seus companheiros, Euríloco, convence os demais de que é necessário descansar antes de seguir viagem (*Od.*, XII, 279-95). Odisseu é obrigado a concordar, pois se vê isolado (*Od.*, XII, 297-302). Entretanto, faz com que os homens jurem que não comerão dos rebanhos que encontrarem; mais tarde dirá que o gado é de Hélios – também chamado de Hipérion (*Od.*, XII, 320-23). Quando Odisseu, em razão de uma tempestade lançada por Zeus que os impossibilita de retornar, afasta-se para orar aos deuses, acaba adormecendo (*Od.*, XII, 330-38). Nesse meio tempo, Euríloco convence os companheiros a sacrificar os melhores animais, prometendo culto a Hélios se chegarem sãos e salvos (*Od.*, XII, 339-51).

Tal qual Poseidon, Hélios se enfurece e busca vingança. Assim como ocorre no episódio de Éolo, o sono de Odisseu é a oportunidade para os aqueus desobedecerem às ordens de seu líder.¹⁵¹ Novamente, as consequências da impulsividade não tardam a aparecer. Hélios exige que Zeus o vingue, pois, caso contrário, se refugiaria no Hades e deixaria de iluminar os mortais e os imortais. Zeus prontamente acata a súplica, fazendo com que a retaliação fosse imediata. As carnes mortas começam a mugir nos espetos e

*οὐδέ ποτε φθινύθουσι. θεαὶ δ' ἐπιποιμένες εἰσὶν,
 νύμφαι ἐνπλόκαμοι, Φαέθουσά τε Λαμπετή τε,
 ἃς τέκεν Ἥελίῳ Ὑπερίονι δῖα Νέαιρα.
 τὰς μὲν ἄρα θρέψασα τεκοῦσά τε πότνια μήτηρ
 ρινακίην ἐς νῆσον ἀπώκισε τηλόθι ναίειν,
 μῆλα φυλασσέμεναι πατρώια καὶ ἔλικας βοῶς.
 τὰς εἰ μὲν κ' ἀσινέας ἐάας νόστου τε μέδῃαι,
 ἧ τ' ἂν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακὰ περ πάσχοντες ἴκοισθε·
 εἰ δέ κε σίνῃαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον,
 νηὶ τε καὶ ἐτάροις· αὐτὸς δ' εἴ περ κεν ἀλύξῃς,
 ὃψ' ἐ κακῶς νεῖται, ὀλέσας ἅπο πάντας ἐταίρους.*

¹⁵¹ Sobre a fragilidade da autoridade de Odisseu e o descomedimento dos companheiros do herói, cf. Werner, 2005 e Moraes, 2009.

as peles arrancadas se movimentam. Ignorando esses prodígios, a tripulação prolonga o banquete por seis dias, em meio a fortes chuvas. No sétimo dia, a chuva é interrompida, permitindo que todos embarquem e sigam viagem. Zeus então empreende a vingança e, em meio a um forte temporal, fulmina o navio com seu poderoso raio. Todos morrem, exceto Odisseu que, após flutuar à deriva nove dias pelo Mediterrâneo, chega à ilha de Calipso.

Por muito tempo se pensou que a ilha Trinácia se tratasse da Sicília, assim como Cila e Caríbdis fossem a personificação dos perigos do estreito de Messina, entre a ponta da Península Itálica e a Sicília. Powell (2004, p. 136) vê essa passagem da *Odisseia* como mais um conto popular tradicional, desta vez sobre a violação de uma regra. Assim como no episódio de Éolo, os homens de Odisseu ignoram as ordens recebidas e cedem aos seus próprios caprichos – nesse caso, ao desejo por alimento. Analisamos essa cena como mais um dos espaços que Odisseu percorre marcado pelo encontro com as alteridades, assim como ocorre em sua passagem pela Ogígia, ilha de Calipso.

A estada do rei de Ítaca nessa ilha nos é informada logo na abertura da *Odisseia*. O primeiro canto inicia-se com a evocação da Musa, pedindo que ela ajude o aedo a recordar a história do retorno de Odisseu após a destruição de Troia. Logo o poeta narra à audiência o paradeiro do herói que se encontra em Ogígia, a remota ilha de Calipso, aprisionado pela ninfa, que por ele havia se enamorado.¹⁵²

Destas coisas fala-nos agora, ó deusa, filha de Zeus [Musa]
Nesse tempo, já todos quantos fugiram a morte escarpada
Se encontravam em casa, salvos da guerra e do mar.

¹⁵² Ninfa é uma palavra grega para se referir às divindades femininas secundárias no panteão e também às moças nubentes. Calipso se enquadra nas duas categorias, pois é uma deusa e deseja contrair matrimônio com Odisseu (DAWE, 1993, p. 41).

Só àquele, que tanto desejava regressar à mulher,
 Calipso, ninfa divina entre as deusas, retinha
 Em côncavas grutas, ansiosa que se torne seu marido.¹⁵³
 (*Od.*, I, 10-15)

Em grego, o nome da ninfa significa “A ocultadora”. E é exatamente esse o papel de Calipso na trama: deter o herói em sua ilha por um grande período de tempo (DAWE, 1993, p. 41). Oculto na caverna da ninfa, Odisseu permanece em Ogígia durante oito anos. O rei de Ítaca deseja retornar para casa, mas a deidade o detém de todas as formas, inclusive oferecendo-lhe a vida eterna, transformando-o em um deus.

Powell (2004, p. 123-4) analisa o simbolismo do ocultamento de Odisseu. Para o autor, em um nível mitológico, a *Odisseia* seria a história de um homem que retorna da morte. Simbolicamente, a água é o elemento original do qual o mundo emerge antes de qualquer coisa existir. Poseidon é o deus da água e Odisseu é seu inimigo. Odisseu, na ilha de Calipso [“a ocultadora”], estaria assim na ilha da morte. A morte é a grande ocultadora. Em grego a palavra Hades também adquire o sentido de “aquilo que não pode ser visto”.¹⁵⁴ Calipso quer afastar Odisseu de sua família e de sua casa. A vida eterna que ela oferece a ele é uma morte eterna para um homem que ama as aventuras, seu lar e sua família. Morto na ilha de Calipso, ele retornaria à vida na terra dos feácios. Nu, desprovido de bens mundanos, fraco e necessitando de ajuda, ele emergiria do elemento primordial como um recém-nascido. Odisseu “renasce” como um jovem, pois

¹⁵³ No texto grego:

τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν.
 ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες, ὅσοι φύγον αἰπὸν ὄλεθρον,
 οἴκοι ἔσαν, πόλεμόν τε πεφρυγότες ἠδὲ θάλασσαν·
 τὸν δ' οἶον νόστου κεχρημένον ἠδὲ γυναικὸς
 νύμφη πότνι' ἔρυκε Καλυψὼ δῖα θεάων
 ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι.

¹⁵⁴ De acordo com Souza (2013, p. 159), como divindade pessoal, Hades (Ἅιδης) é o deus invisível por excelência, pois em grego *aides*, *a-idein* significa o “não visível”. Essa característica de invisibilidade se daria devido ao seu elmo, usado por Atena na *Ilíada*, quando esta luta contra Ares ao lado de Diomedes (*Il.*, V, 844-5).

é assim que aparece diante da princesa Nausica, transformado pela intervenção da deusa Atena [canto VI da *Odisseia*].

Continuando com a análise da simbologia dos espaços percorridos por Odisseu, as sereias, Cila e Caríbdis, assim como Circe e Calipso, são interpretadas por Gieseck (2007, p. 200) como figuras que comporiam um “mito de matriarcado”, ou seja, essas figuras femininas encontradas pelo herói em sua jornada ilustrariam – em vívidos termos – a ameaça potencial que o sistema matriarcal representaria para o patriarcado. Na Grécia antiga, o elemento feminino era amiúde associado aos mistérios da vida e da morte devido à capacidade reprodutiva, capacidade esta que era reverenciada ao mesmo tempo que temida.

Todas as ameaças que Odisseu teve que enfrentar – inclusive seu principal algoz, Poseidon – têm como espaço de atuação o mar, um espaço saturado de alteridade e, portanto, heterotópico. Na *Odisseia*, o mar é quase sempre associado a epítetos negativos, expressando assim certo medo em relação a esse ambiente (CLARE, 2000, p. 4). É inegável a importância do mar para os gregos como um espaço de trocas comerciais e culturais, de relevância política e militar, além de ser também uma fonte abundante de alimentos. Mas o mar assume também outras conotações: é selvagem e perigoso, especialmente quando é assolado por tempestades, como as que Odisseu enfrentou ao longo de sua jornada (LINDENLAUF, 2003, p. 418).

Concordamos com Moraes (2009, p. 8) quando afirma que a experiência da navegação, que motivou o discurso de Odisseu na corte dos feácios, tem a peculiaridade de nos levar a refletir não somente acerca dos espaços visitados pelo herói, mas também acerca do contato com as alteridades. Assim, como afirma Andrade (2004, p. 4), o grande desafio das Ciências Humanas hoje é dar voz às heterotopias, ou seja, “debater a necessidade de se superar dicotomias e explorar um caminho de retorno ao seio da

História. Retorno pela via do Outro, ou, como se queira, pela via da afirmação da cumplicidade entre História e Alteridade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que seja este o momento de revisitar nossa trajetória de pesquisa para assim verificar se os objetivos propostos no início da tese foram alcançados e se as hipóteses puderam ser comprovadas. Refletir sobre o próprio trabalho também é uma das tarefas do pesquisador, a fim de aprimorar e tornar mais acessível a produção do conhecimento.

Tendo isso em mente, consideramos que os objetivos inicialmente traçados foram alcançados, pois, a partir de uma análise de trechos selecionados da *Odisseia*, aliada à utilização de um instrumental teórico interdisciplinar, pudemos demonstrar que a forma com que o poeta descreve os espaços permite-nos compreender o processo de formação de identidades e alteridades no século VIII a.C. Nesse sentido, a obra de Homero não é “mera ficção”, mas tem muito a nos dizer sobre o contexto histórico ao qual se conecta.

Para comprovar essa última afirmação foi necessário elaborar uma discussão sobre as possibilidades de interação entre a História e a Literatura no capítulo de abertura. A polêmica sobre a validade do discurso ficcional para a investigação histórica, embora pareça superada, ainda é motivo de debates, por vezes acalorados. Em nossa tese, nos posicionamos de modo a respaldar o uso da Literatura pelos historiadores, uma vez que trabalhamos com o referencial teórico da História Cultural, para sermos mais específicos, com o conceito de representação. Tal instrumental teórico pressupõe que a realidade, ou seja, os “fatos como realmente aconteceram”, não podem ser alcançados. O que temos, na condição de historiadores, são apenas visões parciais de determinados segmentos acerca da realidade vivida, enquanto que uma gama de outros grupos sociais e indivíduos tem suas opiniões e visões de mundo ignoradas.

Como afirmou Chartier (1990, p. 16-7), a História Cultural tem como objetivo identificar o modo como, em diferentes lugares e épocas, uma determinada realidade social é construída. Sendo assim, as imagens que temos hoje do passado são construções elaboradas pelos grupos que as forjaram – embora, quase sempre, se apresentem como universais. Essas construções, assumindo amiúde uma forma oral e/ou escrita, não são de modo algum discursos neutros, pois costumam reproduzir as relações de poder da época em questão. Ao desenvolver uma tese sobre a representação do espaço na Grécia da Idade do Ferro antiga, estamos cientes de que tal visão provém de um determinado grupo social que se identifica com a poesia de Homero. Essa poesia exprime, em seus fundamentos, os valores e os sentimentos de uma elite composta por homens que participam dos banquetes nos salões da nobreza – e usufruem da *performance* dos aedos – e contam com recursos para se lançar ao mar em busca de novas terras e riquezas.

Diante disso, acreditamos que não seja possível, tal como supunham os autores positivistas do século XIX, apreender o passado como ele de fato ocorreu, mas podemos captar algumas representações contidas nas fontes às quais temos acesso para o período em questão. No entanto, as fontes de informação, ao contrário do que supõe o senso comum, não são legados intactos do passado, mas se encontram permeadas de influências de outros tempos – se considerarmos os processos de compilação e traduções – e até mesmo da visão de mundo do pesquisador que as manuseia. Ao longo de nossa pesquisa, buscamos demonstrar a importância da Literatura na construção dessas representações e sua capacidade de elucidar aspectos de uma determinada realidade social.

Para tanto, uma argumentação sobre o contexto histórico em que foi produzida a *Odisseia* fez-se necessária logo no primeiro capítulo. Já o segundo capítulo foi construído com o propósito de esclarecer ao leitor as conexões entre História e epopeia.

Estamos cientes da impossibilidade de elaborar um panorama mais detalhado do que foi a Grécia entre o fim da Idade do Bronze e a Idade do Ferro, pois, como afirma Guarinello (2003, p. 42), o historiador trabalha com modelos – ou formas – mediante as quais tenta conferir um sentido ao passado, criando-se uma sensação de realidade e completude. Nossa principal intenção foi demonstrar, por meio das evidências trazidas a lume pela Arqueologia, como o território se organizava na Grécia da Idade do Ferro antiga para assim entender as descrições do espaço fornecidas por Homero. Aqui recuamos um pouco mais no tempo e analisamos também os aspectos materiais da Idade do Bronze, período em que, na Grécia continental, predominava o sistema palacial micênico. Embora nosso foco tenham sido as transformações ocorridas no final do século IX e no decorrer do século VIII a.C., essa digressão fez-se necessária, pois o palácio é um elemento constante na descrição dos espaços na *Odisseia*, razão pela qual julgamos pertinente investigar o funcionamento desse sistema para entender seu papel na epopeia. Além disso, uma vez que a ênfase, em nossa investigação, recaiu na importância do espaço como vetor capaz de definir identidades e alteridades, foi preciso tratar também da maneira pela qual este se encontrava organizado na Grécia antiga de modo a analisar seu papel na epopeia.

Acreditamos, assim como Maingueneau (2001, p. 19), que as obras literárias falam efetivamente do mundo, mas é preciso lembrar que sua enunciação é parte do mundo que representam. Assim sendo, consideramos que o processo é uma via de mão dupla: as condições sociais – e espaciais – da época influenciaram a produção da *Odisseia* assim como esta influenciou o olhar do homem grego sobre esses mesmos espaços. Acreditamos, assim, que, a despeito de ser uma obra poética e, portanto, ficcional, a *Odisseia* é uma valiosa fonte de informação para todo aquele interessado nos processos de fixação de identidades na Grécia do século VIII a.C., seja o

especialista em estudos literários, o historiador, o antropólogo ou arqueólogo. Embora a Hélade seja considerada uma unidade apenas em épocas posteriores (cf. discussão no capítulo 3), percebemos a obra de Homero, tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia*, como textos fundadores de uma Civilização, capazes de agregar e unificar valores de regiões as mais distintas dentro do mundo grego, seja na Península Balcânica, na Ásia Menor ou ainda na Magna Grécia.

Os dois últimos capítulos da tese nos possibilitaram comprovar as hipóteses enunciadas na introdução. Por meio da análise da *Odisseia*, procuramos demonstrar de que maneira o espaço é um elemento capaz de demarcar e reforçar visões de si mesmo e daqueles que são diferentes e, desse modo, ser um instrumento eficiente na tarefa de definir identidades e alteridades. Ao acompanhar as andanças de Telêmaco e Odisseu descritas nos poemas, constatamos como os locais percorridos, tais como Ítaca, Pilos e Esparta, representam espaços de pertencimento, de mesmidade (isotopias), ao passo que a ilha dos ciclopes e a Eólia, por exemplo, são espaços de estranhamento, de alteridade, evocando a ideia do diferente e do confronto com o Outro (heterotopias). Além disso, analisamos como a descrição de um espaço utópico em particular – a ilha dos feácios – nos auxilia a compreender o processo de formação da *polis* no mundo grego a partir do século VIII a.C.

Todo esse percurso de pesquisa nos levou a concluir que é possível vislumbrar, por meio da *Odisseia*, os primórdios de formação de uma identidade helênica na Grécia a partir do século VIII a.C., a despeito de uma tradição historiográfica que acredita neste como um fenômeno posterior, que teria início com as guerras entre gregos e persas. Por meio desta pesquisa, julgamos ter demonstrado que, na *Odisseia*, os espaços são permeados por simbolismos acerca do modo pelo qual a sociedade grega, em particular na segunda metade da Idade do Ferro antiga, definia a si mesma e àqueles que eram

exteriores a ela. Isso foi possível pelo fato de que, ao longo de nossa trajetória, levamos em consideração a ideia de que o texto é poético e repleto de mitos. Todavia, argumentamos que poesia não é pura ficção, mas que pontua uma possibilidade de realidade e uma tentativa de reflexão acerca dos estranhamentos e da vastidão de lugares passíveis de se (re)conhecer (MORAES, 2009, p. 8). Ela pode, desse modo, nos dizer algo sobre os encontros culturais e os contatos com o Outro.

Cabe ressaltar ainda a importância do mito nesse processo de definição de uma identidade grega a partir da *Odisseia*. Segundo Malkin (1998, p. 5-7), realidades como a navegação, a exploração de novas terras, o comércio e os contatos culturais interferiram na criação e na difusão de mitos. O *nostos* de Odisseu e os demais *nostoi* presentes no imaginário do mundo grego são, portanto, testemunhas de momento histórico importante: o encontro dos gregos com o Outro e com si mesmos no contexto de emergência da *polis*.

Há algum tempo as Ciências Humanas já vêm sinalizando a importância de incorporar as explicações mitológicas em suas análises. Em especial, a Antropologia tem demonstrado que é possível encarar os mitos como uma modalidade de saber inato capaz de estruturar e dar sentido ao universo, auxiliando assim na orientação de uma determinada sociedade. Acreditamos que outras áreas do conhecimento humano também podem se beneficiar desse tipo de abordagem, pois, de acordo com Balandier (1997, p. 17), da mesma forma que a ciência, o mito busca fundar uma ordem e conferir inteligibilidade ao universo, embora usando discursos diferentes: o discurso científico é passível de ser continuamente revisto e atualizado enquanto que o mítico aspira à perenidade e inscreve-se nos limites de uma tradição pouco afeita à mudança. Foi essa tradição que procuramos resgatar em nossa tese. Acreditamos que os *nostoi* fazem parte de uma memória enraizada no mundo grego, atuando como expressões simbólicas dos

encontros culturais que ocorreram em vários momentos históricos, como, por exemplo, o da colonização, do qual tratamos. Em nossa opinião, o repertório de mitos e narrativas sobre viagens e encontros dos gregos com diferentes povos constituiu um rico manancial de inspiração para o canto dos aedos e para a construção de um poema da envergadura da *Odisseia*, que, até hoje, séculos após sua composição, continua bastante atual, representativo dos anseios, medos e desejos do ser humano.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTOTLE. *Ars Poetica*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

HESIOD. The Homeric Hymns and Homeric Hymns with an english translation by Hugh G. Evelyn-White. Theogony. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

HESIOD. *Works and days*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. WEST. Oxford: Clarendon Press, 1978.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

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

HOMER. *The Odyssey*. English translation by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1924. v. 1 e 2.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. v. I e II.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

OBRAS DE REFERÊNCIA

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico Houaiss*. Novembro de 2009.

LENTZ, G.; GUERINI, A. Odorico Mendes. In: *Dicionário de tradutores literários no Brasil*. NUPLITT – Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, UFSC, 2006. Disponível em: <<http://www.dicionariodetradutores.ufsc.br/pt/OdoricoMendes.htm>>. Acesso em: 09 mar. 2011.

MAFFEY, A. Utopia. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. da UNB, 2004 [1983]. p. 1284-90. v. 2.

MARCH, J. *Cassell's dictionary of Classical mythology*. London: Cassell & Co., 2001.

BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL

AGUIAR E SILVA, V. M. de. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. A dimensão retórica da historiografia. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. *O historiador e suas fontes*. São Paulo, 2009. p. 223-49.

ALDROVANDI, C. E. V. Arqueologia do ambiente construído: uma incursão pelos fundamentos teórico-metodológicos. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. (Org.). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 13-33.

AUGÉ, M. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BALANDIER, G. *A desordem*. Elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, 2002.

BORGES, A. Alegoria e História da Literatura como provocação à teoria literária. *Cadernos Benjaminianos*, n. 3, p. 1-13, 2011.

BURKE, P. A História dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992. p. 327-348.

CASTRO, M. A. de. Natureza do fenômeno literário. In: ROGEL, S. *Manual de teoria literária*. Petrópolis: Vozes, 1985.

CEIA, C. Sobre o conceito de alegoria. *Matraga*, n. 10, p. 1-7, 1998.

CERTEAU, M. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.

CHARTIER, R. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FERREIRA, A. C. Literatura: a fonte fecunda. PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. *O historiador e suas fontes*. São Paulo, 2009. p. 61-91.

FOLEY, J. M. Epic as genre. In: FOWLER, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 171-87.

FUNARI, P. P. A Teoria e a arqueologia histórica: A América Latina e o mundo. *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 1, n. 1, p. 49-56, 2007.

FUNARI, P. P. Teoria e métodos na arqueologia contemporânea: o contexto da arqueologia histórica. *Mneme: Revista de Humanidades*, v. 6, n. 13, p. 1-5, dez. 2004/jan. 2005.

FUNARI, P. P. Lingüística e Arqueologia. *DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada* [online], v. 15, n. 1, São Paulo, fev./jul. 1999.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44501999000100008&lang=pt>. Acesso em: 14 maio 2014.

GOETHE. Três trechos sobre tradução. In: HEIDERMAN, W. (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: Núcleo de tradução/UFSC, 2001.

GOULD, P.; WHITE, R. *Mental maps*. London: Routledge, 2005.

GREINER, C. *O corpo: pistas para estudos interdisciplinares*. São Paulo: Annablume, 2005.

GRUNER, C. Introdução. In: GRUNER, C.; DeNIPOTI, C. (Org.). *Nas tramas da ficção: História, Literatura e Leitura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008. p. 9-17.

GUARINELLO, N. L. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade*, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.

HUMPHREYS, S.; KING, H. *Mortality and immortality: the Anthropology and Archaeology of death*. London: Academic Press, 1981.

JAUSS, H. R. *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Ática, 1994.

JOFFE, H. Degradação, desejo e “o outro”. In: ARRUDA, A (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 109-28.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LEFBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008. [1970]

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.

LEFEBVRE, H. Reflections on the politics of space. *Antipode*, n. 8, p. 30-37, 1976.

LEVI-STRAUSS, C. *Las Estructuras elementares de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1988. [1949]

MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTIN, R. P. Epic as genre. In: FOLEY, J. M. (Ed.). *A Companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 9-19.

MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MENESES, U. B. de. A Cultura Material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.

NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 17, p. 3-21, 2007.

NOVAS NORMAS (2014). Novas normas de transliteração. *Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, n. 12, p. 193-194, 2014. Disponível em <<http://seer.bce.unb.br/index.php/archai/article/view/10149/7457>>. Acesso em: 02 jun. 2014.

RAPOPORT, A. *The meaning of the built environment – a nonverbal communication approach*. Tucson: The University of Arizona Press, 1990.

RAPOPORT, A. *Vivienda y cultura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1972.

REDE, M. História e Cultura Material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 133-50.

ROBIN, R. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.

ROSSI, A. L. D. O. C. Mitologia: abordagem metodológica para o historiador da Antiguidade Clássica. *História*, v. 26, n. 1, p. 36-52, 2007.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2006.

SILVA, C. M. Espaços e sociedade: alguns elementos de reflexão. In: Balsa, C. (Org.). *Relações sociais de espaço: homenagem a Jean Remy*. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G. V. da; LARANJA, A. L. *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor&Cultura, 2004. p. 13-30.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e diferença. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 73-102.

SOARES, A. *Gêneros literários*. São Paulo: Princípios, 2007.

SOJA, E. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. [1989]

VALVERDE, R. R. H. F. Sobre espaço público e heterotopia. *Geosul*, v. 24, n. 48, p. 7-26, 2009.

WENCESLAU, J. F. C.; STRAUSS, A. O tabu do incesto e a Bioantropologia. *Cadernos de campo*, n. 21, p. 13-30, 2012.

WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.

WHITE, H. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

WILGAUX, J. Consubstantiality, incest, and kinship in Ancient Greece. In: RAWSON, B. (Ed.). *A companion to families in the Greek and Roman worlds*. Oxford: Blackwell, 2011. p. 217-30.

WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

WITEZE JUNIOR, G. A utopia como gênero de fronteira entre História e Literatura. *Anais do Simpósio Regional de História: Fronteira e Região*. Universidade Estadual de Goiás, Unu Jussara, 2012. p. 1-8. Disponível em <<http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/srhjussara/article/download/475/435>>. Acesso em: 16 maio 2014.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 7-72.

ZUMTHOR, P. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

OBRAS DE APOIO

ABRAHAMSON, E. The adventures of Odysseus. *The Classical Journal*, v. 51, n. 7, p. 313-316, 1956.

ADRIMI-SISMANI, V. The palace of Iolkos and its end. In: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 465-82.

AINIAN, A. M.; LEVENTI, I. The Aegean. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 212-38.

ALDEN, M. J. The Role of Telemachus in the “Odyssey”. *Hermes*, n. 115, p. 129-137, 1987.

ANDERSEN, Ø; DICKIE, M. (Ed.) *Homer's world: fiction, tradition, reality*. Bergen: The Norwegian Institute at Athens, 1995.

ANDRADE, M. M. O Tempo e os Outros: ensaio sobre História e Alteridade. *Boletim do CPA (UNICAMP)*, v. 17, p. 7-30, jan./jun. 2004.

ANTONACCIO, C. M. Colonization: Greece on the move, 900-480. In: SHAPIRO, H. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 201-224.

ASSUNÇÃO, T. R. Infidelidades veladas: Ulisses entre Circe e Calipso na *Odisseia*. *Nuntius antiquus*, v. VII, n. 2, p. 155-76, 2011.

AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BALLABRIGA, A. *Les fictions d'Homère: l'invention mythologique et cosmographique dans l'Odysée*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

BERG, I. Towards a conceptualization of the sea: artefacts, iconography and meaning. In: VAVOURANAKIS, G. (Ed.). *The seascape in Aegean Prehistory*. Monographs of the Danish Institute at Athens, v. 14. Athens: Danish Institute at Athens, 2011.

BEYE, C. R. *Odisseu: uma vida*. São Paulo: Odysseus, 2006.

BINI, E. Aristóteles: sua obra. In: ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011. p. 17-34.

BONIFAZI, A. Inquiring into *nostos* and its cognates. *American Journal of Philology*, v. 130, n. 4 (whole number 520), p. 481-510, 2009.

BRANDÃO, J. L. Traduzir Homero do grego para o grego (as mediações da teoria). *Scripta classica on-line*, n. 2, p. 5-29, 2006. Disponível em: <<http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/jacyntho.pdf>>. Acesso em: 14 maio 2014.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

BUXTON, R. *Imaginary Greece*. The contexts of mythology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CARDOSO, C. F. S. (Org.). *Modo de produção asiático: nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

CARONE, M. O parasita da família: sobre “A Metamorfose” de Kafka. *Psicol. USP* [online], v. 3, n. 1-2, p. 131-141, 1992.

CARTLEDGE, P. (Ed.). *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASTLEDEN, R. *Mycenaeans*. London: Routledge, 2005.

CHADWICK, J. A linear B. In: HOOKER, C. B. F. *Lendo o passado: a história da escrita antiga do cuneiforme ao alfabeto*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 175-243.

CHADWICK, J. *El enigma micenico: el desciframiento de la lineal B*. Madrid: Taurus, 1973.

CLARE, R. J. Epic itineraries: the sea and the seafaring in the *Odyssey* of Homer and the *Argonautica* of Apollonius Rhodius. In: OLIVER, G. J.; BROCK, R.; CORNELL, T. J.; HODKINSON, S. (Ed.). *The sea in Antiquity*. Oxford: British Archaeological Reports/John and Erica Hedges Ltd., 2000. p. 1-12.

CLARKE, H. W. *The Art of the Odyssey*. Englewood Cliffs, N. J., 1967.

CLARKE, H. W. Telemachus and the Telemacheia. *The American Journal of Philology*, v. 84, n. 2, p. 129-145, 1963.

COELHO, L. R. Espaço, literatura, sociedade e política: um escritor no limiar de si contra O Leviatã contemporâneo. *Raído*, v. 4, n. 7, p. 277-302, 2010.

COSMOPOULOS, M. B. The political landscape of Mycenaean states: A-pu₂ and the Hither Province of Pylos. *American Journal of Archaeology*, v. 110, n. 2, p. 205-228, 2006.

COSTA, L. M. *A Poética de Aristóteles: mímese e verossimilhança*. São Paulo: Ática, 1992.

CRIELAARD, J. P. Cities. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 349-72.

CRIELAARD, J. P. Homer, History and Archaeology: some remarks on the date of the Homeric world. In: CRIELAARD, J. P. (Ed.). *Homeric Questions*. Amsterdam: J.C. Gieben Publisher, 1995. p. 201-88.

CUISENIER, J. Fictions homériques et réalités insulaires. *Ethnologie française*, t. 36, n. 3, p. 407-420, 2006.

DAWE, R. D. *The Odyssey*: translation and analysis. Sussex: The Book Guild Ltd., 1993.

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

DIAS, C. K. B. Colonização grega e contato cultural na Magna Grécia: o testemunho dos vasos lucânicos. *Aedos*, n. 5, v. 2, p. 44-62, 2009.

DICKIE, M. The Geography of Homer's world. In: ANDERSEEN, Ø.; DICKIE, M. (Ed.). *Homer's world fiction, tradition, reality*. Papers from the Norwegian Institute at Athens. Bergen: P. Åstrom, 1995, p. 29-56.

DIEGUES, A. C. *Ilhas e mares*. Simbolismo e imaginário. São Paulo: NUPAUB-USP, 1997.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DONLAN, W. *The aristocratic ideal and selected papers*. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1999.

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

DOUGHERTY, C. *The poetics of colonization*. From city to text in Archaic Greece. Oxford: Oxford University Press, 1993.

DOWDEN, K. *Os usos da mitologia grega*. São Paulo: Papirus, 1994.

DYSON, S. L. Archaeology and Ancient History. ERSKINE, A. (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 59-66.

EDER, B. The world of Telemachus: western Greece 1200–700 BC. In: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 549-80.

EDWARDS, A. T. Homer's ethical geography: country and city in the *Odyssey*. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), v. 123, p. 27-78, 1993.

EMLYN-JONES, C.; YAMAGATA, N. *Exploring the classical world*. Homer and the Greek "Dark Age". Oxford: The Open University, 2006.

ETIENNE, R.; MULLER, C.; PROST, F. *Archéologie Historique de la Grèce Antique*. Paris: Ellipses, 2000.

FERNANDES, R. M. R. *Catábase* ou descida aos infernos: alguns exemplos literários. *Humanitas*, v. XLV, p. 347-59, 1995.

FINLEY, M. I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. [1981]

FINLEY, M. I. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

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

FLORENZANO, M. B. B. A origem da *pólis*: os caminhos da Arqueologia. In: CORNELLI, G. (Org.). *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010. p. 39-48.

FLORENZANO, M. B. B. A contribuição das colônias ocidentais na construção da identidade políade: subsídios do uso e da organização do espaço. Resultados preliminares. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. (Org.). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 93-108.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.

FOXHALL, L. Cultures, landscapes, and identities in the Mediterranean world. In: MALKIN, I. (Ed.). *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*. London: Routledge, 2005. p. 75-92.

FRÄNKEL, H. *Early Greek poetry and philosophy: A History of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

FREITAS, M. S. de. A hospitalidade em Homero. *Ithaca*, n. 18, p. 10-9, 2011.

GABRECHT, A. P. A celebração da moral heroica na *Ilíada* de Homero. *Nuntius Antiquus*, n. 4, p. 147-61, 2009.

GABRECHT, A. P. *O poder e o sagrado na Idade das Trevas: A configuração simbólica da realeza homérica*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

GAGNEBIN, J-M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas*, n. 16, p. 67-86, 1993.

GATES, C. *Ancient Cities*. The Archaeology of urban life in the Ancient Near East and Egypt, Greece, and Rome. New York: Routledge, 2011.

GIESECKE, A. L. Mapping utopia: Homer's politics and the birth of the *polis*. *College Literature*, v. 34, n. 2, Reading Homer in the 21st Century, p. 194-214, 2007a.

GIESECKE, A. L. *The epic city*. Urbanism, utopia and the garden in Ancient Greece and Rome. London: Harvard University Press, 2007b.

GRAHAM, A. *Colony and mother city in ancient Greece*. New York: Barnes and Noble, 1964.

GRANDSDEN, K. W. Homero e a epopeia. In: FINLEY, M. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Ed. da Unb, 1998. p. 79-109.

GRECO, E. Sulle città coloniali dell'Occidente Greco antico. In: *Les Grecs et l'Occident. Actes du Colloque de la Villa "Kérylos"* (1991). École Française de Rome. (Collection de L'École Française de Rome 208), p. 81-94, 1995.

GRIFFIN, J. *Homer. The Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GRUEN, E. *Rethinking the other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

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

HALL, J. M. *A History of the Archaic Greek world – ca. 1200-479 BCE*. Oxford: Blackwell, 2007.

HALL, J. M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HALLER, B. S. *Landscape description in Homer's Odyssey*. 2007. Dissertation (Doctorate of Philosophy). Graduate Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 2007.

HALLIWELL, S. Odisseu: a solicitação e a necessidade do canto. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 3, n. 5, p. 1-15, 2009. Disponível em: <<http://ifcs.ufrj.br/~afc/2009/HALLIWELL%20traduzido.pdf>>. Acesso em: 14 maio 2014.

HANSON, V. D. *The other Greeks: the family farm and the agrarian roots of western civilization*. Berkeley: University of California Press, 1999.

HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. [1996]

HASLAM, M. Homeric papyri and transmission of the text. In: MORRIS, I.; POWELL, B. (Ed.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997. p. 55-100.

HERNÁNDEZ, P. N. Back in the cave of the Cyclops. *The American Journal of Philology*, v. 121, n. 3, p. 345-66, 2000.

HOOKER, J. T. Linear B as a source for social history. In: POWELL, A. (Ed.) *The Greek world*. New York: Routledge, 1997. p. 7-26.

HULER, S. *No-man's lands: One man's Odyssey through the Odyssey*. New York: Broadway Books, 2010.

HURWIT, J. M. Art, poetry, and the polis in the age of Homer. In: LANGDON, S. (Ed.). *From pasture to polis*. Art in the age of Homer. Columbia: University of Missouri Press, 1993. p. 14-42.

JAEGGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. [1936]

JONES, P. V. The *kleos* of Telemachus: *Odyssey* 1.95. *American Journal of Philology*, v. 109, p. 496-506, 1988.

KARANIKA, A. The end of the *nekyia*: Odysseus, Heracles, and the Gorgon in the underworld. *Arethusa*, n. 44, p. 1-27, 2011.

KIRK, G. S. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidós, 1985.

KOLB, F. *La ciudad en la Antigüedad*. Madrid: Gredos, 1992.

KONSTAN, D. *To Hellēnikon ethnos*: ethnicity and the construction of ancient Greek identity. In: MALKIN, I. *Ancient perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 29-50.

LATACZ, J. *Troy and Homer: towards a solution of an old mystery*. Oxford: Oxford University press, 2004.

LATACZ, J. *Homer. His art and his world*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

LATEINER, D. Proxemic and chronemic in homeric epic: time and space in Heroic social interaction. *The Classical World*, v. 98, n. 4, p. 413-421, 2005.

LAURIOLA, R. Os gregos e a utopia: uma visão panorâmica através da literatura grega antiga. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 97, p. 92-108, 2009.

LESSA, F. S. O Odisseu atleta entre os feácios: os jogos em Homero. In: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. G. C. *Dialogando com Clio*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009, p. 77-86.

LIMA, A. C. C. Navegadores e artesãos helenos no Mediterrâneo ocidental. *PHOÏNIX*, v. 15, n. 2, ano 15, p. 54-61, 2009.

LINDENLAUF, A. The sea as a place of no return in Ancient Greece. *World Archaeology*, v. 35 (3), p. 416-433, 2003.

LONIS, R. *La cité dans Le monde grec: structures, fonctionnement, contradictions*. Paris: Nathan, 1994.

LOURENÇO, F. Introdução. In: HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 7-93.

LOURENÇO, F. Ulisses e Nausícaa ou o desencontro do amor. In: PEREIRA, B. F.; DESERTO, J. (Org.). *Symbolon I – amor e amizade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009. p. 9-18.

LUCE, J. V. *Celebrating Homer's landscapes: Troy and Ithaca revisited*. New Haven: Yale University Press, 1998.

LUCE, J. V. Ithaca. In: STANFORD, W. B.; LUCE, J. V. *The quest for Ulysses*. London: Phaidon, 1974a. p. 85-103.

LUCE, J. V. Archaeology and the homeric palaces. In: STANFORD, W. B.; LUCE, J. V. *The quest for Ulysses*. London: Phaidon, 1974b. p. 105-117.

MAGALHÃES, L. O. A cidade grega e os modos da política. In: CARVALHO, M. M. de; LOPES, M. A. de S.; FRANÇA, S. S. L. *As cidades no tempo*. São Paulo: Olho d'Água, 2005. p. 37-59.

MALKIN, I. Networks and the emergence of Greek identity. In: MALKIN, I. (Ed.). *Mediterranean paradigms and Classical Antiquity*. London: Routledge, 2005. p. 56-74.

MALKIN, I. Introduction. In: MALKIN, I. *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 1-28.

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

MALKIN, I. *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MARINATOS, N. The cosmic journey of Odysseus. *Numen*, v. 48, n. 4, p. 381-416, 2001.

McGLEW, J. F. *Tyranny and political culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

MEE, C. *Greek Archaeology: a thematic approach*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

MENDES, N. M. Império e romanização: “estratégias”, dominação e colapso. *Brathair* 7 (1), p. 25-48, 2007.

MILLAR, C. M. H.; CARMICHAEL, J. W. S. The growth of Telemachus. *Greece & Rome*, v. 1, n. 2, p. 58-64, 1954.

MILLER, D. G. *Ancient Greek dialects and early authors*. Introduction to the dialect mixture in Homer, with notes on Lyric and Herodotus. Berlin: De Gruyter, 2014.

MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: EDUSC, 2004.

MONDI, R. The Homeric Cyclopes: folktale, tradition, and theme. *Transactions of the American Philological Association*, v. 113, p. 17-38, 1983.

MONTEL, S.; POLINNI, A. Colonização grega no Ocidente através do exemplo de Poseidonia. *História e-história*. Periódico online. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=historiadores&id=29>>. Acesso em: 15 maio 2014.

MORAES, A. S. Os sentidos da itinerância dos aedos gregos. *Phoînix*, ano 15, v. 15, n. 02, p. 62-73, 2009a.

MORAES, A. S. A *hýbris* do navegante: as desmedidas dos companheiros de Odisseu na errância pelo Mediterrâneo. *Anais do I Encontro Nacional de estudos sobre o Mediterrâneo Antigo & VIII Jornada De História Antiga*. Núcleo de Estudos da Antiguidade, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 1-10, 2009b.

MORAES, A. S. Seria o canto dos aedos um trabalho? In: LESSA, F. S. (Org.). *Poder e Trabalho: experiências em História Comparada*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, p. 105-119.

MORGAN, C. The early Iron Age. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 43-63.

MORGAN, C. *Early Greek states beyond the polis*. London: Routledge, 2003.

MORRIS, I. The eighth-century revolution. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 64-80.

MORRIS, I. Homer and the Iron Age. In: POWELL, B.; MORRIS, I. (Ed.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997. p. 535-59.

MORRIS, I. The early *polis* as city and state. In: RICH, J.; WALLACE-HADRILL, A. (Ed.). *City and country in the Ancient World*. London: Routledge, 1994. p. 24-57.

MORRIS, I. The use and abuse of Homer. *Classical Antiquity*, n. 5, p. 81-138, 1986.

MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Ed. 70, 1989.

MURRAY, O. The culture of the *symposion*. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 508-23.

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

NAKASSIS, D. Geminatio at the horizons: east and west in the mythical geography of Archaic Greek epic. *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, v. 134, n. 2, p. 215-233, 2004.

ONELLEY, G. B. Imagens antitéticas do *post-mortem* em *Odisseia*: o Hades e os Campos Elísios. *Calíope – Presença Clássica*, v. 18, p. 27-35, 2008.

OTTO, W. F. *Os deuses da Grécia*. A imagem do divino na visão do espírito grego. São Paulo: Odysseus, 2005.

PAGE, D. O mundo homérico. In: LLOYD-JONES, H. (Org.). *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

PAGE, D. *The Homeric Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

PAKKANEN, J. The Toumba Building at Lefkandi: a statistical method for detecting a design-unit. *The Annual of the British School at Athens*, v. 99, p. 257-271, 2004.

PAKKANEN, J.; PAKKANEN, P. The Toumba Building at Lefkandi: some methodological reflections on its plan and function. *The Annual of the British School at Athens*, v. 95, p. 239-252, 2000.

PAPADIMITRIOU, A. The Early Iron Age in the Argolid: some new aspects. In: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 531-47.

PARRY, M. Studies in the epic technique of oral verse-making I. Homer and Homeric style. In: PARRY, A. (Org.). *The collected papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press, 1987. p. 266-324. [1971]

PENEDOS, A. J. M. dos. Ulisses no país dos Feaces. A Aurora da Utopia Ocidental. *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia*, n. 17, p. 7-21, 2000.

PINHEIRO, A. E. Homero. Tentativas de (re)construção biográfica na Antiguidade. *Máthesis* 14, p. 111-28, 2005.

PONTIN, P. B. do V. O oráculo de Delfos e a colonização grega. *Interações – Cultura e Comunidade*, v. 4, n. 5, p. 165-180, 2009.

POWELL, B. B. *Homer*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

RAAFLAUB, K. A. Epic and History. In: FOLEY, J. M. (Ed.). *A companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 55-70.

RAAFLAUB, K. A. Homeric society. In: MORRIS, I.; POWELL, B. (Ed.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997. p. 624-48.

REECE, S. *The stranger's welcome: oral theory and aesthetics of the Homeric hospitality scene*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.

REZENDE, R. H.; CUSTÓDIO, C. T.; LAKY, L. A. Espaços sagrados e a formação da *pólis*. In: ALDROVANDI, C. E. V.; KORMIKIARI, M. C. N.; HIRATA, E. F. V. (Org.). *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2011. p. 195-216.

RIDGWAY, D. *The first western Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ROBB, K. *Literacy and paideia in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ROSE, G. P. The quest of Telemachus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 98, p. 391-398, 1967.

ROUSIOTI, D.; STOURNARAS, G. The urban development in Crete at the end of the Bronze Age: Settlements with shrines. In: MAZARAKIS AINIAN, A. (Ed.). *The*

“Dark Ages” revisited. Acts of An International Symposium in memory of William D.E. Coulson. Volos: University of Thessaly Press, 2011. p. 489-502.

SCHODER, R. Odysseus’ route. *The Classical Journal*, v. 82, n. 4, p. 319-324, 1987.

SCHUTZER, L. C. A descoberta da morte e o mundo homérico. *Revista de História*, v. 12, n. 26, p. 379-402, 1956.

SCULLY, S. *Homer and the sacred city*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

SEAFORD, R. *Reciprocity and ritual*. Homer and tragedy in the developing city-state. Oxford: Clarendon Press, 1996.

SEBASTIANI, B. B. O Odisseu de Políbio: leituras da *Odisseia* na Roma cipiônica. *Calíope*, n. 17, p. 24-37, 2007.

SEGAL, C. Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios. *The American Journal of Philology*, v. 113, n. 4, p. 489-518, 1992.

SEGAL, C. P. The Phaeacians and the symbolism of Odysseus’ return. *Arion*, v. 1, n. 4, p. 17-64, 1962.

SHERATT, E. S. Reading the texts: archaeology and the Homeric question. *Antiquity* 64, p. 807-24, 1990.

SILVA, F. C. Z. da. Nas vicissitudes do outro: o embate entre Polifemo e Odisseu. *Revista Alétheia de Estudos sobre Antigüidade e Medievo*, v. 2/2, p. 1-12, 2010.

SKINNER, J. E. *The invention of Greek ethnography: from Homer to Herodotus*. New York: Oxford University Press, 2012.

SLATKIN, L. M. Homer’s *Odyssey*. In: FOLEY, J. M. (Ed.). *A Companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 315-29.

SNODGRASS, A. *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. São Paulo: Odisseus, 2004.

SNODGRASS, A. *Archaic Greece, the age of experiment*. Berkeley: University of California Press, 1997. [1980]

SOUZA, C. M. Práticas mortuárias na região da Argólida entre os séculos XI e VIII a. C. Tese (Doutorado em Arqueologia). Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SOUZA, M. M. de. Temporalidades comprimidas dentro da poética-musical: diferentes variações de representação sobre a localização do Hades homérico. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 2, p. 152-173, 2013.

SPIVAK, G. C. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius. Revista de teoría y crítica literaria*, III (6), p. 1-44, 1998.

STEINER, G. Homer in English translation. In: FOWLER, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STUBBINGS, F. H.; THOMAS, H. Lands and people in Homer. In: WACE, A. J. B.; STUBBINGS, F. H. *A Companion to Homer*. London: MacMillan & CO LTDA, 1962. p. 283-310.

TACLA, A. B.; FLORENZANO, M. B. B.; PONTIN, P. B. do V.; ABRAMO, M. C. C. A natureza da cidade portuária e a relação porto-portas em contextos helênicos. In: ALDROVANDI, C. E. V.; KORMIKIARI, M. C. N.; HIRATA, E. F. V. (Org.). *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2011. p. 157-94.

TAPLIN, O. Homero. In: BOARDMAN, J.; GRIFFIN, J.; MURRAY, O. *Historia Oxford del Mundo Clásico*: 1. Grecia. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

TEODORSSON, S-T. Eastern Literacy, Greek alphabet, and Homer. *Mnemosyne*, Fourth Series, v. 59, fasc. 2, p. 161-187, 2006.

THEML, N. As realzas em Homero: *géras* e *timé*. *Phoînix* 1, p. 147-55, 1995.

THOMAS, R. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.

TRABULSI, J. A. D. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

TROUSSON, R. *Viaggi in nessun luogo*. Storia letteraria del pensiero utopico. Ravenna: Longo, 1992.

ULF, C. The world of Homer and Hesiod. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 81-99.

VAN WEES, H. *Status warriors: war, violence and society in Homer and History*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1992.

VERNANT, J.-P. Figuras femininas de la muerte en Grecia. In: VERNANT, J.-P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2011. p. 127-47.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003. [1965]

VERNANT, J.-P. *A morte nos olhos*. Figurações do outro na Grécia Antiga: Ártemis, Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, n. 9, p. 31-62, 1979.

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

WAELE, J. A. K. E. de. The layout of the Lefkandi “Heroon”. *The Annual of the British School at Athens*, v. 93, p. 379-384, 1998.

WERNER, C. A deusa compõe um “mito”: o jovem Odisseu em busca de veneno (*Odisseia* I, 255-68). *Nuntius Antiquus*, n. 6, p. 7-27, 2010.

WERNER, C. A liberdade restrita do aedo homérico. *Línguas e Letras*, v. 6, n. 11, 2º sem., p. 171-181, 2005a.

WERNER, C. Os limites da autoridade de Odisseu na *Odisseia*. *Calíope – Presença Clássica*, n. 13, p. 9-29, 2005b.

WEST, M. L. The invention of Homer. *Classical Quarterly*, n. 49 (2), p. 364-82, 1999.

WHITLEY, J. Archaeology in Greece, 2004-2005. *Archaeological Reports*, n. 51, p. 1-118, 2004-2005.

WHITLEY, J. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WHITLEY, J. Social Diversity in Dark Age Greece. *The Annual of the British School at Athens*, v. 86, p. 341-365, 1991.

WHITMARSH, T. Ancient History through Ancient Literature. In: ERSKINE, A. (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 77-86.

WOLF, A. Mapping Homer's *Odyssey*. *Tetradia Ergasias*, n. 25/26, p. 309-334, 2004.

WRIGHT, J. C. The formation of the Mycenaean Palace. In: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 7-52.

XANTHAKOS, V. Cena-típica e tema em Homero: recepção do hóspede no Canto XIV da *Odisseia*. *Codex*, v. 2, n. 1, p. 162-171, 2010.