

## OS SENTIDOS DA ITINERÂNCIA DOS *AEDOS* GREGOS

Alexandre Santos de Moraes\*

### **Resumo:**

*Este artigo pretende analisar as práticas de itinerância dos aedos gregos a partir dos épicos de Homero, destacando a importância que tais movimentos tiveram para as suas récitas e, conseqüentemente, para a construção de uma identidade helênica.*

**Palavras-chave:** *Grécia Homérica e Arcaica; Homero; poesia oral.*

A certa estabilidade de que os *aedos* gregos gozavam nos ambientes aristocráticos tende a enublar uma característica essencial de sua atividade: a errância. A proposta deste artigo é avaliar os sentidos da itinerância dos *aedos* gregos a partir das epopeias de Homero, clarificando uma característica peculiar de seu ofício que é pouco explorada pelos homeristas que se dedicam ao tema.

Os épicos de Homero oferecem inúmeras informações para refletirmos acerca das atividades desses poetas orais. As personagens Demódoco e Fêmio são as principais referências. O primeiro, que celebrava os banquetes no reino de Alcínoo, é tratado com inúmeras deferências pelo povo feace. É considerado por Gregory Nagy a mais perfeita idealização dos poetas orais gregos (NAGY, 1986, p. 17). Trajano Vieira vai ainda mais longe: admite que ele seja o *alter ego* do próprio Homero (VIEIRA, 2001, p. 28). O segundo, em sentido contrário, enunciava seus poemas a uma plateia composta pelos pretendentes ao trono de Ítaca, que aproveitavam a ausência de Odisseu para cometer toda sorte de excessos, desrespeitando os códigos de conduta

---

\* Mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Professor substituto do Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ.

e a cordialidade esperada daqueles que participavam dos banquetes na condição de hóspedes. As descrições de Homero nos induzem a imaginar uma prática poética sedentária, já que não há nenhuma menção explícita à itinerância praticada por esses dois expoentes da poesia oral. Admitimos que, como suas descrições estavam centradas em euforizar a participação desses poetas nos ritos de comensalidade, a itinerância, que exige deslocamento, é pouco referida. Entretanto, outros indicativos nos permitem compreender essa característica essencial do ofício aédico.

Como defende Luís S. Krausz, é difícil imaginar *aedos* permanentemente estabelecidos em algum lugar, isolados por completo de seus pares e sem acesso a apresentações poéticas outras que as deles mesmos. A errância, portanto, não é apenas adequada a esses *aedos*: é provável que tenha sido um meio indispensável para a ampliação de seu repertório e a aquisição de novos materiais e canções (KRAUSZ, 2007, p. 23). Em uma sociedade de cultura proeminentemente oral, para ter acesso às informações, na maioria das vezes é preciso entrar em contato pessoal com aqueles que já dispõem delas. Não seria absurdo sugerir que as competições entre poetas profissionais tivessem surgido, nesse período ou em épocas anteriores, com a finalidade expressa de criar um espaço de interlocução sobre a prática. O *aedo* iliádico Tamíris é o único exemplo homérico que sugere objetivamente a errância dos *aedos* e, provavelmente, sua participação em jogos:

*As Musas, saindo*

*Ao encontro do trácio Tamíris, ao canto*

*dão-lhe termo (de Eucália, do palácio de Êurito,*

*ele voltava, ufano, desafiando as filhas*

*do porta-escudo, Zeus, dizendo ultrapassá-las;*

*coléricas, as Musas o cegam. Do canto*

*divino o destituem e da arte da cítara)*

(HOMERO. *Ilíada*, II, 593-9)

A punição que as Musas impuseram pelos seus excessos parece se relacionar com a vitória em uma competição, já que não há nenhum outro motivo evidente que relacione sua soberba à itinerância. Como esta passagem indica, os torneios também ocorriam em ambientes privados, junto a uma nobreza poderosa e ciente de seus privilégios. Contudo, mesmo que não tenhamos

nenhuma evidência concreta, é possível conjecturar que, nessas ocasiões, uma parcela da comunidade fosse convidada a ingressar nos palácios para assistir aos recitatos. Considerando que os *aedos* louvavam os méritos dos mais abastados e ajudavam a propagar um discurso que ratificava sua proeminência sobre os demais estratos sociais, seduzir a comunidade com momentos de entretenimento pode ter sido um mecanismo extremamente eficaz para ratificar a posição de prestígio que ocupavam.<sup>1</sup> De todo modo, mesmo que as competições não fossem acessíveis a um público mais amplo e diversificado, os inúmeros funcionários do palácio teriam acesso e poderiam se converter em difusores dos ideais celebrados nessas ocasiões.

Uma eventual vitória nesses torneios certamente ajudava o poeta a capitalizar prestígio e recompensas financeiras. É preciso considerar que, para esses profissionais, a necessidade de reconhecimento público de seus méritos era parte consubstancial de seu sucesso. A audiência precisava identificar o poeta como um indivíduo com legitimidade para celebrar as canções. Parcela significativa da eficácia do discurso depende da autoridade do orador.

Obviamente, esse prestígio dependia de uma construção, edificada pela qualidade do recitativo e pela criteriosa seleção do que seria dito. Os mitos celebrados pelos *aedos* eram amplamente conhecidos. Os indivíduos tinham acesso às histórias a partir do relato de outros *aedos*, conversas de amas de leite, imagens veiculadas em cerâmicas, etc. Estar de acordo com as tradições era prerrogativa inicial e arbitrária. Além de cantar os temas de períodos imemoriais, fazia-se necessário estar informado dos eventos que ocorriam no presente da vida social. Quando Telêmaco defendeu Fêmio da crítica austera feita por Penélope durante a apresentação para os pretendentes, acabou denunciando esse aspecto fundamental. Disse o filho de Odisseu: “Não o censures por ter-nos cantado as desgraças dos Dânaos, pois entre o povo recebem mais altos louvores os cantos que para o ouvinte mais novos lhe soam, de fatos recentes” (HOMERO. *Odisseia* I, 350-2). Fato semelhante acontece com Demódoco, na Feácia, ao ser convidado por Odisseu a cantar sobre o episódio do cavalo de madeira:

*Tão verazmente cantaste as desgraças dos homens Aquivos,  
quanto fizeram, trabalhos vencidos, e o mais que sofreram,  
como se o visses tu próprio, ou soubesses de alguém fidedigno.  
Ora começa de novo, e o cavalo de pau nos invoca,*

*que por Epoio foi feito com a ajuda de Palas Atena,  
esse, que o divo Odisseu com astúcia pôs dentro de Troia,  
cheio de heróis destemidos, que os muros sagrados saquearam.  
Caso consigas cantar isso tudo de acordo com os fatos,  
logo darei testemunho perante o universo dos homens  
que recebeste de um deus benfazejo a divina cantiga.*

(HOMERO. **Odisseia** VIII, 488-98)

Os fatos narrados pelos *aedos* eram extremamente valorizados. Quanto mais recentes, segundo afirmativa de Telêmaco, mais apreciados. Quanto mais precisos, segundo julgamento de Odisseu, melhores. Portanto, é fácil concluir que as récitas dos *aedos* transcendiam a função de alegrar os banquetes, fazendo-se igualmente importantes pelo seu caráter informativo, permitindo que os diversos povos da Hélade tomassem conhecimento dos eventos que ocorriam no Mediterrâneo.

Uma outra questão que se impõe ao pensarmos a itinerância é o contato inevitável com as alteridades. Mesmo quando o *outro* não oferece muita estranheza, percebe-se nas narrativas o esforço de caracterizá-lo como “não-grego” e evidenciar sua inferioridade. A guerra de Troia parece ter sido um dos eventos mais importantes para essa demarcação. Conforme Emilio Crespo analisa, com base nos nomes de heróis da **Ilíada**, há uma marcante noção de coletividade e identidade coletiva grega (CRESPO, 2005, p. 34). Apesar da grande familiaridade dos troianos com algumas práticas associadas aos helenos, sua imagem aparece constantemente construída a partir de costumes não-helênicos: os gregos atacam em silêncio, enquanto os troianos atacam ruidosamente; Aquiles recorda que os troianos oferecem cavalos vivos ao rio Escamandro; Príamo é polígamo. Há várias menções à arrogância troiana diante da vitória, que contrasta com a prudência e dignidade dos aqueus; e, notadamente, os aqueus, diferentemente dos troianos, nunca suplicam pela vida, abraçando os joelhos dos vencedores, quando capturados (CRESPO, 2005, p. 36-7).

Outras passagens da narrativa assinalam esse distanciamento. Íris, ao falar a Heitor, caracteriza os heróis que se uniram aos troianos com base na língua: “A cidade de Príamo, o grande, concorrem muitos aliados, muitas línguas se entre-escutam” (HOMERO. **Ilíada** II, 803-804). Para John

Chadwich, a língua grega é fator decisivo para definir a existência de uma comunidade cultural helênica. Para revelar a presença de povos gregos, o autor se apropria do Linear B, que foi encontrado em diversas regiões e que indica diálogos culturais e movimentos de colonização (CHADWICH, 1994, p. 1). Segundo essa leitura, os primeiros impulsos colonizadores, que buscavam criar algum tipo de unidade cultural na Hélade, se situam em um período anterior ou contemporâneo às narrativas homéricas.

A **Odisseia** é o poema em que o contato com o *outro* se apresenta de modo mais evidente. A partir do canto IX, quando Odisseu se apropria da audiência de Demódoco e assume o papel de *aedo*, o que vemos é uma intensa digressão sobre as experiências coligidas ao longo de seu périplo, criteriosamente entoadas para encantar os feaces com sua récita e fazê-los entrar em contato com o desconhecido. A **Odisseia** é considerada a fusão de três grandes tradições míticas que gozavam de certa independência: a *Telemaquia*, ou as viagens de Telêmaco, que se estende do Canto I ao Canto IV; *Odisseu entre os Feácios*, que marca a chegada do herói ao reino de Alcínoo e que vai do Canto V ao Canto XII; e o *Retorno de Odisseu*, que vai do Canto XIII ao Canto XXIV.<sup>2</sup> Entre os cantos V e XII, o que percebemos é a existência de uma vasta reflexão sobre o espaço Mediterrâneo, que a fala do filho de Laertes narrou com mestria e riqueza de detalhes. Disso resultam os relatos fantásticos em torno do gigante de um olho só, o ciclope Polifemo, dos monstros Cila e Caribde ou da magia de Circe, que transformava homens em animais.<sup>3</sup>

A itinerância de Odisseu é marcada pelo encontro com povos que desrespeitam uma das principais instituições helênicas do período, que define com clareza o estatuto aristocrático daqueles que a praticam: a hospitalidade. Esse costume é frequentemente evocado quando Homero faz menção aos principais representantes da elite palaciana. Como recorda François Lissarrague, todos os heróis a praticam, como Menelau em Esparta, que celebra em conjunto o casamento de seu filho e sua filha, e convida Telêmaco e Pisítrato a partilhar o banquete, oferecendo-lhes todas as honras (LISSARRAGUE, 2004, p. 233-4).

Para realçar os estranhamentos em relação ao *outro*, Homero não se furta de elencar exemplos da falta dessas práticas. O caso do ciclope Polifemo é notável. Quando os navegantes chegam à sua caverna, em vez de serem recebidos com a cordialidade que o anfitrião deve oferecer ao estrangeiro, são tratados de modo pouco apropriado. Os ritos de comensalidade acon-

tecem de modo inverso: no lugar de oferecer comida, Polifemo transforma os companheiros de Odisseu em seu próprio jantar. Dispensa, inclusive, o uso do fogo: o monstro antropofágico não faz uso do recurso que diferencia os seres humanos dos animais, que não cozinham seu alimento antes de ingeri-lo. Além disso, tranca a saída da caverna,<sup>4</sup> transformando a almejada condição de hóspedes na de prisioneiros.

Há uma completa inversão dos padrões de civilidade. Odisseu, metuculoso, utiliza sua astúcia para mostrar a punição cabível àqueles que não se adequam à cultura grega, fazendo uso da própria ignorância de Polifemo. Oferecendo-lhe vinho, a bebida típica de todo banquete, induz o cíclope a consumi-lo em demasia, embriagar-se e dormir sob efeito do álcool. Assim, torna possível a retaliação: com a ajuda dos companheiros, crava uma estaca de madeira em seu único olho, cegando-o. Após conseguir se libertar da caverna, o marido de Penélope faz questão de identificar-se. Antes, para ludibriar Polifemo, disse que se chamava “Ninguém” (*outis*); depois, declara ser Odisseu, rei de Ítaca e filho de Laertes. Faz questão de apresentar o indivíduo que, conhecedor de diversos ardis, imputou a ele pela força o modo helênico de se portar. Bernard Andreae salienta que, segundo as considerações que são feitas sobre a figura de Odisseu, se ressalta que o particularmente caro episódio de Polifemo, do modo que veio a ser relatado na **Odisseia**, não é a formulação poética de um mito antigo, mas uma criação conceitual do próprio poeta que compôs o épico (ANDREAE, 1983, p. 14). Disso resulta a evidência de que os *aedos* fizeram questão de destacar a necessidade de fazer uma separação nítida entre o *eu* e o *outro*, euforizando os méritos da cultura helênica diante do desconhecido que encontravam em suas viagens.

Circe é outro exemplo pontual. Ao receber os viajantes em sua ilha, faz com que entrem em seu palácio e, com auxílio de um *phármakon*, transforma os companheiros de Odisseu em animais. Essa atitude também demonstra, simbolicamente, o desuso do espírito civilizado almejado pelos gregos: em vez de afirmar, através da receptividade, os laços que definem o ser humano, faz com que regridam à bestialidade. Odisseu não se transforma em animal em função da intervenção de Hermes, que lhe oferece um remédio que o imuniza da influência de ações hostis praticadas pela ninfa.

O único espaço em que o herói é acolhido de modo condigno durante sua itinerância é a Feácia, justamente o local onde ele assume a condição de *aedo*. Como recorda Pierre Carlier, diversos historiadores modernos qualificaram a Feácia como uma sociedade utópica;<sup>5</sup> o mesmo autor questiona

esta descrição, pois no plano político, as instituições feaces são idênticas às outras recorrências homéricas, com a particularidade de que funcionam harmoniosamente (CARLIER, 1999, p. 225). Diversos estudiosos associam ao povo feace as características da civilização cretense, que marcou profundamente os olhares dos poetas orais dos períodos Homérico e Arcaico.<sup>6</sup> Para Robert Aubretton, trata-se da ilha de população densa, com numerosas cidades em que só se fala de vida marítima. Os palácios são os de Cnossos, com seu luxo, a sua riqueza e os seus banheiros também (AUBRETON, 1959, p. 95). A riqueza de Cnossos, descrita em pormenores por Homero, é atestada pela arqueologia. Sobre essa questão, Jacqueline de Romilly salienta o encantamento provocado pelas descobertas arqueológicas que se iniciaram no século XIX, que tornaram evidentes que nas epopeias há um vínculo estreito com a realidade (ROMILLY, 1983, p. 5). Segundo a descrição de Homero,

*De ambos os lados, cobertos de bronze, estendiam-se muros  
desde a fachada até o fundo, encimados por friso azulado.  
Portas com lâminas de ouro o palácio fechavam por dentro,  
com seus batentes de prata apoiados em brônzea soleira.  
Era de prata a arquitrave, porém era o anel todo de ouro.  
De ouro e de prata, de cada um dos lados, dois cães se encontravam*  
(HOMERO. **Odisseia** VII, 86-91)

As associações com Creta continuam após o regresso de Odisseu. Durante o período em que esteve transfigurado sob o aspecto de mendigo em Ítaca, nos dias que antecederam o massacre dos pretendentes, o herói fez um falso discurso biográfico, através do qual forjou uma identidade cretense.<sup>7</sup> Alguns autores defendem que tal escolha se deu pelo fato de que Creta seria um território exótico para ser mencionado e o menos arriscado, já que nada poderia desmentir seu relato (HEUBECK, 1978, p. 179; FASANO, 2004, p. 116-7). Em alguma medida, o reino dos feaces é totalmente estranho à ordem guerreira tradicionalmente associada a cidades da planície do Peloponeso, como Esparta, Micenas, Atenas, Corinto ou Pilos. O próprio Alcínoo, ao descrever sua *pólis*, salienta as características principais:

*No pugilato não nos distinguimos, nem mesmo na luta,  
mas na carreira veloz e em navios de rápido curso.*

*Sempre prezamos o toque da cítara, a dança e os banquetes,  
vestes poder variar, banhos quentes e leito macio.*

(HOMERO. **Odisseia** VIII, 246-9)

Apesar disso, a Feácia cultivava uma ética tipicamente helênica. A questão feminina ratifica essa leitura: “Do mesmo modo que os homens Feácios a todos se extremam no governar dos navios velozes no mar, as mulheres sabem tecer com perícia, pois Palas Atena lhes dera mente elevada e perícia em trabalhos de bela feitura” (HOMERO. **Odisseia** VII, 108-11). Há uma nítida menção às expectativas helênicas que giravam em torno do gênero feminino pois, recordemos, a fiação e a tecelagem são atributos tipicamente ligados às mulheres. O paradigma homérico de esposa ideal, Penélope, é exaustivamente associado aos trabalhos da roca e do tear.

Creta também é, na **Teogonia** de Hesíodo, um espaço associado à estabilidade e ao rompimento com a ordem caótica. É em Licto, “gorda região de Creta” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 477) que Urano e *Gaía* enviam Reia para gerar Zeus, fugindo do ímpeto devorador de seu pai Cronos, que engolia tão logo nascia todos os filhos oriundos desta união divina. Creta é, portanto, a região onde Zeus nasce, pois “recebeu-o Terra prodigiosa na vasta Creta para nutri-lo e criá-lo” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 479-80). Como é Zeus quem confere estabilidade ao mundo na perspectiva do poeta Beócio, Creta se consolida como o espaço em que a ordem (Cosmos) é capaz de nascer para romper com a desordem (Caos).

A evidente atração que os *aedos* do período possuíam sobre Creta sugere algumas questões interessantes. Antes de tudo, percebe-se o esforço que dispensavam para se associarem a um universo aristocrático. Os *aedos* podem ter considerado as características políticas de Creta um excelente modelo a ser disseminado, já que seu ofício dependia da existência de uma aristocracia palaciana consciente de seus *gêras*. Como assinala Francisco Adrados, encontra-se em Cnossos uma organização sacerdotal e burocrática dependente, em última instância, do rei e subvencionada com terras. Há muitos indícios de que o rei, que cuida do culto do palácio e de outros cultos, está muito próximo da divindade, se não tem um caráter semidivino (ADRADOS, 1963, p. 324). Para Lévêque, o rei cretense domina todas as atividades dos súditos e monopoliza as relações com o sobrenatural, rei-sacerdote certamente, mas também verossimilmente rei-deus (LÉVÊQUE, 1996, p. 127). Para embelezar o passado da nobreza que sustentava suas

honras e privilégios, era salutar que a matéria de canto do poeta fosse indiscutivelmente legítima. Nesse sentido é que se desvela a eficácia do discurso que celebra os reis com inúmeras deferências, principalmente religiosas. O ouvinte do canto se confunde com o conteúdo, já que o *anáx* é a prova viva das genealogias numinosas celebradas de um passado distante e inacessível. Não há dúvidas de que cantar para um rei praticamente divino seria muito mais meritório que celebrar um banquete para uma comunidade sem rei, como a Ítaca de Fêmio, por exemplo.

Como consequência da centralidade do poder e da divinização do rei, esses círculos proveriam os *aedos* da visibilidade social que julgavam necessária para a construção de sua glória pessoal e do reconhecimento público de seu prestígio. Exemplo típico é Demódoco, cercado de todas as honrarias e riquezas disponíveis na Feácia. O fato de serem profissionais extremamente apegados às tradições ajudou a consolidar Creta como o espaço mais profícuo para as atividades associadas aos banquetes, especialmente a dança. Várias histórias associam à ilha situada no sul do mar Egeu a origem de práticas dessa natureza (SHAPIRO, 2004, p. 301).

Creta pode ter servido como referência, mas é apenas um dos elementos no contexto mais amplo de reconhecimento do *outro* e de *si mesmo*. Observa-se um duplo esforço que fundamenta a lógica da itinerância e a prática enunciatória dos *aedos* gregos: em primeiro lugar, a necessidade de consolidar uma identidade helênica e produzir uma sensação de pertencimento às *póleis* da planície do Peloponeso e das ilhas do Mar Egeu; em segundo lugar, o projeto de difundir esta tradição e ampliá-la ao espaço Mediterrâneo.

Desse modo, verifica-se que a itinerância era um elemento decisivo para que os *aedos* gregos pudessem consolidar sua presença em meio aos círculos aristocráticos. O impacto de suas viagens ratifica o papel importantíssimo que desempenharam no esforço de construir uma comunidade helênica, produzindo identidades e agregando diversas regiões a partir de uma lógica discursiva. As viagens implicavam um deslocamento, tanto físico como simbólico, que atuou decisivamente para produzir elos de coletividade e promover formas de associação entre as elites das diversas regiões. Seja como celebrante de genealogias, louvador da nobreza guerreira ou veículo de informações do presente da vida social, os *aedos* transbordavam helenismo e foram decisivos para os inúmeros empreendimentos políticos e culturais conduzidos pela aristocracia palaciana nos períodos Homérico e Arcaico gregos.

## THE MEANINGS OF ROAMING PRACTICES OF GREEK AEDOS

*Abstract:* This article attempts to examine the roaming practices of Greeks Aedos since Homer's epic, highlighting the importance that such movements had to your recitings and hence for the construction of a Hellenic identity.

*Key-words:* Archaic and Homeric Greece; Homer; oral poetry.

### Documentação escrita

- HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Theógonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- HOMERO. **Iliada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarin, 2001.
- \_\_\_\_\_. **L'Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- \_\_\_\_\_. **L'Odyssee**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

### Referências bibliográficas

- ANDREAE, B. **L'immagine di Ulisse: mito e archeologia**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1983.
- AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Difel, 1959.
- CARLIER, P. **Homère**. Paris: Fayard, 1999.
- CHADWICK, J. **The Mycenaean World**. London: Cambridge University Press, 1994.
- CRESPO, E. Los nombres de persona de los troyanos y de los griegos en la Iliada. **Clássica**, São Paulo, v. 17/18, n. 17/18, p. 33-47, 2005.
- DOUGHERTY, C. **The Poetics of Colonization: from city to text in Archaic Greece**. New York: Oxford University Press, 1993.
- FASANO, G. Z. **Odisea: Discurso y Narrativa**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de la Plata, 2004.
- HEUBECK, A. Homeric Studies Today: Results and Prospects. *In*: FENIK, B. (Ed.) **Homer, Tradition and Invention**. Leiden, 1978, p. 1-17.

KRAUSZ, L. **As musas**: poesia e divindade na Grécia Arcaica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LISSARRAGUE, F. Banquet des dieux. *In: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (II)*. California: Getty Publications, 2004.

MALKIN, I. **The Return of Odysseus**: colonization and Ethnicity. Los Angeles: University of California Press, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **The Best of the Achaeans**: concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

PANTEL, P. S.; LISSARRAGUE, F. Hospitalité. *In: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (II)*. California: Getty Publications, 2004.

ROMILLY, J. **Perspectives actuelles sur l'épopée homérique**. Paris: Universitaires de France, 1983.

SHAPIRO, H. A. Hipparchos and the Rhapsodes. *In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. Cultural Poetics in Archaic Greece*. New York: Oxford University Press, 1998, p.92-107.

VIEIRA, T. Introdução. *In: Ilíada de Homero*. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001, p.9-28.

## Notas

<sup>1</sup> Este tipo de prática é comum a diversas sociedades aristocráticas da Antiguidade. No Período Clássico ateniense (século V ao IV a.C.), há o exemplo do teatro que, mesmo sendo financiado pelas elites, permitia o acesso dos cidadãos menos abastados ao espetáculo. Mas é em Roma, desde o final da República, que esse movimento político atinge seu auge. Espetáculos como os *ludi gladiatorii* e os *ludi scaenici* tinham a função precípua de entreter o *populus* romano, gerando coesão social, assegurando o prestígio dos governantes e produzindo uma sensação de pertencimento à comunidade, principalmente nas províncias em que eram apresentados durante os processos de Romanização.

<sup>2</sup> Segundo estabelecido e traduzido por Victor Bérard e editado pela *Les Belles Lettres*, a **Odisséia** original terminaria no verso 310 do Canto XXIII; os versos seguintes seriam interpolações tardias unidas a resumos provavelmente usados nas escolas gregas (BÉRARD, 1967).

<sup>3</sup> Recordemos, aproveitando a advertência de Irad Malkin, que as descrições do

outro sempre são feitas através do filtro da mentalidade colonizadora (MALKIN, 1998, p. 16-7).

<sup>4</sup> O fato de morar em uma caverna também ajuda a caracterizá-lo. Sua brutalidade é tanta que não consegue fazer uso dos recursos disponíveis pela natureza para construir um *oikos* adequado. Polifemo opta pela caverna, pois ela dispensa o conhecimento técnico necessário para forjar uma vida em sociedade.

<sup>5</sup> Neste caso, o autor assinala que o sentido de utopia é o mesmo defendido por Thomas More desde o século XVI. Pensava-se em uma sociedade perfeita que não existiria em nenhum lugar, ou seja, uma sociedade ao contrário das sociedades reais e, por definição, irrealizável (CARLIER, 1999, p. 225).

<sup>6</sup> Apesar de não fazer essa associação direta, algumas considerações de Moses Finley a respeito da arquitetura cretense ajudam-nos na tarefa de associar a ilha à descrição da Feácia de Homero. A ausência de fortificações que indicassem conflitos entre palácios e ameaças marítimas indicam, segundo o autor, um clima predominantemente pacífico (FINLEY, 1990, p. 44). O clima pacífico e a grande autoridade do *anáx*, ciente de seus *géras*, é uma característica do povo feace expressa pela conduta de Alcínoo. A singularidade da Feácia é tão singular como a Creta desvendada pelos arqueólogos.

<sup>7</sup> Consultar: HOMERO. **Odisseia** XIII, 256-86