

Participação e Mobilização Política no Mundo Antigo

Alexandre Galvão Carvalho

Abstract

The objective of this paper is to approach the politics in the Homeric world in light of the anthropologic schools' divergent views. Drawing initially from Runciman's and Flaig's work, we shall point out that Homeric society lacked the formalized institutions with which to configure a State in the proper meaning of the word. Afterwards, we shall formulate some critical aspects, demonstrating the existence of an extremely dynamic political field.

Duas escolas antropológicas têm influenciado os classicistas na investigação da sociedade homérica. As abordagens estruturais funcionalistas representadas principalmente, por Radcliffe-Brown, Fortes e Evans Pritchard e as abordagens evolucionárias de Service, Fried e Cohen.

Na primeira escola, enfatiza-se a investigação sistemática da natureza de instituições sociais com duas direções para a definição de fenômenos políticos. Uma direção define princípios políticos por funções particulares, tais como a manutenção da ordem ou o uso legítimo da força. Uma outra direção define princípios políticos em termos da estrutura de grupos no sistema político.

A segunda escola, também, enfatiza a natureza organizacional ou institucional de princípios políticos; contudo, as estruturas devem ser entendidas dentro do desenvolvimento evolucionário de sociedades, que progridem através de estágios de desenvolvimento político. Cada estágio é definido por um equilíbrio funcional entre grupos sociais diversos (HAMMER, 1998: 3-4).

As abordagens antropológicas sociais forneceram substanciais instrumentos para observar o mundo homérico como um sistema social funcionante.

Segundo Runciman (1982: 350-364), a transição de formas não estatais para estatais cumpre certas condições, como: especialização de pa-

péis governamentais; centralização da autoridade; permanência ou estabilidade de estrutura e emancipação de afinidades como a base das relações, entre aqueles que ocupam os papéis governamentais e aqueles que eles governam. Não é um evento particular que é decisivo para esta transição, mas uma acumulação de poderes militar, econômico e ideológico nas mãos de funcionários com o fito de estabelecer regras formais e estruturas institucionais sobre um território designado. Desta forma, a sociedade retratada nos épicos constitui-se em semi-Estados, pois não há papéis governamentais além de uma dominação patriarcal, não há cidadãos nem súditos, mas uma “platéia” e não se vêem papéis “judiciais” especializados. Analisemos mais detalhadamente tais argumentos.

O papel da realeza nos poemas é extremamente controvertido. Para Geddes (1984: 36), a noção de realeza parece ser vazia de conteúdo, pois os reis não tomam decisões a favor das pessoas, não têm função judicial e mesmo o comando do exército depende muito mais de seus poderes de persuasão e de sua reputação aos olhos de seus guerreiros. Para Finley (1990: 93-100), essa sociedade era composta de reis e nobres, que possuíam as melhores terras e grandes rebanhos. A extensão do poder dependia da riqueza, do valor pessoal e dos vínculos do casamento e de alianças. Não havia, contudo, um organismo burocrático, nem um sistema legal formalizado ou uma máquina constitucional. Em Homero, βασιλεύς quase sempre significou somente “líder de ascendência nobre” (MORRIS, 1986: 99). É bom lembrar que uma inscrição de Argos, datada de 575-550 a.C. por L. H. Jeffery, empregava este mesmo vocábulo para os magistrados, os *demiourgoi*. Tratava-se, pois, de governo e não obrigatoriamente de poder monárquico. O termo *ἀναξ*, quando empregado no domínio político, é antes honorífico e desprovido de valor institucional (RUZÉ, 1989: 213). Para Halverson (1986: 119-121), Odisseu não mobiliza o povo como um rei, mas como indivíduo, e seu relacionamento com os reis estrangeiros é pessoal, não diplomático. A ausência da convocação de uma assembléia por vinte anos denota a falta de um poder central. Daí, o autor afirmar que Odisseu é um líder, baseado na sua riqueza, habilidade pessoal e carisma. Nestas circunstâncias, qualquer pretendente poderia assumir o papel de Odisseu, bastava para isso habilidade, organização e chance. Havia influência pessoal exercida por um homem forte (GEDDES, 1984: 32).

A sucessão, outro fator importante na análise da realeza, seja através da hereditariedade ou do casamento, também é motivo de controvérsias. Em Ítaca, a estratégia dos pretendentes era forçar Penélope a se casar com um dos cento e oito pretendentes, arruinar o *οἶκος* de Odisseu enquanto a escolha fosse feita e impedir Telêmaco de esboçar alguma reação ante tal

situação.¹ Penélope declara-se viúva e, a princípio, aceita o cortejo (HOMERO. *Odisséia* XIX, vv. 140-150). Os pretendentes, paradoxalmente, aceitam a condição imposta por Penélope de tecer o véu mortuário, e, em posição desfavorável, devem esperar o fim do trabalho, devendo entregar-lhe presentes e sem possibilidades de cortejar outras mulheres, segundo os costumes. Portanto, Penélope faz um jogo perverso, no qual ela retira um ganho que ultrapassa a medida socialmente aceitável. Ela ganha glória pelo número de pretendentes, pelo seu estatuto, pelo número de presentes e pela duração do cortejo (FLAIG, 1997: 6). Os pretendentes promovem banquetes diariamente, já que era costume na Grécia arcaica que os pretendentes fossem hóspedes de seus sogros potenciais. Contudo, abusam da hospitalidade, ao arruinar as reservas da casa de Odisseu. Dois tipos de direito entram em colisão: de um lado, Penélope, que se declara viúva, aceita ser cortejada e protela ao máximo o casamento (HOMERO. *Odisséia* II, vv. 125-128). Do outro lado, os pretendentes que querem impor uma norma social abusam da hospitalidade e, ainda, planejam a morte de Telêmaco. A segurança dos outros senhores do οἶκος está ameaçada. Essa atitude é mais perigosa para a paz interna da comunidade que o embuste de Penélope (FLAIG, 1997: 7). Estas são as questões da assembléia do canto II da *Odisséia*. Telêmaco exorta, em público, os pretendentes a deixarem sua casa e não mais atentarem contra seus bens. Por que o povo não ajuda Telêmaco? A ausência da ajuda não se explica pelo fato de se tratar de um assunto estritamente doméstico. As questões domésticas estão submetidas ao interesse público. Desta maneira, é pouco concebível que o δέμος fique indiferente, pois a ameaça da nobreza de arruinar a casa mais poderosa de Ítaca poderia endereçar-se no futuro a qualquer outro membro da comunidade. Portanto, o povo não fica contra esta elite da classe dirigente, e não vê, neste momento, em Telêmaco o sucessor imediato de Odisseu.

Telêmaco, então, parte para adquirir um κλέος ἐοθλόζ entre os homens (HOMERO. *Odisséia* I, v. 95, XII, v. 422). As viagens que ele faz são a oportunidade de formação e de educação do jovem, que lhe fornecem as armas psicológicas e intelectuais para tentar se impor em Ítaca e herdar a casa de Odisseu. O comportamento de Telêmaco, então, vai começar a ser o de um *anér* e os jovens que o acompanham por amizade são os νεώτεροι ἄνδρες (HOMERO. *Odisséia* III, vv. 363-364). Estes constituem a classe de idade que segue imediatamente àquela dos pretendentes e acede à categoria dos νέοι, os κοῦροι, junto com Telêmaco. Os pretendentes constituem, também, um grupo de jovens guerreiros, de κοῦροι. Estes são os *nevoi* na força da idade, uma geração de homens que são

considerados em Ítaca como os *ἄριστοι* (SCHEID-TISSINER, 1993:11-18). Portanto, quanto à hereditariedade, ser da família “real” ou se unir a ela por intermédio de sua mulher, coloca um aspirante em melhor posição de competição, mas não é suficiente, pois Telêmaco passa por uma fase de amadurecimento, que inclui alianças externas e mobilização de um grupo de jovens de sua idade. Sem estes requisitos, um *aristo* não pode pretender a *basiléia*.

Ruzé (1989: 217-221) afirma que, na *Iliada*, os *basileis* rodeiam Agamémnon no conselho e na assembléia. Eles sugerem as medidas, ajudam a ordenar os soldados e a contê-los no caso de debandada. Têm uma parte especial no butim, um *γέρας*, que é sua *τιμή*. Suas funções são aquelas de chefes militares e se distinguem por seu papel de conselheiros, os *gevronte*. Os *basileis* agem em grupo e suas ações resultam de um acordo. Tomar uma decisão importante passa por alguns trâmites: informar os conselheiros e, se todos devem ser engajados na ação, provocar a aprovação da assembléia. Alguns destes argumentos são difíceis de sustentar em algumas situações cruciais do épico. Por exemplo, o acordo na tomada de decisões não é a regra básica nos poemas. A contenda entre Agamémnon e Aquiles no início da *Iliada* e a Assembléia diante de Tróia relatada no canto III da *Odisséia*. Os irmãos Agamémnon e Menelau, após a destruição de Tróia, reúnem a armada, e enquanto Menelau deseja logo voltar para casa, Agamémnon é favorável à oferta de hecatombes sagradas aos deuses, com o intuito de deter os homens. A querela entre os irmãos significa uma dissensão no seio da aristocracia que se estende a toda armada na assembléia. Os dois irmãos não respeitam às regras costumeiras do debate político e a armada polariza-se em dois grupos, uns sobem nos navios e outros ficam (HOMERO. *Odisséia* III, vv. 135-156). Tais exemplos mostram uma comunidade sem aparelho executivo, com uma nobreza dirigente, sem organização que não governa. No final da *Odisséia*, após o massacre dos pretendentes, quando os parentes dos mortos se reúnem para discutir uma vingança contra Odisseu, não se vê nenhum conselho da nobreza entrar em ação, debatendo a contenda ou convocando a assembléia (HOMERO. *Odisséia* XXIV, vv. 419-470). Segundo Flaig (1997: 3-18), pode até existir como “órgão”, mas não se manifesta em um assunto tão importante para a comunidade. Não existe enquanto instituição. Portanto, os nobres não fazem dele a base de sua ação. A morte dos pretendentes coloca em perigo a paz interior da comunidade itaquense e, portanto, a todos diz respeito. Contudo, a incapacidade da assembléia popular de elaborar um consenso que engaje todos e a falta de organização no seio da nobreza desembocam em uma solução conflitual,

isto é, a guerra civil. Ora, se os habitantes de Ítaca mostram-se inclinados ao conflito, é porque certas normas e sanções capazes de suscitar uma ação comunitária estão ausentes.

Uma norma social expressa nos poemas seria a fuga ou a morte do assassino (HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 480-482 e *Odisséia* XXIII, vv. 118-122). Contudo, Odisseu apoiado pelos “deuses”, que não se mostram garantidores das normas sociais, mata os pretendentes sem aceitar qualquer tipo de indenização. Esta recusa de Odisseu é desastrosa para a comunidade, pois ele autoriza-se a uma transgressão que vai de encontro às normas da vida comunitária e que provoca um conflito entre nobres. Assim, quanto mais fraco é o consenso normativo, menos o povo tem condições de empreender uma ação comum contra a nobreza. Mas como esta classe dirigente está dividida e não é capaz de manifestar uma atitude coerente, então os habitantes de Ítaca não se constituem em uma comunidade política (FLAIG, 1997: 21-23).

Esta conclusão, ao demonstrar corretamente as desavenças no seio da nobreza e a incapacidade da comunidade de implementar uma vontade comum, peca, por enfatizar, excessivamente, o papel das instituições governamentais como fator definidor do processo político. Segundo Hammer (1998: 7-9), tais abordagens não admitem facilmente, na estrutura, um processo político que não esteja atado a instituições particulares. Daí uma visão pré-política do mundo homérico. Para este autor, o estudo dos princípios políticos não deve priorizar o estudo de estruturas estáticas, mas o fluxo de processos sociais. A ampliação do entendimento de processos políticos deslocar-se-ia, então, para o estudo dos campos políticos, isto é, arenas nas quais questões de identidade e organização são expressas. Desta maneira, as atividades políticas incluem questões de autoridade e de legitimidade, o exercício da persuasão e da força, o surgimento de conflitos e de questões éticas no seio da comunidade.

O processo de preparo de decisão é público. E o espaço privilegiado é a assembléia, onde se discutem as questões mais amplas da vida da comunidade: decisões sobre estratégia militar, a “comunalização” e distribuição de recursos, além de ser um dos lugares onde os homens adquirem glória (HAMMER, 1998: 12-13). Ao aspirar à glória e à honra, os *basileis* adquiriam maior *status* entre iguais e perante os inferiores.

Nas assembléias homéricas, segundo Finley (1982: 76-77), o rei era livre para tomar decisões consoante os sentimentos expressos por outros, ou não. A assembléia era para os reis um meio de testar a opinião pública. Portanto, a assembléia confronta os argumentos e exprime ao rei a opinião predominante, mas não vota nem toma decisão. O povo só aclama, não

toma a palavra, pois, geralmente, permanece neutro. Tal opinião, parece-nos muito reducionista quanto ao papel do povo e da própria assembléia.

Segundo Vernant (1996: 210-211), a política é a instauração de um debate público, de uma discussão argumentada, discursos que se opõem. A palavra, então, não tem mais valor de uma revelação do verdadeiro, não tem o papel de enunciar uma verdade religiosa. Esta palavra, pronunciada por qualquer um no curso de um debate, é vista como argumentação e persuasão, exposição de uma opinião fundada sobre o que é melhor para a comunidade. Segundo o autor, em Homero já se vê algo desta ordem. Para Detienne (1988: 50), o guerreiro da epopéia sabe emitir opiniões. Um de seus privilégios é o direito à palavra e as assembléias são abertas por guerreiros, ou seja, aqueles que exercem o ofício das armas. Esta solidariedade confirma-se nas cidades arcaicas, onde o grupo de guerreiros tende a definir-se como um grupo de semelhantes. Esta palavra, caracterizada pelo caráter igualitário, de tipo laicizado, inscrita no tempo dos homens, que concerne aos assuntos do grupo, ou seja, que interessam a cada um em sua relação com os demais, foi denominada pelo autor de “palavra-diálogo”, pois se contrapõe à palavra “mágico-religiosa”, privilégio de um homem com poderes excepcionais. Assiste-se ao surgimento de termos que delimitam o campo de persuasão, pois aquele que sabe emitir bem sua opinião ganha assentimento e adesão.

Na *Iliada*, quando se convoca uma assembléia, todos os guerreiros formam um círculo, e se acham todos em igual distância do centro. Existe o hábito de considerar que cada um alternadamente pode entrar no centro, colocar-se *ἐς τὸ κέτρον*. Uma vez lá, o arauto entrega o cetro, que é menos um símbolo de poder, de um *cratos* ou de uma violência que é o signo de uma comunidade. Com o cetro nas mãos, que dá o direito à palavra, o guerreiro fala não mais de seus problemas pessoais, mas obrigatoriamente dos negócios comuns do grupo. Por consequência, o centro do círculo, lugar público e despersonalizado, é reservado a uma série de debates que se podem chamar de políticos, já que aí se discutem questões que concernem ao interesse comum das cidades: as decisões de guerra e de paz, o envio de mensageiros, as leis e etc. (VERNANT, 1996: 220-221).

Há um único momento na *Iliada* em que um guerreiro, que não é do grupo dos *ἄριστοι* manifesta-se. É Tersites, descrito com traços destemidos e aberrantes. É com ele que podemos observar a tomada de posição de um homem do povo. Para Postlethwaite (1988: 125), Homero enfatiza em Tersites a falta de ordem. O que ele diz não é aceitável para os reis ou para os companheiros, pois não está de acordo com a prática estabelecida. É, portanto, para enfatizar sua distância da ordem estabelecida que Homero

dota Tersites com uma aparição extraordinária. Assim, Tersites representa o anti-herói. Não obstante, as palavras de Tersites o aproximam de Aquiles, pois falam contra a ordem estabelecida. Ambos põem em dúvida a equidade de Agamémnom na distribuição do espólio (HOMERO. *Iliada* I, v. 122 e II, vv. 226-228). Tersites propõe a volta para casa, que já é um retrato dos sentimentos do exército e encontra paralelo nas palavras de Aquiles (HOMERO. *Iliada* I, vv. 169-170). Além disso, Tersites mostra o valor do exército para Agamémnom, incitando os guerreiros a posteriormente abandoná-lo. As palavras de Tersites são dirigidas como um suporte às palavras de Aquiles, apesar de, no final de sua interpelação, chamar Aquiles de indolente e sem fel (HOMERO. *Iliada* II, v. 241), porém, segundo o autor, esta observação é resultado da atitude de Aquiles, que puxou sua espada contra Agamémnom, mas em seguida voltou atrás em sua decisão devido à aparição de Atená (HOMERO. *Iliada*, I, vv. 188-192). Tersites coloca no âmbito da disputa o *status* relativo dentro da hierarquia aquéia de Agamémnom e Aquiles (POSTLEIWAITE, 1988: 125-135). Segundo Balandier (1982: 21-39), a sociedade é portadora de perturbações e de desordens geradas em dramatizações que evidenciam o poder. O bufão, em diversas sociedades, que nós podemos comparar aqui com Tersites, parece destruir a ordem para reconstruí-la de modo diferente. Sua natureza situa-o do lado da feiúra, sua aparência o faz parecer um insensato, mas ele chega a um certo domínio das palavras, que são o instrumento pelo qual, constantemente, ataca e destrói o rei, muitas vezes com ar de deboche. Desta forma, o disforme Tersites ensina a Agamémnom os limites e os artificios do poder, através das palavras, da crítica e da zombaria. Mas o espaço reservado ao momento livre reduz-se, pois, as tendências de normalização mais completa respondem, através da exclusão e da violência. Tersites é açoitado por Odisseu, que o intimida com palavras e golpes violentos de cetro, exatamente porque sabe o perigo que Tersites representa. Dessa maneira, Tersites não representa a voz dos guerreiros, visto que, quando Odisseu o açoitava, todos riem, mas sua interpelação demonstra que alguém do grupo de guerreiros já tinha o domínio da palavra, quebrando o monopólio desta pelos ἄριστοι, e poderia tomar uma posição diante da contenda de Aquiles e de Agamémnom, mesmo que Homero tentasse realçar as inclinações conformistas desta sociedade. Isto demonstra que o δῆμος não estava tão propenso a só escutar, aclamar ou vaiar. De acordo com Morris (1986: 120-125), Homero estava descrevendo a idade heróica, que supostamente era diferente da sua. Desta forma, se é talvez verídico que extraía um modelo para este mundo de sua própria cultura, também é verdade que não se tratava, de forma conscien-

te, de uma descrição do século VIII a.C. Assim, o autor, ao descrever o mundo dos heróis, amparado em suposições de sua cultura, criava uma realidade alternativa, mas que de forma sutil descrevia o seu mundo. Este mundo convivia com profundas turbulências sociais: aparição das *póleis* arcaicas e tensões nas relações entre os aristocratas e os extratos sociais mais baixos. Os poemas, em seu contexto, mais geral, glorificam os *basileis* e ignoram o *δέμος*. Portanto, Tersites deve ser visto através deste filtro, mesmo que em um primeiro momento seu papel pareça fortalecer a posição dos aristocratas.

Para Vernant (1996: 219), além da palavra, também o butim e os prêmios de concurso obedecem a certas regras que traduzem o valor público e comum do centro. Quando um butim é reunido, tudo é colocado no centro, no meio. Os guerreiros colocam-se em círculo em torno do butim. A distribuição se dá-se, então, em dois momentos. A parte mais valiosa deste espólio fica com os heróis mais gloriosos. Em seguida, o que sobra não pertence mais a ninguém, porque pertence a todos. Ele foi colocado em comum e será distribuído igualmente entre todos os combatentes. Quando Agamémnom toma a escrava de Aquiles, ele lhe toma a sua parte de honra do butim, o seu *γέρας*. Posteriormente, quando Agamémnom tenta convencer-lhe a voltar para o combate, oferece-lhe trípodes, cavalos, escravas, cidades e jóias. A recusa inicial de Aquiles explica-se pelas regras do dom e contra dom. Aquiles recusa os presentes, porque não quer ficar submetido a nenhum tipo de obrigação a Agamémnom. Segundo Mauss (1974: 53-55), o presente recebido ou trocado, cria uma obrigação, que está subentendida pelas partes. Por meio da dádiva, o doador cria uma ascendência sobre o beneficiário. Além disso, todos os dons estão dotados de uma potente individualidade, ligada ao seu proprietário que contém sua alma. Mesmo depois, Aquiles não recebe das “mãos de Agamémnom” as dádivas. Os mirmidões vão pegar os presentes na tenda de Agamémnom. Em seguida, eles o colocam no centro da assembléia. Assim, tais presentes retornam a antiga condição de butim e se parte qualquer linha de posseção pessoal das escravas, das trípodes dos cavalos a seu possessor. Aquiles, assim, apossa-se destes sem nenhuma linha de dependência com Agamémnom.

Esta despersonalização dos bens, segundo Vernant, também se reflete nos prêmios dos jogos funerários de Pátroclo. Após os funerais de Pátroclo, Aquiles organiza jogos entre os aqueus com o intuito de distribuir diversos prêmios. Aquiles pode dispor destes bens conforme o seu desejo, o que reforça sua posição junto à armada. Tais distribuições legitimam o papel dos *ἄριςτοι* e não deixam de constituir-se em um suporte

contratual entre estes e a tropa. Agamémnom, por exemplo, quando tem recursos para recompensar sua tropa, é forte, quando não, seu poder é fraco. E estes recursos não são apenas materiais. Segundo Macglew (1989: 287), Agamémnom, no canto II, ao mandar as tropas abandonarem a guerra, utiliza argumentos para continuar no combate. A ambigüidade de Agamémnom entre ficar e fugir não é o mais importante, mas sim o fato de que a ordem para a partida está diretamente relacionada a um ato vergonhoso. Portanto a peita de Agamémnom parece destinada a forçar os aqueus a cometer um ato vergonhoso. Na verdade, ele enfraquece as próprias reservas de honra de seus soldados, aumentando sua necessidade de guerrear. Após a correria, e da intervenção de Atená, junto a Odisseu, que o incita a uma distribuição geral de vergonha, perfeitamente entendida, a uma reaproximação geral entre as tropas e seus líderes e uma responsabilidade coletiva para provar sua ἀρετή. Agamémnom age, portanto, como um distribuidor de vergonha e honra, nisto consistindo a base de seu *status*, e a vergonha dá aos aqueus um motivo estável para demonstrar ἀρετή e conquistar τιμή.

Retornando aos funerais de Pátroclo, os prêmios, uma vez oferecidos em competições públicas, tornam-se sujeitos a reivindicações e regras públicas, que podem inclusive chocar-se com os desejos do distribuidor. Aquiles tenta intervir diretamente na decisão de entrega dos prêmios, pois se apieda da posição de Eumelo, último colocado, e sugere lhe dar o prêmio prometido ao segundo colocado. Após os protestos de Antíloco, Aquiles dá a Eumelo outro prêmio, tão valioso quanto o prêmio de Antíloco. Assim outro fator deve ser considerado, pois Aquiles terá que arbitrar sobre uma contenda acerca da disputa dos prêmios. Hammer (1998: 16-19) utiliza este exemplo para mostrar uma noção de direito político, mesmo na ausência de estruturas institucionais formais para a definição de direito e de leis escritas aplicadas por tribunais. A *themis* deve ser entendida como um conjunto de relacionamentos decretados entre atores dentro de um campo político, através de processos de regularização e de ajustamento situacional, conectados em um espaço público. Desta forma, *themis* não é uma afirmação de um direito divino, nem a prerrogativa do rei, mas sim um conjunto de relacionamentos políticos da comunidade. Portanto, o caso acima descrito demonstra as regras de despersonalização do *butim*, mas também a existência de uma justiça política, posto que a comunidade através da reivindicação de Antíloco demonstrou que algumas regras de justiça pública devem ser respeitadas por todos, sobrepondo-se inclusive a vontade do distribuidor. Nestor lembra a Agamémnom um conjunto recíproco de obrigações entre o rei e o povo, quando lhe diz que Zeus deu-

lhe o cetro e o direito de julgamento, e que ele deve falar e saber ouvir (HOMERO. *Iliada* IX, vv. 98-102). Aqui a liderança não está baseada somente no *kratos* (poder de comandar) mas na criação de um espaço político no qual outros podem falar em favor do proveito da comunidade.

Finalmente, trataremos da relação do poder com as divindades. Sahlins (1990: 112), no seu estudo da soberania nas sociedades das ilhas Fiji, demonstra que esta é exterior à sociedade, até mesmo vista como negação da comunidade e, como tal, banida para o reino das forças naturais. Portanto, o governante é encarado como estando não somente acima da sociedade, mas também além dela. O rei é, por sua própria natureza, exterior à cultura doméstica, o que o faz aparecer como uma força natural. Ele vem do céu ou de outra etnia. Portanto, o rei é um estrangeiro. O autor está se reportando a um princípio de alteridade. Neste sentido, o poder não é inerente à humanidade. Além disto, o poder revela-se e define-se como a ruptura de tomada pela força do poder e negação soberana da ordem moral precedente. Os heróis homéricos são quase sempre identificados como filhos ou parentes de deuses. As aparições divinas só são visíveis aos heróis. Os deuses “adotam” alguns heróis. decidem seu futuro e as atitudes a serem tomada por eles. É uma ligação permanente e necessária para fortalecer e legitimar os instrumentos do poder.² Aos homens sem preeminência, que mantêm uma relação não diferenciada e mediatizada com o conjunto dos antepassados e deuses, opõem-se os homens preeminentes, que estabelecem com estes uma relação específica e direta (BALANDIER, 1969: 99-144).

Os heróis justificam o seu poder e seus privilégios pela posição genealógica, e pela capacidade de invocar eficazmente os antepassados. Este sentido surreal do poder produz ou reforça o sentimento de lealdade do grupo. Este sentimento permite aos heróis mobilizar e organizar o grupo para fins coletivos, como a expedição para Tróia ou mesmo a viagem de Telêmaco. Segundo Wilson (1988: 118), “*a produção de efeitos surreais deve ser tomado como evidência da existência de efeitos reais*”. A produção destes efeitos constitui-se, então, em um fator fundamental de legitimação deste grupo dominante. E é exatamente esta impressão que Homero procurava causar a seus espectadores. As famílias aristocráticas procuravam legitimar o seu poder na figura dos heróis homéricos através do culto do herói local ou ancestral, levado a cabo em tumbas de um passado distante. O que era antes, supõe-se, é como deve ser agora.

Podemos concluir que o mundo homérico, realmente, não apresentava as características de um Estado constituído, pois não havia papéis governamentais especializados, nem instituições formalizadas suscetíveis de

dominar os conflitos, além da falta do consenso normativo. Mas a ausência de instituições governamentais não significa uma visão do mundo homérico como pré-político. As assembleias, a generosidade do rei e a existência de uma justiça política são processos e atividades que podemos classificar como políticos. Por outro lado, a imbricação entre o político e o sagrado não se contradiz, com a natureza da palavra emitida pelos ἀφίςτοι, “a palavra-diálogo”, de caráter igualitário, que concerne aos assuntos do grupo. Tal palavra não deixa de remeter, muitas vezes, à legitimação da divindade, porém o aspecto persuasivo, no qual a camada aristocrática já procura a adesão de uma maioria que a diferencia de um discurso que trata somente dos assuntos privados, com o caráter misterioso e revelador.

Documentação textual

HOMÈRE. *Iliade*. Paris: Belles Letres, 1981.

HOMÈRE. *Odissée*. Paris: Belles Letres, 1939.

HOMERO. *Iliada*. trad. Carlos Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d..

HOMERO. *Odisséia*. trad. Carlos Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

Bibliografia

BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

_____. *Antropologia política*. São Paulo: EDUSP, 1969.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

_____. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FLAIG, E. “Processus de décision collective et guerre civile : l'exemple de l'Odyssee. Chant XXIV, vv. 419-470”. In: *Annales* 52 (1): 3-30, 1997.

GEDDES, A. “Who's who in 'homeric' society?” In: *Classical Quarterly* 34: 17-36, 1984.

HALVERSON, J. “Sucession issue in the Odissey”. In: *Greece & Rome* 35 (2): 11-36, 1986.

- HAMMER. "The politics of the Iliad". In: *The Classical Journal* 94 (1): 1-30, 1998.
- MCGLEW, J. "Royal power and the Achaean assembly at Iliad". In: *Classical Antiquity* 8 (2): 283-295, 1989.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. trad. Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.
- MORRIS, I. "Use and abuse of Homer". In: *Classical Antiquity* 5 (1): 81-138, 1986.
- POSTLETHWAITE, N. "Thersites in the Iliad". In: *Greece & Rome* 35 (2): 123-136, 1988.
- RUZÉ, F. "Basileis, Tirans et Magistrats". In: *Métis* 4 (2): 214-223, 1989.
- SCHEID-TISSINER, E. "Telémaque et les prétendants. Les *neoi* d'Ithaque". In: *Antiquité Classique*. 62: 1-22, 1993.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- VERNANT, J.-P. "Écriture et religion civique en Grèce". In: MICHEL, A. *L'Orient Ancien et nous : l'écriture, la raison, les dieux*. Paris: Albin Michel, 1996. pp.190-223.
- WILSON, P. *The domestication of the Human Species*. Yale: Yale University Press, 1988.

Notas

¹ Antínoo e Eurímaco confirmam esta estratégia no Canto II da *Odisséia*, entre os versos 123 e 204.

² A idéia de relacionar os poemas homéricos com o trabalho de Sahlins é do Prof. Marcos Alvito.