

CONCEPÇÕES SOBRE O *OUTRO* EM HOMERO E EM EURÍPIDES^{***}

Fábio de Souza Lessa^{****}

Renata Cardoso de Sousa^{****}

Resumo: Neste artigo, propomos refletir acerca da construção das relações de alteridade na poesia grega dos Períodos Arcaico e Clássico. Através da *Ilíada* de Homero e das tragédias de Eurípides, buscaremos pensar a representação dos troianos pelos poetas, sobretudo aquele, cujo ato (e átē, perdição) causou a Guerra de Troia: Páris.

Palavras-chave: Homero, Eurípides, alteridade, etnicidade, heróis.

Lidar com o *Outro* é uma tarefa homérica. Literalmente: desde os poemas de Homero, podemos ver como a problemática da alteridade, ligada à da etnicidade, aparece, seja na Guerra de Troia (*Ilíada*), seja no contato de Odisseu com outros povos durante a viagem de regresso à sua terra natal (*Odisseia*). Com o passar do tempo, esse contato/embate com o *outro* foi retomado tanto pela historiografia quanto pela tragédia gregas. Em uma

* Recebido em 01/09/2013 e aceito em 30/09/2013.

** Artigo oriundo de comunicação apresentada no XXIII Ciclo de Debates em História Antiga – Política & Comunidade (setembro de 2013).

*** Professor associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (Lhia) / UFRJ e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

**** Professora mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.

época de dissidências e de embates entre identidades, analisar essa questão é extremamente profícuo para refletirmos sobre nosso próprio tempo.

Neste artigo, propomos um exercício de comparação entre a *Iliáda* e algumas tragédias de Eurípidés (**Andrômaca, Helena, Orestes, Troianas**) no que tange à representação dos troianos, sobretudo a de Páris-Alexandre, herói cujo ato (e *átē*, perdição) foi o estopim para uma das guerras mais conhecidas da Antiguidade. Ao nos dedicarmos a essa comparação, devemos levar em conta não somente a natureza desses dois textos, mas também a distância temporal que há entre eles.

Datadas comumente entre fins do século IX e começos do VIII a.C., as epopeias homéricas nos oferecem antigas tradições orais dos *aedos* e se caracterizam por mesclarem reminiscências da época micênica com realidades históricas do início do Período Arcaico grego, como o processo de colonização bastante presente na **Odisseia** (JACOB, 2008, p. 26), cuja temática pode ser sintetizada na conquista que os gregos fazem do mar, sendo Odisseu alçado à condição de herói desse processo de conquistas.

No que concerne especificamente à **Odisseia**, François Hartog afirma que ela “não é nem uma geografia do Mediterrâneo, nem uma pesquisa etnográfica, nem a versificação e musicalização de instruções náuticas (fenícias ou outras), mas uma narrativa de viagem inteiramente voltada para o retorno, ansiosa por concluir-se” (HARTOG, 2004, p. 25). Tal visão também é compartilhada por Corvisier ao afirmar que a poesia homérica nos oferece a ocasião de narrar retornos de heróis, esses *Nostoi*, representando a **Odisseia** o único exemplo preservado dessa forma de narrativa (CORVISIER, 2008, p. 42).

Independente de a **Odisseia** refletir ou não uma experiência histórica (provavelmente o faz), questiona-se se ela articula essa experiência numa forma poética para tornar o Odisseu (homérico) um herói protocolonial realístico (MALKIN, 1998, p. 9) – isso porque ele coloniza regiões do mundo ocidental, como a Itália, mas se mantém firme no seu propósito de retorno a Ítaca. E o retorno é para Odisseu um marco divisor na sua trajetória, pois o faz transitar de um chefe aqueu a herói da resistência – o *Polýtropos* (HARTOG, 2004, p. 26).

Ainda segundo Malkin, a realidade impressa na **Odisseia** parece a de um mundo onde incursões marítimas eram comuns, porém a colonização ainda não havia acontecido. O aspecto protocolonial da epopeia evoca a

situação de velejar e retornar mais do que velejar para se estabelecer no além-mar (MALKIN, 1998, p. 14), o que corresponderia ao que Hartog chama de uma viagem *ordinária*, aquela que pressupõe seguramente o retorno: “excedendo o instante, a viagem estende-se para um futuro que permite ao viajante contemplar-se, memorizar o que há para se ver e saborear o prazer de ver” (HARTOG, 2004, p. 27).

Já que o mar ganha espaço privilegiado na **Odisseia**, não podemos deixar de refletir, mesmo que rapidamente, sobre esse espaço do *desconhecido*, da alteridade. Esse conceito tem uma origem marcadamente antropológica: o contato com outras culturas é imbuído de choques. No entanto, Charles Mugler aponta que a noção de *outro* retrocede mais no tempo do que sua etimologia: *alteridade* deriva do latim *alter*, outro. Mas, no próprio Homero, já podemos ver o papel que o vocábulo *állos*, “outro”, desempenha para definir o dessemelhante (MUGLER, 1969, p. 1). E, se pararmos para pensar, o conectivo *adversativo* “*allá*” (que, até hoje, significa “mas” para os gregos) tem uma origem nesse vocábulo (BAILLY, 2000, p. 82; CHANTRAINE, 1968, p. 63-4): o “outro” assemelha-se ao “mas”, ao adverso.

A ideia de *alteridade* foi reapropriada pela Filosofia (sobretudo pela fenomenologia) e pela Educação (visto que a sala de aula é um *lócus* de conflitos). No âmbito filosófico, Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur foram nomes expressivos no tocante ao tratamento da alteridade, bem como possuíam visões antagônicas: para Sartre, o embate com o outro implicava a derradeira morte (mesmo que simbólica) deste. Ricoeur, em uma palestra na Unesco em 2002, afirma que a alteridade implica o respeito ao outro, sobretudo – uma visão que condiz com a época, visto que o desrespeito ao *outro* foi um dos motivos para os ataques de 11 de setembro de 2001.

Na Educação, Martin Buber exerce um papel fundamental para se pensar o *Outro*: só podemos *ser* se pronunciarmos as duas palavras-princípio: *eu-tu* e *eu-isso*. Formamo-nos a partir da relação com os outros indivíduos e da experiência com os objetos que nos cercam. E essa é uma das funções da escola: inserir o indivíduo na sociedade, fazendo com que ele seja “eu” a partir da vivência do “nós” e na convivência com “eles”.

Na Antropologia, Marc Augé mostra como a identidade é produzida pelo reconhecimento de alteridades, colocando em cena o *outro* (AUGÉ, 1998, p. 19 e 20), que pode ser: a) o *Outro* exótico, que é definido a partir de um *nós* homogêneo; b) o *Outro* étnico homogêneo – como é o caso dos

gregos em relação com os bárbaros; c) o *Outro* social (a mulher, a criança, o transgressor) e o *Outro* íntimo (pois temos várias identidades) (AUGÉ, 2008, p. 22-3).

Segundo esse antropólogo, “não existe afirmação identitária sem redefinição das relações de alteridade, como não há cultura viva sem criação cultural” (AUGÉ, 1998, p. 28). Identidade e alteridade não se opõem, não se excluem: formam um *par*, *complementando-se*, visto que são “categorias [...] que a constituem [a sociedade] e definem” (AUGÉ, 1998, p. 10). Nesse sentido, os *outros* seriam todos aqueles que escapam aos traços fundamentais da vida civilizada, o que, para os helenos antigos, compreende as seguintes características:

1. a vida em cidades, regida por leis e regras que organizam a vida coletiva;
2. o trabalho da terra, que implica relações com os deuses (através dos sacrifícios) e com os animais (para trabalhar a terra e/ou para caça);
3. um regime alimentar baseado na preparação do pão, do vinho, da carne cozida, consumida no marco ritual do sacrifício (JACOB, 2008, p. 43-4).

Odisseu luta constantemente para manter a sua identidade *de homem comedor de pão* frente à diversidade de realidades vistas e vivenciadas por ele no seu retorno a Ítaca. Essas interações do herói da *Odisseia* e de seus companheiros geram *estranhamentos*. E são exatamente esses *estranhamentos* que nos interessam, pois nos remetem ao conceito de etnicidade. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart chamam a atenção para o fato de que, para alguns autores, “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86). Outros estudiosos a definem em termos de comportamentos, de representações ou de sentimentos associados à pertença, ou ainda, em termos de um sistema cultural, sendo a cultura entendida como “simultaneamente um aspecto da interação concreta e o contexto de significação desta mesma interação...” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86 e 109-10).

Para Edward M. Anson, o conceito de etnia aparece associado à noção de percepção, porque as semelhanças só adquirem importância se

forem consideradas significativas pelos que estão em causa e reconhecidas por outras pessoas. E destaca cinco atributos significantes na percepção da etnia, a saber: 1. origem ancestral comum; 2. cultura similar; 3. religião compartilhada; 4. raça comum; 5. linguagem similar (ANSON, 2009, p. 5). Segundo ainda Anson, a ferramenta mais referenciada de assimilação ou de exclusão entre os helenos foi a língua, inclusive o termo para não gregos – *bárbaros* – foi aparentemente linguístico na origem (ANSON, 2009, p. 18; DÖRRIE *apud* HALL, 1989, p. 9, n. 29).

Em Homero não existe o termo *bárbaros*, mas *barbaróphōnos* (*barbarophōnōn*, no genitivo plural), que é aplicado aos cários, aliados de Troia. Essa palavra é composta pelo vocábulo *phōnē* (voz) e *bar bar*, uma onomatopeia semelhante ao nosso “blá blá”, que denota uma incompreensão da fala. Assim, o *barbar-ó-phōnos* é aquele de quem não se compreende a fala. Desse modo, se dos cários só se ouve “bar bar”, isso significa que eles não falam o grego, ou o falam mal (JANSE, 2002, p. 334-5). Como a língua é o traço marcante de uma cultura (AUGÉ, 1998, p. 24-5), desconhecer o grego significa desconhecer a *cultura* grega: o termo *barbaróphōnos* acaba designando um povo estrangeiro. No sumério e no babilônio já existia uma palavra que utiliza esse recurso onomatopaico para definir o estrangeiro: *barbaru*. J. Porkony coloca que algo semelhante ocorre no latim, com o termo *balbutio*, e no inglês, com o termo *baby*: são palavras compostas de sons repetitivos (HALL, 1989, p. 4, n. 5).

Embora a língua seja marcante numa cultura, não podemos deixar de concordar com J. Hall que a aparência física, a linguagem, a religião e a cultura não podem ser consideradas necessariamente critérios para a classificação étnica, até porque não são suficientes (HALL, 2005, p. 13). Porém, o que julgamos necessário ressaltar é que a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos nós/eles, sendo necessário que essa alteridade seja expressa e validada na interação social. Essa ideia é exatamente constatada por Jonathan Hall quando afirma que “a etnicidade depende de categorização, ou seja, da habilidade em dividir o mundo entre *nós* e *eles*” (HALL, 2001, p. 216). Esse processo joga logicamente com a produção e transformação de fronteiras. Elas são sempre mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis, sendo que sua manutenção “baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais” (POU-TIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 111, 152 e 158).

Até aqui, analisamos como a interação com os *outros* se dá na **Odisseia**. Na **Ilíada**, a questão da alteridade é mais difícil de analisar. Como vimos, a **Odisseia** é intrinsecamente ligada ao embate com os *outros* devido às viagens de Odisseu. No entanto, defendemos que há uma diferenciação marcante entre aqueus e troianos, a qual se acentuará nas tragédias. Alguns elementos de caracterização dos troianos servirão para os trágicos (educados na tradição mitopoética homérica) identificarem os bárbaros em suas tragédias.

Muitos autores se referem aos troianos como estrangeiros, como se eles nunca tivessem feito parte da Grécia de modo natural: é como se isso fosse óbvio. Por exemplo, Kostas Vlassopoulos, ao analisar a *glocalização* do não grego na Grécia, ou seja, os modos pelos quais os gregos “adotam e adaptam” repertórios estrangeiros, ele fala que em Homero já acontecia isso, visto que os heróis troianos eram estrangeiros [*foreigns*] (VLASSOPOULOS, 2013, p. 167). Um problema se coloca: em Homero, os troianos não possuem nem costumes nem línguas diferentes dos gregos. Convenção poética? Pode ser. Mas não podemos ir além da documentação, tentando preencher lacunas com a nossa imaginação.

Embora não sejam denominados *bárbaroi* e não haja nenhuma referência em Homero de que os troianos falem outra língua além do grego, é importante perceber que apenas aliados de Troia são denominados *barbarophônōn* (HOMERO. **Ilíada** II, v. 867). Na cidade de Troia, “muitas línguas se entre-escutam” (HOMERO. **Ilíada** II, v. 804), devido à presença de aliados vindos de regiões não gregas. Isso se dá porque, geograficamente, Troia está mais perto de outros povos orientais do que os aqueus e seus aliados.

Troia está no entrecruzamento de diversos povos, está num grande nó comercial. Por isso a hipótese de que luvita fosse a língua falada em Troia vem sendo questionada, embora tenha sido bem-sucedida em 1995. Descobriu-se um selo com hieróglifos luvitas no sítio arqueológico de Hissarlik (antiga Troia, hoje na Turquia), o qual data provavelmente do segundo milênio a. C.. Entretanto, como podemos ter certeza de que ele foi produzido lá? Sendo esse nó importante – porque vizinha do Helesponto –, o que garante que o selo não foi levado a Troia através de comerciantes?

O hitologista Alwin Kloekhorst defende que é mais provável que a língua falada em Troia nessa época fosse o lêmnio, oriundo da região de Lemnos,

que deu origem ao etrusco. Ele também mostra que Troia, na época da guerra, provavelmente não era grega: *Trūiša* (uma região de *Wilūsa*, que seria Troia) estava sob domínio hitita, embora haja evidências de embates entre os *ahhiyawa* (aqueus) e esse povo pelo domínio da região. No entanto, a partir do século VIII a.C. (quando Homero compõe seus poemas e os gregos entram em processo de “colonização”), havia “*Greek-speakers*” na região onde fora Troia (KLOEKHORST, 2013, p. 48). Ela era parte das *apoikiai* (“colônias” gregas).

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

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

Esse modelo é a *pólis*, a qual aparece com seus primeiros traços em Homero. Tanto aqueus quanto troianos realizam assembleias, se lavam para os sacrifícios, bebem o vinho misturado à água, etc. Os troianos são o *Outro social*, tendo em Páris a síntese de alteridade, visto que ele é um transgressor: ele desrespeita a *xénia* (hospitalidade) ao retirar Helena do palácio de Menelau enquanto estava hospedado lá. Preferimos trabalhar com essa ideia de alteridade interna,² consoante as evidências que temos.

Destarte, acreditamos que Homero não é “a favor” dos troianos: há marcas muito fortes de alteridade entre os aqueus e estes. Trabalhamos com a ideia de que já existe um discurso que valoriza os aqueus em detrimento dos troianos, e esse discurso é *étnico*. A representação de Páris nos mostra isso: ela não é bélica em um ambiente bélico. Todos os epítetos de Páris se referem à sua beleza e à sua habilidade musical e de sedução. Seu epíteto mais frequente, *theoeidēs* (semelhante aos deuses), denota isso:

Catorze outros têm esse epíteto na Ilíada e na Odisseia, todos homens, todos humanos. Seis de 14 são guerreiros troianos ou gregos

que são chamados assim apenas uma vez; quatro são pretendentes na *Odisseia* que o têm uma ou duas vezes apenas. Os outros são Alcínoo, o rei dos feácios (1x), Teoclímeno, o vidente que se junta a Telêmaco no caminho de volta a Ítaca (5x); o próprio Telêmaco (6x); e Priamo (9x). Aqueles aos quais esse epíteto é aplicado com alguma frequência, pois, são notáveis por serem todos homens, mas nenhum guerreiro: Teoclímeno, o vidente; Telêmaco, muito jovem para lutar; Priamo, muito velho para lutar. De fato, os quatro pretendentes e Alcínoo compartilham também essa característica comum a esse grupo. (SUTER, 1983, p. 60-1)

Já Agamêmnon (o “chefe de homens”), Aquiles (o “de pés velozes”), Menelau (o *areíphilos*, amigo de Ares, deus da guerra), Heitor (o “de penacho ondulante”) e Odisseu (o *polýmetis*, de muitos ardis) possuem epítetos bélicos. A liderança é algo indispensável para a guerra – assim, o epíteto de Agamêmnon faz jus ao ambiente bélico; do mesmo modo, velocidade e inteligência são necessárias, corroborando a caracterização bélica de Aquiles e Odisseu, respectivamente. Menelau é amigo de Ares, deus da guerra. O penacho ondulante de Heitor é parte do seu elmo, peça essencial da armadura do guerreiro. Mesmo a *métis* de Odisseu, amplamente tida como sinônimo apenas de *trapaça*, diz respeito ao âmbito bélico: a *métis* é mais do que um truque, é a inteligência que permite o planejamento das táticas. A Guerra de Troia foi ganha com uma *métis* de Odisseu: o famigerado cavalo. Assim, para que servem as qualidades de Páris na batalha? Esse questionamento já nos foi respondido pelo próprio Heitor: “Esses cabelos, a cítara, os dons de Afrodite, a beleza, não te valeram de nada ao te vires lançado na poeira” (HOMERO. *Iliada* III, vv. 55-56 – *grifos nossos*).

Mas Páris é um arqueiro, e o arco é uma arma de guerra. No entanto, na *Iliada*, há uma maior valorização do combate face a face, que é feito por meio de lutas com a espada ou com a lança curta, de estocar. Isso fica tão evidente que, mesmo em meio às batalhas coletivas, os embates são individuais: sabemos quem mata quem e como mata. É significativo observar que a maioria do contingente arqueiro da *Iliada* é troiano. Atribuir a arquearia quase que exclusivamente a guerreiros de Troia significa imputar-lhes uma característica de desvalorização da capacidade bélica.

O arqueiro é um guerreiro de menor estatuto dentro da hierarquia da batalha, pois ele atira de longe, não enfrenta o inimigo cara a cara; ele

também é parte da infantaria ligeira. Páris, por exemplo, toma emprestada a couraça de seu irmão Licáone para lutar com Menelau (HOMERO. **Ilíada** III, vv. 332-333): ela não é sua, visto que essa peça do vestuário guerreiro é de uso das tropas pesadas. O comportamento mesmo dos arqueiros corroboram a sua inferiorização. Os portadores de arco compartilham uma comunicação não verbal e verbal bastante parecida, pois não pensam antes de fugir, sentem medo excessivo, escondem-se e jactam-se quando ferem o inimigo (por exemplo, HOMERO. **Ilíada** III, vv. 33-37; V, vv. 100-106; XIII, vv. 593-597; vv. 712-718).

Hilary Susan Mackie, em seu livro **O falar troiano: discurso e comunidade na Ilíada**, evidencia como os troianos falam de modo diferente dos gregos, embora possuam a mesma língua. Para ela, há uma diferença linguística marcante nos discursos dos troianos que os difere dos gregos (MACKIE, 1996, p. 1). A autora coloca uma série de diferenças que estão no plano da linguagem entre gregos e troianos: o modo de convocar e conduzir a assembleia (MACKIE, 1996, p. 22); o discurso troiano é mais defensivo do que ofensivo (MACKIE, 1996, p. 60); os únicos heróis que suplicam pela vida em batalha são do lado de Troia (MACKIE, 1996, p. 54); e a linguagem poética dos troianos faz até mesmo os gregos se esquecerem da guerra (MACKIE, 1996, p. 67-71). Glauco, quando vai se embater com Diomedes no Canto VI, começa falando de sua linhagem e de como a *xénia* entre as suas famílias era forte. Desse modo, Diomedes e Glauco resolvem trocar presentes e deixar a luta de lado (HOMERO. **Ilíada**. VI, vv. 120-238).

No tocante aos costumes, poderíamos argumentar, com base na própria obra de Vlassopoulos, que os valores difundidos na **Ilíada** e na **Odisseia** não eram exclusivos dos gregos, mas eram universais. Esse autor afirma: “Mas como a **Ilíada**, o poeta da **Odisseia** não está geralmente interessado em explorar as diferenças culturais e étnicas; em vez disso, o poema opta por salientar instituições como a troca de presentes e hospitalidade [*guest-friendship*] que juntam pessoas de diferentes lugares” (VLASSOPOULOS, 2013, p. 172).

Concordamos em parte: tanto eram valores universais que até hoje a **Ilíada** e a **Odisseia** são atuais, sendo adaptadas, sobretudo, para o público infante-juvenil. Na **Ilíada**, os costumes são os mesmos, mas o uso que os troianos fazem de alguns deles é diferenciado. O casamento é comum a gregos e troianos, mas Príamo (rei troiano) é polígamo. A assembleia é

comum a gregos e troianos; mas o modo de convocá-la e conduzi-la é diferenciado, sendo simplificado do lado troiano. O *catálogo das naus* (Canto II) nomeia tanto gregos quanto troianos que foram para a guerra, mas há mais nomes especificados do lado grego do que no troiano: o catálogo troiano é bem mais simplificado. Além disso, alguns costumes, no plano do *discurso*, foram colocados como quase exclusivamente gregos ao longo do tempo, sobretudo após as Guerras Greco-pérsicas (490-479 a.C.) e a partir das tragédias de Ésquilo.

Em Eurípides, as questões acerca da alteridade entre aqueus e troianos e da etnicidade do povo grego ficam mais claras, em detrimento da *Ilíada*: esse tragediógrafo já denomina os troianos de *bárbaroi*, termo que inexistia em Homero, como vimos. Eurípides encena suas peças no século V a.C., num contexto no qual a *pólis* ateniense se encontra consolidada, mas já entrava em crise, em virtude da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Segundo Karl Reinhardt, o teatro eurípidiano é exatamente o termômetro da crise. A geração jovem se coloca contra a antiga, mas ambas têm a chance de falar, quase simultaneamente, através de seus poetas – Eurípides e Sófocles –, pois eles vivem num mesmo contexto (REINHARDT, 2011, p. 20).

Do mesmo modo, a fronteira entre o que é grego e o que não é também se encontra em crise: os espartanos (gregos) são comparados a bárbaros em suas tragédias. E o referencial de comparação, muitas vezes, é o troiano, como acontece em *Orestes*. Tíndaro, pai de Helena, ao reprimir Menelau por ouvir Orestes, matricida, fala: “Tornaste-te bárbaro, por teres estado muito tempo entre os bárbaros [os troianos]” (EURÍPIDES. *Orestes*, v. 485).

O interessante é perceber que algumas características troianas vão se perpetuar na configuração dos personagens, sendo utilizadas para designar os bárbaros em geral, o *Outro homogêneo* grego, sobretudo os persas, *outro* por excelência. Será comum, por exemplo, atribuir aos persas o domínio do arco e contrastá-lo com o modo de fazer guerra grego, o tradicional face a face (HALL, 1989, p. 85). O desrespeito à hospitalidade, comum ao Cíclope da *Odisséia* e a Páris na *Ilíada*, retornará na tragédia como sinal de barbárie. Quando Menelau chega ao Egito, diz: “Nenhum homem tem um coração tão incivilizado [*bárbaros phrénas*] a ponto de não me dar comida ao ouvir meu nome” (EURÍPIDES. *Helena* vv. 501-502).

O medo excessivo e o discurso defensivo também são traços de barbárie. A cena do escravo troiano em *Orestes* é significativa em relação a isso:

ORESTES:

Onde está aquele que fugiu do palácio à minha espada?

FRÍGIO:

(prostrando-se diante de Orestes) Eu te saúdo, senhor; prostrando-me segundo os modos bárbaros.

ORESTES:

Aqui não estamos em Ílion, mas em terra argiva.

FRÍGIO:

Em toda parte, é mais doce viver do que morrer, para os homens sensatos.

ORESTES:

Não gritaste, por acaso, para que socorressem Menelau?

FRÍGIO:

Eu?... Pelo contrário, para que defendessem a ti! É que tu mereces mais.

ORESTES:

Foi então com justiça que a filha de Tindáreo morreu?

FRÍGIO:

Com toda a justiça! Tivesse ela, ao menos, três gargantas para morrer.

ORESTES:

Por covardia, procuras agradar com a língua, mas não pensas assim no teu íntimo.

FRÍGIO:

Pois não foi essa mulher a que arruinou a Hélade, e com a Hélade os próprios frígios?

ORESTES:

Jura – se não, mato-te – que não falas para me agradar.

FRÍGIO:

Pela minha vida juro, que é coisa por que farei jura sincera.

ORESTES:

Também, em Troia, tinham assim medo do ferro, os frígios todos?

FRÍGIO:

Afasta o gládio! Porque, estando perto, reflete uma morte terrível.

Aqui, o troiano se mostra extremamente temeroso pela sua vida, e o seu discurso tenta dissuadir Orestes de assassiná-lo; parece com o que se sucedê no episódio de Glauco e Diomedes, no qual o embate fatal é adiado. E, assim como Glauco, o troiano de **Orestes** consegue que o príncipe o deixe vivo.

Do mesmo modo, o luxo áureo troiano reaparece. Na **Iliada**, Páris deu *málista chrysòn* (muito ouro) para Hipóloco defender a permanência de Helena em Troia, nas assembleias (HOMERO. **Iliada** XI, vv. 122-125). Em **Andrômaca**, Hermíone adverte a personagem homônima: “Não há nenhum Heitor, nenhum Príamo ou seu ouro: esta é uma cidade grega” (EURÍPIDES. **Andrômaca** vv. 168-169). Hécuba, em **Troianas** acusa Helena: “Vislumbrando-o [Páris], com trajes bárbaros e com ouro luzindo, teu espírito desvairou-se” (EURÍPIDES. **Troianas** vv. 991-992). Muito ouro é sinal de excesso; por isso é que os bárbaros são caracterizados com o adorno de muitas joias (HALL, 1989, p. 80).

A representação de Páris quase não muda: ele continua sendo associada à causalidade da guerra, e sua beleza ainda é o grande destaque de sua representação, por exemplo. Mas será denominado *bárbaro* sempre: passa de um estatuto transgressional para um de barbárie. E a caracterização de personagens troianas vai caber nos bárbaros, incluindo-se os habitantes de Troia. Essa representação de Páris se mantém praticamente devido a isto: ele já era, na **Iliada**, uma síntese do *outro*.

Em virtude do que apresentamos, pudemos ver como na **Iliada** e na **Odisseia** um discurso étnico, ligado ao de identidade-alteridade, as perpassa. Esse discurso não só se dá também na tragédia, como nela é consolidado, e, em Eurípides, ele se mantém, mas o grego (espartano) é passível de se barbarizar. O referencial de barbárie, nas tragédias que analisamos aqui, são os troianos – que, na poesia épica, não são denominados *barbaróphōnoi*,

tampouco *bárbaroi*, mas já são representados de modo a diferenciá-los dos aqueus. Essas diferenças constituirão material bastante rico para os próprios tragediógrafos, educados na tradição mitopoética homérica.

CONCEPTIONS OF OTHERNESS IN HOMER AND EURIPIDES

Abstract: In this paper we present some reflections on the construction of otherness in Greek poetry from Archaic and Classical periods. Taking Homer's Iliad and the tragedies of Euripides as our main source of study, we'll aim to discuss the representations of the Trojans by the poets, and specially of him whose acts and átē (perdition) caused the Trojan War: Paris.

Keywords: Homer; Euripides; otherness; ethnicity; heroes.

Documentação textual

EURIPIDES. **Andromache**. In: _____. **Children of Heracles, Hypolytus, Andromache and Hecuba**. Trad. David Kovacs. Londres/Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. **Helen**. In: _____. **Helen, Phoenician Women, Orestes**. Trad. David Kovacs. Londres/Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. **Orestes**. Trad. Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora UnB, 1999.

_____. **Troianas**. In: _____. **Dois tragédias gregas: Hécuba e Troianas**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOMERO. **Íliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. **Íliada** – 2 v. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003/2002.

_____. **Odisseia**. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

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

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

Referências bibliográficas

ANSON, E. M. Greek Ethnicity and the Greek Language. **Glotta** 85, 5-30, 2009.

- AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnoficção. Campinas: Papirus, 1998.
- AUGÉ, M. **Não lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2008.
- BAILLY, A. **Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.
- BONNARD, A. **A civilização grega**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**: histoire des mots – tome I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CORVISIER, J.-N. **Les Grecs et la Mer**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- FASANO, G.Z. **Odisea**: Discurso y Narrativa. La Plata: EDULP, 2004.
- FIALHO, M. do C. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. do C.; LEÃO, D. F. (Orgs.) **Cidadania e Paidéia na Grécia antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 112-144.
- HALL, E. **Inventing the barbarian**: Greek self-definition through tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- _____. **The Return of Ulysses**: A cultural history of Homer's Odyssey. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- HALL, J.M. Quem eram os gregos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 11, p. 213-25, 2001.
- _____. **Hellenicity**: Between ethnicity and culture. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- _____. **Ethnic Identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (1997).
- HARTOG, F. **Memória de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- JACOB, Ch. **Geografía y etnografía en la Grecia antigua**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.
- JANSE, M. Aspects of bilingualism in the history of the Greek language. In: ADAMS, J. N.; JANSE, M.; SWAIN, S. **Bilingualism in Ancient Society**: language contact and the written text (Oxford Scholarship Online). Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 332-390.
- JODELET, D. (Org.) **Representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

KLOEKHORST, A. The language of Troy. In: KELDER, J.; USLU, G.; ŞERİFOĞLU, Ö. F. (Ed.) **Troy**: City, Homer, Turkey. Amsterdã: WBooks, 2013, p. 46-50.

MACKIE, H. S. **Talking Trojan**: Speech and Community in the *Iliad*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

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

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

MUGLER, Ch. L'«altérité» chez Homère. **Revue des Études Grecques**, Paris, tomo 82, fasc. 389-390, p. 1-13, jan./jun. 1969.

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

REINHARDT, K. The Intellectual Crisis in Euripides. In: MOSSMAN, J. **Oxford readings in Classical Studies**: Euripides. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 16-46.

ROSSATTO, N. D. Alteridade, reconhecimento e cultura – o problema do Outro no enfoque da fenomenologia francesa. In: TOMAZETTI, E. M.; TREVISAN, A. L. (Orgs.) **Cultura e alteridade**: confluências. Ijuí: Ed.Unijui, 2006, p. 80-86.

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

VLASSOPOULOS, Kostas. **Greeks and Barbarians**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013.

Notas

¹ A representação social, nos termos de Denise Jodelet, diz respeito ao estudo “dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história” (JODELET, 2000, p.10). Desse modo, a representação social tem a ver com a posição que um indivíduo ocupa em sua sociedade e como o código de conduta dessa sociedade a perpassa.

² “(...) a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio – *Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor; infrator de códigos de comportamento*” (FIALHO, 2010, p. 114 – grifos nossos).