

A Realeza e os Ritos de Passagem em Ítaca

Neyde Theml

Résumé

Cet article a pour but d'analyser la dynamique du modèle prédominant de royauté qui paraît dans les poèmes d'Homère. Il met en évidence le rituel de passage et de Télémaque et des jeunes aristoi appartenant à sa classe d'âge, tel qu'on le perçoit dans l'Odyssée (chant II b: l'assemblée d'Ithaque). L'attention, en ce qui concerne ce rite de passage, se concentre dans le cas de Télémaque, étant donné qu'il s'agit d'un élément nécessaire à la logique du système royal tel que le présente Homère.

Nosso objetivo, neste artigo, é analisar a dinâmica do modelo predominante de realeza que aparece nos poemas homéricos e destacar como elemento necessário a lógica das relações sociais do sistema a formalização dos rituais de passagem de Telêmaco, dos jovens *aristoi* pertencentes à mesma classe de idade do filho de Odisseus bem como os rituais do próprio Odisseus, como aparecem na *Odisséia*, no Canto II b (Assembléia de Ítaca).

Partimos de certas premissas para analisar os poemas homéricos. Todo sistema social compreende um conjunto de signos que permite a comunicação e a circulação de informações. As informações, para terem sentido, necessitam do conhecimento de um conjunto de regras que organiza o pensamento, o comportamento, a representação social e o universo. Toda cultura se constitui num sistema de representações mais ou menos estáveis. A relação social do sistema pode ser percebida através das práticas rituais dos grupos formais e institucionalizados que administram ou gerenciam as tensões, os conflitos, as exclusões, as inovações e os processos de rupturas. Sendo assim, organiza-se a sociedade através de um conjunto de normas que estipulam, instituem e convencionam valores, significações e saberes que possibilitam a comunicação entre os indivíduos e os grupos sociais formais e informais.

O sistema de representação cultural de uma determinada sociedade aparece como uma rede de relações que norteia o comportamento e as

práticas sociais estabelecendo os limites do domínio da cultura e do da identidade social. Toda situação de desordem, confusão, indefinição e ambigüidade provocam insegurança, medo e perigo, na medida em que escapa de imediato do controle social. Sendo assim, a sociedade estabelece o sentido dos limites/margens que se configura através das relações entre Cultura / natureza; Sagrado / profano; Puro / impuro; Próximo / distante; Identidade/alteridade e Norma / proibição / transgressão / reparação / punição.

Qualquer mudança nestes conjuntos altera de alguma forma o sistema social de comunicação e conota uma mudança no sistema social global.

O poema épico, ao aparecer no VIII séc.a.C., veicula-se, portanto, à dinâmica do sistema que lhe deu condições de aparecimento, a emergência da *pólis*. Assim sendo, os poemas homéricos possuem uma dimensão que não se limita à de uma obra de arte, para tornar-se um suporte de informação, passível de ser utilizado pelo historiador como documento literário. Os rituais que aparecem na *Odisséia* revelam os valores mais antigos da sociedade helênica que foram reintegrados, formalizados e valorados no sistema republicano da *pólis*.

A tradição homérica marcou a cultura grega e fundamentou as explicações referentes ao passado, os saberes e os valores tradicionais,

As realzas narradas nos poemas da *Iliada* e da *Odisséia* ao serem examinadas, fizeram com que percebêssemos a existência de três dimensões e três tempos sociais. As três dimensões nos textos épicos referem-se à poética, à ficção e à História. Os três tempos são: o tempo da guerra de Tróia, (séc. XIII a.C.), o da desagregação palaciana (séc. XII ao IX a.C.) e o do autor, que é o da formação das *póles* (VIII a.C.), (THEML, 1995).

A circulação social destes poemas permaneceu por um longo período na sociedade grega antiga, desde quando a comunicação social era exclusivamente oral até o advento da escrita, quando a oralidade e a escrita conviveram no espaço *poliade*.

Podemos afirmar que o poeta, o artesão, o pintor, os artistas em geral integram uma sociedade determinada no tempo e no espaço. Embora não estejam comprometidos em expressar a realidade social em que vivem, eles estão, quer queiram ou não, ligados à sociedade e à cultura. Portanto estão mergulhados num tempo e num espaço determinável e suas criações por mais livres que nos pareçam, contem elementos representativos do tempo, do espaço, do sistema social e do sistema de comunicação do contexto que emergiram. Os artistas criam imagens e lançam mensagens, mas, primordialmente, preocupam-se em ser compreendidos por seu

público. Portanto, o que produzem é ao mesmo tempo informação e representação da cultura em que vivem.

Fizemos uma análise dos poemas priorizando dois níveis do texto: 1º- lexicográfico; 2º- comportamental (ação das personagens na trama da história). Através desta prática pretendemos diferenciar, no percurso discursivo, dois tempos históricos: 1º- o tempo social do autor e os padrões culturais que defendia (padrões correspondentes aos interesses de uma categoria social emergente, promotora da revolução *poliade*); 2º- o tempo social passado das realezas — séc. XIII/ IXº a.C., que havia sido fixado pela tradição oral (Homero teria escolhido entre os diversos relatos da tradição aqueles que pudessem adequar-se a ética e aos interesses de seu tempo — o da emergência da *pólis*).

Observamos, pelo resultado da análise citada acima, os elementos que se referem à coesão social, à solidariedade entre grupos sociais, ao patrimônio cultural, aos valores éticos e morais, à tradição, os ritos, às normas e as regras de comportamento. Ao mesmo tempo, conseguimos distinguir a dinâmica do sistema social através dos conflitos, das críticas, das exclusões e das utopias que aparecem no texto. Isto para não falar dos indícios, como mudança de estilo, presença de termos anacrônicos e mudança do público que se interessava em ouvir os poemas épicos.

A análise de *Ilíada* e de *Odisséia* nos forneceu dados, com os quais construímos quadros que nos possibilitaram destacar três modelos de realeza: 1- Realeza imaginário-heróica, 2- Realeza heróica/guerreira/sagrada, 3- Magistratura real heróico-geométrica (emergência da *pólis*) (THEML: 1995).

Os três tipos de realeza e os três tempos contidos nos poemas não aparecem explicitamente no texto: isto porque, no tempo da poesia oral, o passado, o presente e o futuro são sempre presentes para quem canta e quem escuta.

Através do cruzamento dos dados encontramos para os três tipos de realeza as mesmas instituições: o rei, o conselho e a assembléia de *aristoi*, guerreiros que combatem com carros e a cavalo.

Apresentaremos neste artigo a realeza na modalidade *heróica/guerreira/sagrada* encontrada nos poemas e destacaremos o rito de passagem de Telêmaco no Canto II b *Odisséia*, visto que no sistema *poliade* os ritos de passagem da adolescência a idade adulta eram formas institucionalizadas que distinguiam o grupo dos cidadãos, concedendo-lhes um elemento de igualdade e de identidade social.

Os povos que conhecemos como helenos são chamados por Homero de aqueus, argivos e danaos e seus adversários (o outro) foram denomina-

dos de troianos, lícios e dardânios. As mesmas instituições aparecem de um lado e do outro, exercidas por uma aristocracia guerreira fundiária, de criadores, bronzeiros e cavaleiros. Alguns heróis aqueus e troianos não possuem naus, o que nos leva a uma primeira hierarquia intraclasse, qual seja, possuir uma frota distingue alguns dos *aristoi*.

Em relação às práticas sociais, tanto a realeza quanto a *pólis* correspondem ao sistema social e cultural em que os subsistemas religioso e político perpassam todo o conjunto da sociedade.

A religiosidade pode ser observada, no texto, de Homero, em primeiro lugar, pelo destaque dado à participação dos deuses em episódios e circunstâncias de diversos tipos. Em segundo lugar aparecem, nos textos, súplicas, sacrifícios, preces, libações, juramentos, ritos de diversa natureza, por ocasião, por exemplo, da passagem de um estado social a outro, diante das calamidades, das vitórias e das mortes. Por último a presença de *aedos* e adivinhos inspirados pelos deuses é uma constante nas mais variadas situações.

Por mais próximos que estivessem deuses e homens, cada categoria possuía um limite de ação, com regras específicas de comunicação (ritos) que garantiam a harmonia entre os espaços dos deuses, dos homens, da natureza e da morte.

Esta noção de medida do espaço religioso e profano (limites/margens) promove a idéia de equilíbrio espacial. Quando um dos heróis comete uma ação desmedida provoca o desequilíbrio, estabelecendo a insegurança e o perigo de contaminação do conjunto social. Por exemplo, a fúria de Aquiles e os excessos de Agamemnon provocaram a participação de Apolo, trazendo a peste, e a de Zeus, que trouxe diversas derrotas aos aqueus.

É nítida a situação de *hýbris* religiosa atribuída, em diversos versos do poema, a Agamemnon, Aquiles, Ajax; e é clara a conduta piedosa e cômedida de Nestor, Menelau e Odisseus. A conduta piedosa, de obediência às regras religiosas modela o tipo de realeza heróica/guerreira/sagrada. A transgressão religiosa provoca conflitos e suscita reparações para que o sistema político da realeza se mantenha. A obediência aos ritos era um compromisso social especial e obrigatório à medida que a construção, simbólica ou material, de margens era um dos meios de organização dos espaços e de constituição de lugares sociais bem marcados.¹ Os ritos permitem a gerência de situações sociais ambíguas, tanto no tempo quanto no espaço, de uma determinada cultura dominante da sociedade. As transformações, as hierarquias e as distinções sociais, através do cumprimento formal das normas rituais, passam a ser reconhecidas e possibilitam a formação de referências espaciais, temporais e identitária da sociedade.

No texto da *Iliada* e da *Odisséia* as práticas sociais possuem ao mesmo tempo uma dimensão profana (política) e sagrada (religiosa). Falamos de práticas como: o banquete, a troca de presentes, a hospitalidade, a identificação por linhagem, a partilha do botim, a tentativa de ultrajar o cadáver, os jogos, a medicina de guerra, os combates singulares, o juramento, a convocação do conselho ou da assembléia.

Estas práticas sociais que conotamos como possuindo um duplo tecido (profano-político/sagrado-religioso) são comuns aos aqueus e aos troianos, portanto elemento constante do tipo de realeza heróica/guerreira/sagrada. Este dado não tem um valor etnográfico que nos oriente a especificar as diferenças culturais; no entanto, indica-nos que Homero procurava “grecizar” as sociedades que se aproximavam dos helenos.

Na *Odisséia* confirmamos o valor atribuído àquelas práticas quando Odisseus, por exemplo, se vê as voltas com estrangeiros que desconhecem os seus deuses e os sacrifícios, o que para ele seriam as regras mínimas de convivência social. Diante de tal situação, fora dos parâmetros que conhece, fora de sua cultura, frente a um outro sistema de signos, de outro código, ele não sabe como agir. Num novo contexto, Odisseus é obrigado a recorrer à práticas novas, a *métis*, para sobreviver. Podemos citar, para exemplificar tal situação, o episódio dos Ciclopes, dos Lestrigões, de Circe, de Polifemo que viviam de forma diferente da de Odisseus, com os quais o herói só consegue se relacionar com sucesso por meio da astúcia.

Fora do mundo dos aqueus e dos troianos, Homero descreve povos com formas culturais completamente diferentes daquelas vividas pelos seus heróis. Nossa interpretação é que elas são apresentadas como diferentes, mas como contraste necessário para reconhecimento, representação e reprodução dos valores culturais da realeza dos aqueus. Isto porque toda comunidade cultural implica procedimentos de identidade (inclusão) e de alteridade (exclusão). Os membros de uma comunidade cultural, ao tomar consciência do valor de sua cultura e de sua originalidade histórica, estabelecem laços de solidariedade social construindo a identidade cultural.

Dois outros elementos típicos são encontrados na *Iliada*, a saber: as virtudes ancestrais e a riqueza. Assim são apresentados, por exemplo, Nestor guardando na memória a lembrança das histórias do passado e as virtudes dos homens que deveriam ser preservadas na memória coletiva. As virtudes (*areté*) apresentadas nos poemas em oposição à sua ausência são elementos de diferenciação social, assim como o tipo de riqueza dos *aristói* e do rei. Sendo assim, os reis e os *aristói* eram justos, belos, sábios, piedosos, fortes, corajosos e ricos.

Quanto à instituição real, é claro no texto que aquele que detém o exercício do poder tem o direito de comandar, decidir, organizar, ordenar, planejar, executar, gerir conflitos, dizer a *Thémis*, convocar o conselho e a assembléia. Alguns destes poderes são partilhados com o conselho e a assembléia guerreira. A tentativa do rei para obter o exercício exclusivo do poder provoca o aparecimento de facções. Observamos a divisão da aristocracia em facções quando se disputa o exercício do poder político. Por exemplo, as discussões entre Agamemnon e Aquiles ou a “ocupação” pelos pretendentes da casa de Odisseus. Nos dois casos interpretamos que a divisão de interesses dos *aristoi* havia iniciado o processo de desagregação da estrutura palaciana.

As diversas denominações atribuídas àqueles que exercem o poder político nos fazem inferir a existência de tempos sociais diferentes no poema, mas Homero projeta o mesmo tipo de realeza *heróica/guerreira/sagrada* tanto para um passado longínquo quanto para um passado próximo. Agamemnon foi nomeado *basileús* por portar hereditariamente o centro de ouro, que vinha de Zeus a Hermes, de Hermes a Atreu, de Atreu a Agamemnon. Possuía uma linhagem conhecida e reconhecida pelos *aristoi*, no seu reino, e pelos seus aliados. O herói, nutrido por Zeus, possuía uma *timé* que não era igual à dos demais aqueus. Por ser um herói com honra, recebera do *démos* um *géras* especial. Ostentava sua riqueza de diversas formas: o comando das 100 naus, o fornecimento de naus a alguns aliados, o *témenos* que possuía na terra de seus pais, como privilégio real, e os presentes que poderia oferecer. Mas esta situação não lhe dava o direito de se sobrepor aos demais heróis e aliados. Todos haviam feito o mesmo juramento para combater em Tróia.

Agamemnon, por ser *basileús* aparece, no texto, convocando a *Boulé*, a *Agorá*, comandando os guerreiros, incentivando-os ao combate, transmitindo coragem, lutando no meio dos guerreiros, ou à direita; organizando embaixadas, recebendo arautos, fazendo ou jurando alianças com pacto real, organizando banquetes e refeições comuns, liderando os jogos funerários, distribuindo prêmios, dando e recebendo presentes, recebendo hóspedes, presidindo os sacrifícios, imolando animais, fazendo preces e libações. Agamemnon exercia em nome de Zeus a justiça; nisto por vezes era assessorado pela *Boulé* e pela *Agorá*.

Homero confere a este herói outras designações, além de *basileús*, ele é chamado de *Kreíon*, o mais forte, o homem nascido de família nobre, o mestre, *Poiména Laós* — pastor do seu povo, *Ánax*, protetor do povo, *Áristos*, bem nascido, o melhor, *Agathós*, de bom nascimento, de boa família, bravo. Muitas vezes, no texto, Agamemnon é ainda adjetivado de

forte, belo, o primeiro dos argivos. O herói aí aparece armado fortemente, lutando com escudo redondo e emblemado, para terror de seus adversários, com três serpentes e a cabeça de Górgona.

Por outro lado, por seu comportamento desmedido, recebe dos demais heróis e até mesmo de um *Kakós*, todo tipo de ofensas na assembleia, insultos como: devorador de seu povo, de levar vantagem sobre os fracos, de bêbedo, de abuso de poder, de desrespeito aos direitos e privilégios dos demais.

É patente em nossa base de dados a contestação freqüente aos poderes de Agamemnon, de seu comportamento impiedoso e por duas vezes tal contestação pareceu levar à divisão do grupo, obrigando Odisseus a relembrar que ninguém ali, na *Boulé* ou na *Agorá*, durante a guerra, se tornaria *Basileús*. Odisseus chega a afirmar que todos os *Basileús* portadores de cetro obedecem ao *Poiména Laós*, demonstrando a excepcionalidade dos poderes de Agamemnon, pela situação necessária da vitória.

A guerra e a necessidade da vitória faziam com que os heróis suportassem Agamemnon, mas a acumulação de poderes no exercício de um só homem era denunciada pela fúria de Aquiles e pelos debates no conselho e na assembleia.

A análise da *Iliada* e da *Odisséia* nos permitiu algumas inferências: 1- A narrativa épica expressa diversas formas de realezas e chefias. Isto é percebido através das ações e transgressões dos heróis. 2- Estas realezas e chefias são particularmente independentes, mas se relacionam entre si através de alianças. 3- A união entre os reis ou chefes se fez por juramento exclusivamente para a Guerra de Tróia. 4- Esta união sob o comando de um só rei provoca descontentamentos de ordem política, jurídica, religiosa e algumas vezes militar. 5- A união é precária, ela perdura durante apenas o tempo da guerra. 6- Mais que a *timé* de Menelau e os valores defendidos por ele, era o botim de guerra que interessava à maioria dos heróis, juntamente com a manutenção da honra e dos privilégios que cada rei, chefes e *aristoi* haviam adquirido no interior de suas comunidades, 7- a *timé* e o *gérás* qualificavam e hierarquizavam os heróis, com honra, diante de suas tropas, de seus iguais e dos aliados.

Sem estas prerrogativas, reis, chefes e *aristoi* deixavam de existir à medida que a sociedade se hierarquizava, apoiada ideologicamente pelas relações de honra e vergonha. A perda da *timé* e do *gérás* fazia com que estes heróis perdessem seu *status* (THEML; 1993).

Os dois poemas nos fornecem um outro conjunto, resultante da dinâmica do comportamento dos heróis e das transgressões que cometem.

Este novo conjunto aparece em duas situações: na *Iliada* A: 1- Agamemnon é insultado como devorador de seu povo ao invés de defensor e pastor. Isto nos indica que existem situações em que o Rei deixa de cumprir com suas obrigações reais, o que conduz a que se discuta o poder político. 2- Agamemnon é acusado de abuso de poder; o que a nosso ver é percebido como acumulação de poderes políticos; na *Odisséia* B: 1- a ausência do rei abre a disputa para sucessão; 2- Telêmaco não tendo ainda prestado os ritos de passagem age sem competência; 3- a situação de liminaridade tanto de Odisseus quanto de Telêmaco os obriga a prestar os ritos que formalizem e institucionalizem os seus novos estados sociais.

A realeza *heróica/ guerreira/ sagrada* apresenta como condição básica para o exercício do poder real ser um dos *aristoi*. Potencialmente qualquer um dos membros desta categoria social estava apto ao exercício real e, portanto era membro da *Boulé* e da *Agorá*. Esta categoria social está apta a exercer os poderes políticos, pois possui os requisitos necessários: riqueza, descendência conhecida e reconhecida socialmente, coragem, virilidade sempre reconquistada, força de coerção, saber e piedade.

Na *Iliada* ficava claro que o exercício da função real resultava da acumulação de privilégios. Por exemplo, na partilha do botim, feita em cerimônia solene, o *basileús* tinha uma posição excepcional: presidia a partilha, tinha por direito o seu *gêras*, era quem decidia a quem cabia novas parcelas especiais, promovia o sorteio da parte restante dos bens pilhados ou conquistados.

Quando Agamemnon pediu a reposição de Criseida, Aquiles, em nome dos guerreiros, recusou-se a que todos repusessem em comum suas parcelas, adquiridas pelo sorteio, para procederem a uma nova partilha. Neste caso Agamemnon nada podia fazer, pois as partes recebidas por sorteio eram de pleno direito de cada guerreiro (*aristós*), o que significava que os bens recebidos por sorteio realizado pelo rei eram dispensados aos heróis em nome do *dêmos*.

Aquiles distingue perfeitamente este direito e por ele estaria pronto a lutar com suas armas, diferentemente do *gêras* que recebera, Briseida, que representava a sua distinção entre os *isoi* e *hetairoi*. A perda do *gêras* o desonrava, o rebaixava, mas da mesma forma que Agamemnon o concedera podia, com a aprovação da assembléia, retomá-lo.

A distinção do *gêras* estava muito mais ligada a *timé* do herói do que ao seu patrimônio. Por esta razão, o *basileús* não podia se ver em público destituído de sua parte de honra (*gêras*) na partilha do botim de guerra nem receber em público presentes que substituíssem a referida parte de honra (*gêras*). O recebimento de presente conota uma relação hie-

rárquica entre aquele que dá o presente com aquele que o recebe, fato que impedia Aquiles a negociar com Agamemnon.

Para Agamemnon e para Aquiles, a questão Criseida e Briseida estava no valor dado ao *status* que cada um deveria manter. Era através deste *status*, de *áristos* com honra e distinção que o *basileús* tem significado.

Cada herói só tem existência enquanto membro de um grupo social e reconhecido por ele. A relação social se definia por direitos, privilégios e deveres, tradicionalmente aprovados. Não respeitar a tradição seria destituir um *áristos* do lugar que ocupava na sociedade, seria uma transgressão que requeria uma reparação, caso contrário a ordem dos *aristoi* ficaria atingida. O não cumprimento das regras da partilha do botim comprometia as relações de poder e, portanto, todo o sistema social e político (THEML: 1993).

O mesmo caso ocorreu no conflito de sucessão no reino de Ítaca (*Odisséia* II b). Os pretendentes atingiam diretamente os direitos concedidos a Odisseus e são estes direitos que faziam dele rei. Os pretendentes, ao provocarem banquetes infundáveis, desrespeitavam as regras do banquete e atingiam o *gêras* real. As boas maneiras à mesa indicavam o cumprimento das normas da hospitalidade e as regras relacionadas aos ritos de sacrifício dos animais destinados ao banquete. Ao não cumprirem os ritos necessários da hospitalidade e os de comer e beber a mesa (sacrifícios sangrentos e libações) os pretendentes se comportavam como predadores, desta forma, também em *hybris* em relação com os deuses.

O banquete real possuía, além de tudo, um significado político e público. Aqueles que participavam de um banquete real exerciam uma atividade política, aconselhando ou contribuindo com o rei, no tocante a diversas questões de ordem jurídica, religiosa, ou guerreira. O banquete real existia para servir à comunidade global, visto que a comunidade reconhecia a função do banquete, contribuindo para sua realização, fornecendo víveres e vinho. Isto quer dizer que a sociedade sabia da necessidade do banquete real como prática política. Se os pretendentes compareciam ao banquete sem serem convidados pelo rei ou seu representante, é porque, primeiramente, o banquete não tinha necessidade de se realizar. Não havia um motivo político definido pelo rei para sua realização, logo ou o banquete deixava de representar uma prática política de interesse comum, ou o poder do rei estava sofrendo alterações práticas, visíveis, e o princípio de reciprocidade que norteava as relações entre o rei e a comunidade estava sendo alterada.

O rei recebia privilégios da comunidade e em troca mantinha a ordem, a defesa, a fertilidade e a justiça no reino. Os pretendentes, ao devo-

rarem os bens de Odisseus, atingiam seus poderes, seus direitos e seus privilégios. Igualmente ao imporem banquetes intermináveis, criavam uma situação de desordem, colocavam o sistema social em xeque, transgredindo os princípios que propiciavam as referências existenciais e espaciais da sociedade. Mas em contra partida, ao provocarem banquetes, ao devorarem os bens de Odisseus, ao pressionarem a decisão de Penélope, eles não representavam uma nova solução política. Na verdade, os pretendentes eram uma categoria social, os *aristoi*, os iguais do reino de Ítaca, apta a exercer a função política real, segundo os princípios tradicionais.

Esta disputa do poder entre iguais é explicada pelo historiador Vlachos como sendo uma fase em que aparecem usurpadores no interior da realeza palaciana. Para ele o *basileús* é rei pelo direito consuetudinário e o *ánax*, é rei por usurpação. Se admitirmos uma fase de usurpações, a disputa dos pretendentes representaria esta fase que corresponderia a desagregação da estrutura palaciana e à emergência da *pólis*.

Quanto a *Boulé* (conselho) e a *Agorá* (assembléia), também presentes na *Odisséia*, verificamos algumas nuances em relação ao texto da *Iliada*. Em relação à autoridade da *Boulé*, não temos dúvidas em afirmar que representava, juntamente com o rei, uma instituição soberana. Não se discute em nenhum momento a sua legalidade e legitimidade, nem a de seus membros. Quanto à assembléia, mesmo sendo convocada em momentos decisivos, dela não emanam decisões de caráter global.

Por exemplo, Telêmaco não obtém da assembléia, o apoio político necessário para fazer frente aos pretendentes. A assembléia aparece mais como um canal, uma via por onde o poder político se mostra à comunidade do que uma instituição soberana. Sua capacidade de agir politicamente aparece, no texto, em forma embrionária. Na realidade tanto a assembléia quanto o *dêmos* são preteridos em favor do rei, do conselho e dos *aristoi* (*Odisséia* II. 1-434).

Na *Odisséia* existe um elemento, em relação ao *basileús*, que aparece mais freqüentemente que na *Iliada*. Referimo-nos à valorização da linhagem. Neste poema Homero especifica que o poder político bem como sua regulação não dependiam exclusivamente nem da vontade daqueles que os exerciam nem do grupo social que os apoiava, tão pouco daqueles que o reivindicavam ou usurpavam. Para que o poder político se revestisse de autoridade, soberania e legitimidade, era preciso a existência de um elo religioso com a família real. É desta forma que interpretamos passagens do texto em que literalmente aparece Zeus transmitindo o cetro que representava a legitimidade do exercício do poder político ao “*génos patroïon*”, “*génos basileúteron*”, ao “*génos basileion*”. Isto significa di-

zer que a família real tinha prerrogativas de tipo religioso e político para o exercício da realeza.

Homero estabelece uma relação entre poder real e família real. Fica subentendido no texto, que é sempre um crime ou uma situação grave quando se atenta contra a família real. Por esta razão, os heróis que exercem a função real ou se preparam para exercê-la apresentam-se ou se identificam por seu nome, pelo nome de seu pai, pelo nome da terra de seus ancestrais e pelo nome de sua *pólis*.

Esta prática de se apresentar referindo-se à sua família liga-se também a uma linguagem corporal. O rosto, a aparência física (o corpo), as roupas, os adereços informam, pela imagem visual, a que grupo o herói pertence. Tanto Odisseus quanto Telêmaco têm as marcas de sua cultura e de seu *status*. Daí que Odisseus para se tornar e representar um homem novo antes de retornar a Ítaca, nas terras dos feácios, se reapresente nu, a partir de então, seu corpo tomará a forma dos valores dos novos *aristoi* que promovem a revolução *poliade*.

Homero, durante a viagem de Telêmaco, marca esta linguagem corporal, quando o herói, ao ser visto, se faz reconhecer inicialmente como descendente de reis e não de *kakoi*. Existem diferenças externas que fazem com que se distinga um rei ou um *áristos* de um homem comum. O belo rosto, o olhar recíproco, (olho no olho), o corpo forte e viril; as roupas e os adereços bem cuidados possuem uma linguagem reconhecida pela sociedade e valorizada como brilhantes, resplandecentes ou luminosas. O rosto, o corpo e os gestos falam e se revestem de significado. O corpo porta em si a marca do grupo social e da sociedade em que o herói está inserido, sempre forte, viril e com longos cabelos; e o rosto (face) indica à família que o herói pertence.

O corpo apresenta sinais que fazem dele um signo político, econômico, religioso e familiar. Através do rosto, do corpo, das vestes e dos adereços aflora o significado de *basileús*, *patér*, *máter*, *áristos*, *esthlós* e *kakós*.

Na *Odisséia* os acontecimentos narrados demonstram uma situação diferente da *Iliada*. A questão da sucessão real foi provocada pela ausência prolongada de Odisseus, visto que há vinte anos o rei estava fora. Diante disto os pretendentes, *aristoi*, compreenderam a existência de vacância do trono e levantaram a questão da sucessão. Mas o tratamento que eles deram à forma de sucessão foi realizado de forma extraordinária, na realidade uma transgressão à tradição e uma ofensa a família real.

Os pretendentes, por seu *status*, estariam aptos, qualquer um deles, a exercer a função real. Iniciaram uma luta simbólica. Separadamente dis-

putavam o casamento com Penélope e juntos, através de banquetes intermináveis, arruinavam os bens de Odisseus, devorando suas riquezas e transgredindo as regras do banquete real, transformando-o em reuniões para disputas particulares. Por esta razão diariamente eram solicitados para o Palácio, bois, porcos, cabras, ovelhas, vinho, azeite, frutas e incenso.

Telêmaco, ainda jovem, diante da invasão dissimulada de sua casa começou inicialmente a agir de forma a obedecer o ritual tradicional, preparando-se para submeter-se aos ritos de passagem de jovem a adulto, de filho do rei a rei.

Os primeiros atos de Telêmaco nos indicam ritos de passagem e a presença de Atená, protegendo-o, reforça nossa interpretação. Além do mais as narrativas míticas referentes a Jasão, Teseu e Neoptolemo confirmam nossa hipótese de que a viagem marítima podia se constituir em uma das provas dos ritos de passagem. A viagem corresponde ao afastamento do “novo” do espaço e da ordem social a que pertence, a que retornará ocupando um novo estado. A viagem de Telêmaco pode ser compreendida como liminaridade – tempo e lugar fora dos seus modelos culturais; sendo assim a viagem, potencialmente, é como um período de provas onde os valores básicos da sociedade possam ser reincorporados por Telêmaco, com as obrigações e direitos sociais de seu novo lugar social.²

A questão da sucessão fora deflagrada pela ausência do Rei. Mas, se ele tinha um filho e este filho não fora considerado entre os *aristoi*, é porque ainda não pertencia à classe de idade dos mesmos e não cumprira os ritos para esta passagem. Aos pretendentes não interessava que isso se realizasse; queriam impedir de certa forma que Telêmaco agisse segundo as regras da tradição. Daí Telêmaco começar agindo segundo as regras rituais e depois, por ser jovem e desconhecer, de certa forma, a tradição, pois não fora iniciado pelo pai que estava ausente durante toda sua infância, adolescência e sem o apoio de seu grupo social (*aristoi*), ele irá começar a agir, ritualmente, às avessas.

Podemos observar os erros rituais cometidos por Telêmaco através do seu procedimento. Em primeiro lugar, ao convocar a assembléia, ele seguiu o caminho contrário ao costume. Isto porque ele não tinha competência para convocá-la, dado não ter idade, logo pertencia ainda a uma classe de idade diferente dos que podiam agir politicamente.

Podemos demonstrar os equívocos de Telêmaco selecionando alguns versos do Canto II b:

“v. 1. Quando apareceu a aurora com seus dedos de rosas, Telêmaco levanta do leito, põe suas roupas, a sua espada ou punhal ($\xi\acute{\iota}\phi\omicron\varsigma$) no ombro ($\acute{\omega}\mu\omicron\varsigma$ - $\omega\mu\acute{\omicron}\varsigma$ = ombro, cru, não cozido, fora da cultura dos *aristoi*)”.

v.5-[...] belas sandálias sai do quarto como um deus *θεωι*, [...] dá ordem aos arautos *λιγυφθογογοισι* com voz clara, harmoniosa” ... (voz clara é por estar ainda em casa, na assembléia ele será ouvido como gritando)[...].

v.85 [...] Antínoos diz que Telêmaco fala aos gritos *ύψαγοράς*, na verdade com voz aguda (como se fosse uma mulher. Dar ordem, com voz clara ou harmoniosa ou grave para convocar a *Agorá* dos aqueus de longos cabelos, é indicativo corporal e valorativo dos aristoi). [...] Telêmaco se encaminha para a assembléia, na mão uma lança de bronze e o acompanham dois de seus *αργόι* (brilhantes / pés rápidos).

v.14 [...] Quando ele entra na assembléia todos os olhos se voltam pra ele e ele senta no assento de seu pai (*assento, no lugar do pai e dos anciãos*). (*πατρός θω΄κωι ε΄ξαν γέροντες*).

v.35 [...] Telêmaco se levanta e resolve falar e se aproxima para o meio da *Agorá* (*μέσιν*) toma o *cetno* que estava na mão do arauto Pisenor, o homem de sábios conselhos e se dirige a Egýptios[...].

v. 80.[...] Ele acaba de falar joga o *cetno* no chão e chora. Tomado de piedade, o povo fica mudo (*λαόν*) [...].

Podemos perceber, até então, que o jovem Telêmaco tomava decisões que não competiam à sua classe de idade.

Várias passagens do mesmo canto indicam que Telêmaco é ainda jovem:

“ v.59 (Telêmaco diz) [...] não há um homem de valor como Odisseus para defender minha casa (*άνήρ - ο΄ικου*). [...] E eu não estou na idade de lutar (defender) — *ήμε΄ς δ΄ ο΄ύ νύ τι το΄ιοι αμυνέμεν*. [...] Eu lutaria se tivesse os meios.[...] fatos intoleráveis desonram a minha casa.

v.130 Responde Telêmaco a Antínoos — [...] como vou tirar de sua casa aquela que me deu o dia e me nutre.[...]. (se expulsasse a mãe, ele se veria com as erínias, sendo assim pede que deixem a sua casa e que os pretendentes parem de se banquetear *δα΄ιτας, δα΄ιτη*, e devorar os seus — *κτηματ* — bens). Telêmaco confirma que os pretendentes vêm todos para arruinar a um só homem (*andros*) e que Zeus vingará a queda desta casa *δóμων*...

v.178 [...] Eurímaco, filho de Polybo, intervém; criticando as previsões, diz que Odisseus morreu longe de Ítaca e que o adivinho excita o jovem com falsa profecia *νεώτερον άνδρα* (constantemente são reforçadas as palavras: juventude, jovem homem).

v. 195 [...] Eurímaco dá a Telêmaco o conselho de enviar a mãe para a casa de Icário para casar (*gámon* casamento legítimo); e que não continue a falar (*πολύμθον*), nem ouvir as profecias...

v. 210 [...] Telêmaco responde a Eurímaco: [...] diz que não falará mais, nem fará súplicas, pois que tanto o povo quanto os deuses já estavam informados. Telêmaco faz uma oração a Atená e chora. Atená, em forma de Mentor, se aproxima e diz que ele será bravo e sábio e que tem a *métis* do pai.

v. 270 [...] confirma que é preciso que esta viagem tenha frutos e chegue a seu fim e se cumpram os desejos de Telêmaco.

v. 275 [...] Atená confirma a necessidade da viagem de Telêmaco, pois através dela, ele conseguirá se igualar a seus antepassados. v.275 — [...] *παύροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρί πέλονται.*

v. 300 [...] Antínoos, já dissolvida a assembléia, na casa de Odisseus, vê Telêmaco entrar e tenta dissuadi-lo da viagem. Telêmaco fala a Antínoos, designando-o como um daqueles que pilhavam os seus bens enquanto ele fora criança, agora, diz Telêmaco: eu cresci. *εγὼ δ' ἔτι νήπιος ἦα μέγας εἶμι καὶ ἄλλων μῦθον ἀκούων.....θυμός...* [...] Enquanto criança, ele foi conhecendo os relatos da tradição que ensinaram e fizeram crescer o seu coração; (portanto decide que fará a viagem).

v. 335. Homero fala das riquezas de Odisseus — vasto celeiro, ouro e bronze cofres, tecidos, azeite, jarros de vinho, os rebanhos que os pretendentes devoravam.

Podemos afirmar, portanto, que a viagem de Telêmaco é um ritual de passagem da puberdade à idade adulta; que na assembléia, como na guerra, não se faziam os reis, nem se convocavam assembléias por motivos particulares e sim os de interesse público; não se obtém, na assembléia, o apoio do *dêmos* para promover materialmente um ritual. Esta última afirmativa está expressa no texto II b.15 [...] Egýptios primeiro a falar, era um herói *ἦρω* velho que sabia de mil coisas *γῆραι κυφός* — encurvado para frente — *μυρία ἤδη.* [...] Egýptios diz que jamais “tivemos uma assembléia ou conselho (*αγορή γένηται*) desde que embarcou o divino Odisseus. Nós fomos convocados por quem? para quê? (guerreiro) um jovem homem (*νέων ἀνδρῶν*) ou um dos (*προγενέστεροι* — *προγένειος*) de compridas barbas para trazer uma notícia segura, ou é alguma coisa do interesse do povo (*δύμιόν* — *δήμιος* — *δῆμος*) que se quer debater? [...] Telêmaco responde que “Eu vos convoquei. Do exército não tenho notícias e não é sobre o interesse do povo *δήμιον* que gostaria de tratar ou debater. É minha (*μοι κακόν ἔμπεισε οἴκῳ*) própria agonia e a dupla infelicidade que caiu sobre a minha casa. Não só perdi meu nobre pai *πατέρ εσθλον*, vosso rei (*basileús*) e mais a ruína de minha casa e de meus últimos víveres. Vejo aqui os mais nobres (*aristoi*) cujos filhos perseguem minha mãe malgrado suas recusas. Eu suplico a

Zeus do Olimpo, a *Thémis* que convoca e dissolve as assembléias e meus amigos [...] (λίσσομαι suplicar).”

Antínoos responde a Telêmaco, *ὄψαγόρη* — *ὄψαγορός* (que fala aos gritos) “que ele dirige infâmias aos pretendentes, quando é a mãe a responsável, por iludir enganar os aqueus”.

Por fim, a solicitação de Telêmaco à assembléia, de apoio contra os pretendentes, era irregular; pois também não era da competência da assembléia tomar decisões de ordem política, mas, sim, da *Boulé*.

A assembléia convocada por Telêmaco, da qual participavam o povo de Ítaca e os pretendentes, não iria decidir contra os *aristoi*, não tinha competência nem poder material para fazê-lo. Os conflitos em Ítaca se davam num nível de intraclasses e o *dêmos* naquela assembléia se pronunciava pelo não envolvimento em questões familiares, afastando-se de um confronto direto com os *aristoi*.

A solicitação de Telêmaco de uma nau e 20 homens para ir a Pilos e Esparta para saber o que acontecera ao pai, também não era pertinente a assembléia, pois para receber favores do *dêmos* era preciso ser rei e ele ainda não o era. Se os vinte homens para a viagem fossem jovens da mesma classe de idade, que precisavam da nau para cumprirem as provas do rito de passagem, também não era a assembléia o lugar de obter os meios para o ritual, mas, sim, na *phratría* a que pertencessem.

No correr do texto, verifica-se que Telêmaco realiza o ritual de passagem, com o apoio de Atená, fortalecendo a casa de Laertes, processo iniciado através de uma transgressão ritual, mas reparado através da presença de Atená como Mentor.

Atená é a deusa protetora da casa real de Odisseus. Homero refere-se à deusa como *Potnia* (II.6,305), reforçando este atributo de guardiã do palácio. Por esta razão, protege Odisseus e Telêmaco. Por outro lado, Mentor é filho de um antigo habitante de Ítaca, Alcimos, e amigo fiel de Ulisses. Mentor fora indicado por Odisseus para cuidar de seus interesses enquanto estivesse fora. Assim Mentor amigo fiel de Odisseus e Atená guardiã da casa real iniciam Telêmaco nos ritos de passagem, reparando seus erros iniciais e substituindo a ausência de seu pai.

Os erros cometidos por Telêmaco produziam uma insegurança geral: os limites estavam se diluindo, quando Zeus e Atená procuraram estabelecer a ordem, através de um presságio e da organização da viagem ritual de Telêmaco.

No II b 145 O Presságio: “duas águias enviadas por Zeus do alto da montanha voam, gritos na assembléia, elas voam contornando a praça, elas se enfileiram à direita das casas e da cidade alta (*πόλιν* — *οἰκίαν*) —

atacam os pretendentes. Homero fez com que Odisseus e Telêmaco, depois de terem cumprido os ritos e serem reintegrados à sociedade, transformassem o presságio em verdade reforçando a formalização e cumprimento dos ritos que asseguravam a organização dos espaços, a construção de lugares e das margens sociais.

Atená diz que Telêmaco tem a *métis* de Odisseus; pede que ele volte para casa e obtenha: vinho em ânforas, sacos de couro com farinha enquanto que ela obterá voluntários no *dêmos* e entre *hetairoi* de Odisseus.

Telêmaco fala com Euricleia, a nutriz, pede as 12 ânforas cheias de vinho muito doce e dos mais famosos, que ela guardava; 20 medidas de farinha; e pede segredo, dizendo que sairá à noite. Euricleia diz que do infecundo mar nada se tem a ganhar senão os perigos e sofrimentos da viagem, o naufrágio. Pelas palavras perigos/segredo, mais uma vez conotamos a viagem de Telêmaco como uma prova de coragem, de exclusão temporária de seu grupo, portanto parte de ritos de passagem da adolescência a idade adulta; de filho de rei a rei.

Telêmaco insiste no segredo, diz que um deus o está ajudando, que não diga nada à mãe antes de se passarem 11 a 12 dias. Atená, de olhos brilhantes (verde claro para o azul) *glaukôpis*, consegue do jovem (*paídimon*) filho de Phronios, Noémon, um barco. O sol se deita e era a hora em que a sombra enche todas as ruas; Atená reúne todos no barco; e aos pretendentes faz cair um grande sono e chama Telêmaco para partir. Telêmaco, com os amigos (*philoí*), vai para a popa junto com Atená; e ela envia o vento *Zéphyron* para que a viagem se iniciasse. Ao longo do negro barco, já no mar, fazem libações com vinho aos deuses e a Atená de olhos brilhantes.

Todas estas questões induzem-nos a inferir que Homero apresenta as situações possíveis sobre a sucessão do poder real reafirmando os valores tradicionais, mesmo que Odisseus fosse um novo homem. Através do debate entre os pretendentes e Telêmaco na assembléia, visualizamos três tendências. A primeira, a de que o poder real se nortearia pelo princípio de hereditariedade, transmitido por Zeus ao "*gênos patroion*". A segunda tendência seria a usurpação do poder pelos pretendentes, qualquer um deles apto a ser rei. A terceira tendência seria a implantação de um novo princípio, o da elegibilidade, caso fosse descartado o retorno de Odisseus. Quanto ao ritual de passagem de Telêmaco, a viagem marítima, Homero vez questão de destacar e relatar todas as etapas, confirmando uma prática social necessária de demarcação de margens ou limites sociais.

O episódio da assembléia não resolveu a questão da sucessão. O *dêmos* não se manifestou. Os pretendentes, Telêmaco e seus companhei-

ros, no caso os jovens tomaram a palavra, provocando acirrados debates. A *Agorá*, pela subversão da ordem das questões a ela apresentadas, fora dissolvida de forma abrupta pelos pretendentes.

Na realidade, eles já haviam iniciado a sessão da assembléia declarando que, desde que Odisseus havia partido não se tinha convocado a *Agorá*, nem o conselho. Isto significa que o reino de Ítaca ficara até então sem rei, Mentor era responsável pela administração e cuidados do *oikos* real, o que nos faz subentender que o poder político passara a ser exercido por autoridades locais, sobre as quais as relações de parentesco e de vizinhança exerciam grande destaque.

Durante a sessão da assembléia, Telêmaco, no centro, porta o cetro e conclama o *dêmos*, contra maus reis e pretendentes ímpios. Enquanto Telêmaco estava no centro da Assembléia, Odisseus achava-se no umbigo do mar e ao mesmo tempo um velho itacense perguntava na assembléia se a *Agorá* fora reunida por estar Ítaca diante de guerreiros inimigos ou por algum motivo de interesse comum.

Na verdade, o motivo havia sido formulado por Telêmaco como sendo problemas relativos a questões familiares. Com isto, Telêmaco tirava a competência da assembléia, obrigando-se a se socorrer em outra instância social e religiosa, a dos *kuroi* e a de Atená/ Mentor; porém, fora da assembléia.

Telêmaco passou a girar em torno de classes de idade (*kouroi/ phratría*) e de relações de vizinhança (*oikos real*). Com isso, retorna às esferas legais das práticas rituais de iniciação e de passagem. Esferas que possibilitam a formação e a coesão de laços de solidariedade social. Isto porque a participação nos ritos e nas festas locais, desde a infância à adolescência, produz, estreita, reproduz laços de amizade e de identidade social (*philoí e hetairoí*).

Atená, guardiã da casa real, protegia Telêmaco, como protegia Odisseus, indicando ainda o estabelecimento de um eixo vertical de relações de poder entre reis/família real/deuses.

Durante a viagem de Telêmaco de Ítaca a Pilos e a Esparta, e durante seu retorno, observam-se os rituais iniciáticos do filho de Odisseus, através dos quais obterá o domínio da navegação, como seu pai, auxiliado por Atená/Mentor. Telêmaco passa por diversas situações: marinheiro, hóspede, participante de sacrifícios, de banquetes e festas de casamento. Conhece outros reinos, aprende a forma cerimonial para o tratamento com nobres e velhos; recebe presentes, banha-se, ouve o aedo, ouve as histórias do passado através de Nestor e Menelau. Identifica-se declinando o nome do pai, do *gênos*, da terra dos ancestrais e da *pólis* a que pertencia.

Seu retorno é nitidamente medido, através das noites e dos dias, para que coincidissem com o retorno de Odisseus. Por isso Telêmaco, escapa das armadilhas dos pretendentes.

Odisseus retorna pelo favor divino de Atená, depois de ter passado por grandes aventuras com seus companheiros. Com sua chegada e a do filho, reverte-se a situação em Ítaca.

O herói narra minuciosamente aos *Basileis* dos Feácios a sua viagem. O contato do herói com povos culturalmente diferentes e sua última estada, no reino dos feácios, faz com que Odisseus, ao retornar a Ítaca, não seja mais o mesmo homem.

Cinco episódios da Odisséia levam-nos a crer que Odisseus, assim como seu filho, fazia da viagem marítima uma transição/provas para a mudança de *status*, de comportamento social e a reincorporação à sociedade. Muitos historiadores contemporâneos interpretam estes episódios como ritos de passagem. Isto porque eles admitem a transformação de Odisseus em um homem novo, um novo *áristos*, com novos interesses, e de Telêmaco em um homem adulto. Os episódios são os encontros com: 1- Circe; 2- o canto das sereias; 3- a descida ao Hades; 4- a estada com Calipso; e 5- a convivência no reino ideal dos feácios. Após estes encontros Odisseus não mais representa o nobre guerreiro que luta com carros e cavalos, que caça com seu cão Argos, e cuja *areté* está na coragem viril, no combate individual que lhe garantia a *timé*, o *géras* e o *témenos*.

Odisseus retorna como marinheiro vencedor, aquele que navegou por terras desconhecidas, conheceu coisas diferentes e conviveu com outras culturas. Odisseus navegou da periferia ao umbigo do oceano, chegando a Feácia nu, guardando somente seu nome, o do seu pai, o do seu *génos*, o da terra dos seus ancestrais e o de sua *pólis*. Um *áristos*, mas com novos interesses.

Embora continue sendo forte, corajoso, valente, a sua *areté* está em ser astuto, perspicaz e com um grande domínio da palavra, dizendo verdades e mentiras, persuadindo com a inteligência. Com a ajuda da palavra obtinha, com o apoio de Atená, grande sucesso.

Era, na realidade, através da palavra e da astúcia que ele e seu filho fundamentavam o recomeço e a reintegração social. Quando Odisseus se negou, primeiramente, a competir nos jogos dos feácios, Homero já nos dava um indício de que Odisseus não pertencia mais à velha categoria dos *aristoi*. Se ele aceitou por fim participar dos jogos, escolhendo um só tipo de competição, o lançamento do disco, desprezando a corrida de carros, isto significou que Odisseus dava um novo valor aos esportes que faziam parte dos jogos. Contudo, participou dos jogos para que fosse reconheci-

do como nobre, mas diferente dos pobres. Para Odisseus ainda não seria possível, por mais que fosse um homem novo, deixar-se passar por um *kakós*. Ele competiu e venceu. Isto significa que o homem novo, no VIII século a.C., formador do *sinoecismo poliade*, sai da cisão do grupo social dos *aristoi*.

Odisseus é um homem do mar, isto é o que nos permite entender o episódio dos feácios. Ele chega à terra dos feácios nu e se veste após conhecer o povo, considerado como formado de exímios navegantes, que possuíam barcos velozes como asas ou como o pensamento. Para reforçar este caráter de navegante, antes de retornar a Ítaca ele se hospeda entre os feácios, conhece uma *pólis* ideal e, ao chegar ao seu palácio, o seu velho cão de caça morre, pois a grande caça, a caça real de animais de grande porte, não mais pertencia a seu universo e não mais seria prova ritual dos jovens na sociedade.

Odisseus era, depois de vinte anos, um nobre, mas cujos interesses eram diferentes daqueles que lutaram em Tróia.

A realeza feácia é, na nossa interpretação um modelo ideal da transição ou pelo menos de indicação de passagem da realeza ao estado *poliade*. Alcínoo reinava através de um colegiado de 12 homens. Ele era o décimo terceiro dos *Basileis*. O colégio dos 13 governava ao lado da *Boulé* e da assembléia do povo (*dêmos* ou *laoi*). A riqueza do reino advinha da própria natureza, da fertilidade da terra e do domínio da navegação.

Ao chegar à terra dos feácios e ao ser levado ao palácio de Alcínoo, Odisseus observou os muros, o porto e a *Agorá*. No palácio, ao chegar como suplicante e hóspede conheceu as riquezas de um dos reis. Odisseus participou dos banquetes, dos ritos, dos sacrifícios, dos jogos e das sessões da *Agorá*. Observou os trabalhos domésticos do palácio e o comportamento político dos nobres. Reforçando a nossa interpretação de homem novo, podemos observar que Odisseus retorna a Ítaca, em naus velozes como o pensamento, mas dormindo. Odisseus não viu como retornara à sua terra, mas guardara na memória a experiência vivida num reino onde predominavam a justiça, a harmonia e a fertilidade, onde o exercício do poder político era partilhado entre os *aristoi* e o *dêmos*.

Ao chegar a Ítaca disfarçado de velho mendigo estrangeiro, preparava-se para ser um novo rei. Ao mesmo tempo chegava Telêmaco depois de sua viagem, adulto, conhecendo e dominando os perigos do mar.

É interessante observar a trajetória do reconhecimento de Odisseus. Ela envolve todas as categorias sociais, todos os membros da família, todo o território e mesmo o *kósmos*, numa ordem que diríamos centrípeta, isto é da periferia ao centro de Ítaca.

Vejamos como isso se processa. Primeiro encontra-se, no litoral sul, com Eumeu, o porqueiro, cercado de 12 porcas prenhes. Eumeu era responsável por 360 porcos, com 4 cães pastores e sob sua direção tinha 3 homens, cujo rebanho estava no pasto. Podemos observar que, neste encontro primordial, envolve e aparece uma matemática, em que os números representam os elementos ligados à fertilidade, a terra, à riqueza, aos meses, aos dias do ano, às estações e à tripartição do poder.

Por outro lado, Eumeu tinha condição, sabia receber hóspedes e as regras de comensalidade. Eumeu conhecia o que ocorria no reino. Quando recebeu Odisseus como hóspede, preparou uma refeição, servindo vinho e oferecendo ao hóspede o lombo do porco, parte do animal destinada aos hóspedes de prestígio.

Durante a refeição, Eumeu contou sobre a destruição dos bens do palácio, *oikos/mégaron*. Nesta oportunidade, descreveu as riquezas de Odisseus na ilha e fora da ilha. Na sua descrição era predominante a riqueza em gado. O porqueiro fala de bois, ovelhas, porcas e cabras. Ítaca não possuía cavalos, mas tinha barcos.

No palácio, *oikos/mégaron*, Odisseus tinha entesourado objetos de ouro, de prata, de bronze e armas. Mas Odisseus irá combater os pretendentes com seu velho arco, por ele mesmo confeccionado. Combate a velha aristocracia com velhas armas, para impor a nova ordem.

Qual a solução encontrada por Homero, para esta nova ordem? A realeza heróica tripartida rei, *Boulé* e assembleia, ou a concórdia entre os nobres, mas seus iguais, aptos, qualquer um deles, a ser rei, porém voltados para interesses antigos? Odisseus e Telêmaco, novos homens, exterminam os velhos *aristoi*, os dos velhos interesses.

Odisseus é designado na *Odisséia* mediante títulos reais iguais aos demais heróis que retornaram a seus reinos. Encontramos, para Odisseus, *Basileús, Ánax e Poiména Laós*.

Sua autoridade real estava fundamentada na sua família por ser um *génos* depositário e portador hereditário do cetro, da *timé*, do *témenos*, do *géras* e do direito de exercer a palavra, os sacrifícios e a justiça em nome de Zeus.

Se de um lado há condições materiais e legais na família de Odisseus para exercer a realeza, como: linhagem conhecida, riquezas materiais, direitos reconhecidos e o elo religioso que provinha de Zeus e de Atená, por outro lado, se ele retornava como marinheiro e conhecera a realeza dos feácios, ele possuía, agora um aspecto novo, um novo saber, uma nova técnica e uma nova forma de adquirir riquezas sem ser pela guerra a cavalo e com carros, assim como seu filho. Logo, os pretendentes representa-

vam uma ordem econômica e política antiga. Isto fica bem claro nos diálogos provocados por Odisseus com os pretendentes no banquete final.

Odisseus impôs, pelo poder e pelo saber fazer, os valores dos interesses da aristocracia marítima/urbana. Como se processou esta passagem? Primeiro, como velho mendigo estrangeiro, ele recebe o apoio de Eumeu, o porqueiro, que o reconhece como Odisseus. Depois se faz reconhecer pelo filho, a seguir pela criada do palácio que fora sua ama, pela mulher/esposa, pelos pretendentes, pelos demais serviçais do palácio, pelo pai e pelo *dêmos*. Há, no processo de identificação e legitimação de Odisseus, um percurso envolvendo todos os segmentos da sociedade, criados, família nuclear, nobreza, *dêmos*, os deuses e o próprio território — do sul/centro ao norte/centro.

Ele parte do campo para a *asty*, daí vai ao campo para ver o pai e retorna à cidade para estabelecer a concórdia entre as famílias dos pretendentes.

Para ser reconhecido rei foi preciso demonstrar a todos que era rei e obter a solidariedade da sociedade de Ítaca. Além do mais, Odisseus possuía sinais próprios e exteriores que o distinguiam como rei, conhecia os códigos que o identificariam. Por exemplo, com Telêmaco, é através da autoridade da palavra de pai. No palácio, para a ama, a esposa e os serviçais, os sinais de seu corpo e de seu saber vão fluindo. Primeiro a cicatriz na perna, que o marcara quando da caça ao javali, que fizera parte de suas provas de passagem de adolescente a adulto. Com a esposa, o arco e a cama nupcial que ele próprio construíra (o *thálamos* é o lugar mais secreto, mais íntimo) (Od. XXIII 184\190), o manto de púrpura de lã, preso por um colchete de duplo encaixe tendo na parte da frente um cão sustentado nas patas uma corça listrada, tecido por Penélope e que dela recebera antes de viajar para a guerra de Tróia. É interessante observar que as realzas heróicas/ guerreiras/ sagradas estabelecem uma relação solidária entre o espaço da caça e da guerra. Ambos remetem às representações que conotam o selvagem, o impuro e o desprotegido. O herói circula nestes espaços através do cumprimento de ritos.

Reconhecido por seus sinais, Odisseus se ligava a sociedade e se fazia de novo esposo, pai e senhor de seu *oikos* (Od. XIX 225/229). Para com os pretendentes, os *aristoi*, Odisseus, através das palavras, do uso do arco, da coragem e bravura no combate leva ao extermínio daqueles e, de dentro de sua casa/ palácio, *oikos/mégaron*, se impõe como rei. Como rei, seu *oikos* se transformava em palácio.

Para com seu pai, Laertes, que iria garantir a sua genealogia real, Odisseus vai até o campo onde Laertes cuidava de seu pomar, com pereiri-

ras, videiras, figueiras, oliveiras e legumes (Od. XXIV 220). Odisseus mostrou a cicatriz (Od. XXIV,329), recordou o seu tempo de criança, quando o pai, no mesmo pomar, lhe prometera 13 pereiras, 10 macieiras e 40 figueiras (Od. XXIV,340), mais uma vez Homero recorre a números para conceder a Odisseus a autoridade de rei. Reconhecido pelo pai, Odisseus se reintegra no seu *génos* e na sua *phratría*.

Do campo, no pomar de Laertes, o avô, o filho e o neto saíram juntos para enfrentarem as famílias dos pretendentes que haviam sido mortos por Odisseus, cujo sangue clamava justiça (*némesis* e *erínias*).

Dois alternativas são apresentadas no texto, a luta ou a concórdia com os nobres. A luta representava a manutenção da necessidade de vingança pelo sangue corrido dos membros de uma família. Diante do homicídio, a família deveria punir a morte com a morte, justiça tradicional, que estabelecia um elo sem fim nos conflitos que surgissem na sociedade. Neste caso presente, seria a destruição da própria realeza e da ordem que ela havia promovido em tempos remotos. A concórdia, intermediada por Atená, fez com que a realeza permanecesse, pressupondo-se uma negociação entre o novo Odisseus e uma facção, em parte, renovadora da aristocracia e o *dêmos*.

A realeza em Homero é a forma de governo em destaque nos dois poemas. Os heróis reconhecem as imperfeições do sistema, através das práticas exacerbadas dos reis. Contudo é através da realeza que os heróis têm existência, mantêm uma hierarquia social, se distinguem do homem comum do *dêmos* e continuam exercendo o poder político.

A *Odisseia* nos sugere uma proposta de equilíbrio de poderes entre o rei, o conselho e a assembléia. Ainda mais, Homero nos indica que o passado da *pólis* que se formava estava na história da antiga realeza.

A realeza heróica/ guerreira/ sagrada se rege, de acordo com nossa interpretação, pelos princípios : de delegação da autoridade divina a uma família especial; de valores tradicionais que legitimavam a família real; da hereditariedade; de hierarquia social fundamentada na honra, na coragem guerreira, nos privilégios, na riqueza, e na reciprocidade.

A realeza heróica suportava a *hýbris* do rei, a *hýbris* da aristocracia territorial, as práticas marítimas e o crescimento do urbanismo. Isto porque as transgressões não atingiam os princípios que regulavam o sistema, nem os elementos que formavam as suas relações estruturais, tais como: ser homem adulto (*anér*), ter coragem (*andreia*), ter o domínio da língua (*glôssa*), ser piedoso (respeitar os deuses- culto e ritos), ter as virtudes viris e "cívicas - atividade política", a honra (ter publicamente reconhecido o seu lugar social) e bens patrimoniais (*areté timé, géras e témenos*).

Devemos concluir que o modelo de realeza heróica homérica tornou-se, na *pólis*, temática para diversos tipos de construção discursiva; o tempo homérico foi aceito como o passado dos helenos e as práticas rituais, narradas pelo poeta, foram consideradas como práticas sociais usuais da cultura helênica.

Notas

¹ Augé, Marc. *Não – Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994 (Seuil/1992). P.50 – “a organização do espaço e a constituição de lugares são no interior do mesmo grupo, uma das motivações e modalidades de práticas coletivas e individuais”. P.51 “lugar é uma construção material e simbólica do espaço por uma sociedade. Lugares dão sentido/memória, possibilitam pensar, observar e dar inteligibilidade as coisas. Possuem três características: identitários, relacionais e históricos (marcos, lugar de memória, estabilidade mínima). P. 77” o termo espaço, em si mesmo, é mais abstrato do que o de lugar. Ele se aplica indiferentemente a uma extensão, a uma distância entre duas coisas ou dois pontos ou a uma grandeza temporal (espaço de uma semana). “Marc Augé vê espaço como uma prática dos lugares. TILLEY, C. *A Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments* Berg: Providence, 1994 – Começa a abordar o espaço como um *medium* para a ação, algo que se envolve na ação e não pode ser separado dela. Deste modo, o espaço não existe, só pode existir a partir das relações com os acontecimentos e atividades nos quais ele está implicado. O espaço é socialmente produzido, e em diferentes sociedades, grupos e indivíduos levam suas vidas em diferentes espaços. O espaço em si não pode mais ter algum significado. Não há o espaço, mas apenas espaços. Certeau, Michel. *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980. P.173 “lugar é qualquer que seja a ordem segundo a qual elementos são distribuídos em relações de coexistência ou uma configuração instantânea de posições. [...] espaço é produzido pela prática do lugar que se constitui em um sistema de signos; um relato. “P. 202-” existe espaço sempre que se toma em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável temporal. Espaço é um lugar praticado. Uma experiência de relação com o mundo. GALINIÉ, Henri & ROVO, Manuel. *A Arqueologia à conquista da cidade*. In. *PASSADOS RECOMPOSTOS*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998. Pp261-268. “Cidade é aos olhos do arqueólogo, um conjunto fechado de limites definidos, uma verdadeira categoria do espaço, à qual estão associados: espaços públicos, sistemas defensivos, monumentos civis e religiosos, estabelecimentos do comércio e do artesanato, moradias (casas urbanas), lugares funerários, é produto da longa duração. P.264 A arqueologia urbana permite fazer a geografia histórica e a história do espaço edificado. A singularidade do espaço edificado, por sua repartição ou o seu modo de construção, torna sensível, para quem nele circula, uma verdadeira hierarquia entre diferentes espaços urbanizados. P. 264 A cidade é lugar do poder, da troca, da cultura, o lugar onde se exercem os

confrontos, as tensões, os conflitos. P. 265- A arqueologia urbana tem como objetivo estabelecer a ligação entre sociedade e espaço. P.267 a cidade cercada de muralhas, sede da administração e da elite, de aglomerações artesanais e comerciais que concentra as atividades e a população...Cidade lugar privilegiado da troca, da reflexão, do compromisso. A cidade antiga estudada na sua dimensão espacial revela a sua organização e a totalidade do tecido urbano da sociedade.

² Os ritos de passagem apresentam três fases: 1º — Separação da antiga ordem; 2º — período de margem — correspondendo a uma morte simbólica, onde o iniciado cumpre uma série de provas e 3º — a reintegração — no novo estado adquirido pelo cumprimento das provas que foram estabelecidas e cumpridas nas duas primeiras fases.

Documentação

Homère: Iliade. Paris: Belles Lettres, 1981.

_____: Odyssee. Paris Belles Lettres, 1947.

Bibliografia

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BERMEJO, J. *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Madrid, Akal, 1980.

BUFFIÈRE, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Belles Lettres, 1956.

CANTARELLA, Eva. NEANISKOI: "Classi di età e passaggi di status nel diritto Ateniese". In: *Les rites de passage dans l'Antiquité*. Rome: École Française de Rome, 1990, pp.37-51.

CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980.

COULET, Corinne. *Communiquer en Grèce Ancienne. Écrits, Discours, Information, Voyages*. Paris, Belles Lettres, 1996.

DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEBECQUE, E. *Construction de l'Odyssee*. Paris, Belles Lettres, 1980.

- DETIENNE, Marcel. *Apollon le couteau à la main*. Paris: Gallimard, 1998.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*. Paris: Flammarion, 1995.
- GONZALES, F.J.G. *Atraves de Homero. La cultura oral de la Grecia antigua*. Santiago de Compostela, 1991.
- LUCE, J.V. *Homero y la edad heroica*. Madrid: Destinos, 1984.
- MUSTI, Domenico. "La teoria delle Età e i passaggi di status in solene". In: *Les rites de passage dans l'Antiquité*. Roma: École Française de Rome, 1990, pp.1-35.
- MURIEL C.E. *Grecia sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Univ. de Granda, 1990.
- REBELO, Antonio Manuel Ribeiro. "A Ifigênia entre os Tauros de Eurípedes e a Prática religioso-cultural Ateniense". *MÁTHESIS*, nº 5, Viseu, 1996. pp.53-104.
- RODRIGUES, José Carlos. *Ensaio em Antropologia do Poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1992.
- THEML, Neyde. "As Realezas em Homero: Géras e Timé". *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1995, pp.157-170.
- _____. *A Realeza dos Macedônios (VIIIº-VIIº séculos a.C.): Uma História do outro*. Tese de Doutorado (orientador Dr. Ciro Flamarion Cardoso). Niterói: UFF, 1993.
- _____. *O público e o privado na Grécia do VIII ao IV séc.a.C.: O modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- TILLEY, C. *A Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg: Providence, 1994.
- VLACHOS, G.C. *Les sociétés politiques Homérique*. Paris, PUF, 1974.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. "Os jovens: o cru, a criança grega e o cozido". In: *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.