

**FÉLIX JÁCOME NETO**

Entre representação e realidade histórica: considerações sobre a  
configuração social da sociedade homérica



FLUC FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2011

# FÉLIX JÁCOME NETO

Entre representação e realidade histórica: considerações sobre a  
configuração social da sociedade homérica

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos,  
especialidade de Mundo Antigo, apresentada à Faculdade de  
Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da  
Professora Doutora Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho e  
do Professor Doutor Delfim Ferreira Leão.



FLUC FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2011

## RESUMO

A tese hegemônica acerca das características principais da sociedade homérica sustenta que esta era uma sociedade tribal e socialmente igualitária. De uma parte, esta dissertação faz uma revisão crítica desta tese, de outra parte, apresenta evidências filológicas, literárias e históricas da presença de classes sociais nos Poemas Homéricos e na realidade histórica grega do século oitavo a.C. Do ponto de vista filológico, faz-se uma análise dos vocábulos que possuem conotação sociopolítica como *agathos*, *esthlos*, *kakos*, *cheiron*, e principalmente *aphneios*, o termo mais preciso usado por Homero para destacar a classe dominante e que é pouco comentado pelos defensores da sociedade homérica enquanto tribal. Do ponto de vista literário, recorre-se ao modelo teórico-metodológico do “Inconsciente Político” de Fredric Jameson junto com conceitos da Narratologia para discutir a querela do Canto II da *Ilíada* entre Tersites, Agamémnon e Odisseu, dando ênfase ao modo pelo qual o narrador principal esvazia o caráter político da intervenção de Tersites como uma forma de resolver de maneira imaginária os conflitos sociais de outro modo insolúveis. Usando a base psicanalítica que o programa analítico de Jameson propõe, sustenta-se que o “Real” que está sendo suprimido pela resolução mágica dos conflitos na narrativa é justamente o antagonismo social advindo do agravamento da desigualdade social e da reemergência das classes sociais no decorrer do século oitavo de Homero. Assim, o surgimento de Tersites na narrativa é visto como um sintoma deste “Real”, quando os homens livres não-nobres rompem as estratégias ideológicas de contenção do elemento dissidente fabricadas pela visão de mundo aristocrata que controla o universo ficcional da epopeia. No que concerne ao aspecto histórico, é dado destaque ao impacto causado na sociedade grega por conta das mudanças estruturais advindas com o “Renascimento grego” do século oitavo, a fim de mostrar que uma das consequências deste processo histórico foi o agravamento da estratificação social entre “ricos” e “pobres”, que pode ser percebido nos Poemas Homéricos concebidos como fontes históricas deste período já classista da História da Grécia.

## RÉSUMÉ

La thèse hégémonique sur les caractéristiques principales de la société homérique soutient qu'il s'agissait d'une société tribale et socialement égalitaire. D'une part, cette dissertation fait une analyse critique de cette thèse, d'autre part, elle présente des preuves philologiques, historiques et littéraires de la présence des classes sociales dans les Poèmes Homériques et dans la réalité historique grecque du huitième siècle a.C. Du point de vue philologique, nous faisons une analyse des mots qui ont des connotations socio-politiques, comme *agathos*, *esthlos*, *kakos*, *cheiron*, et surtout *aphneios*, le terme plus précis utilisé par Homère pour mettre en évidence la classe sociale dominante et qui est peu discuté par les défenseurs de la société homérique tribale. Du point de vue littéraire, nous recourons au modèle théorique et méthodologique de «l'Inconscient Politique» de Fredric Jameson, ainsi que des concepts de la Narratologie pour discuter la querelle du deuxième Chant de l'*Illiade* entre Thersite, Ulysse et Agamemnon, en mettant l'accent sur la manière dont le narrateur principal vide la nature politique de l'intervention de Thersite comme un moyen de résoudre de forme imaginaire les conflits sociaux autrement insolubles. En utilisant la base psychanalytique que l'analyse du programme de Jameson propose, nous soutenons que le «Réel» qui est supprimé par la résolution magique des conflits dans le récit est précisément l'antagonisme social provenant de l'aggravation des inégalités sociales et de la réémergence des classes sociales au long du huitième siècle. Ainsi, l'émergence de Thersite dans le récit est vue comme un symptôme du «Réel», quand les hommes libres non nobles rompent les stratégies idéologiques de confinement de l'élément dissident fabriquées par la vision du monde aristocrate qui contrôle l'univers fictionnel de l'épopée. En ce qui concerne l'aspect historique, l'accent est mis sur l'impact des changements structurels dans la société grecque découlant de la «Renaissance grecque» du huitième siècle, pour montrer que l'une des conséquences de ce processus historique a été l'aggravation de la stratification sociale entre les «riches» et les «pauvres», visible dans les Poèmes Homériques conçus comme sources historiques de cette période déjà classiste de l'Histoire de la Grèce.

## AGRADECIMENTOS

Como insinua o poeta grego Konstandinos Kavafis (1863-1933), através do seu poema *Ítaca*, a grande dádiva divina recebida por Odisseu não foi o efetivo regresso à Ítaca, mas antes a longa viagem de volta para casa, repleta de surpresas e ensinamentos ao viajante.

Agora que cheguei à Ítaca, devido à conclusão deste trabalho, sinto-me na obrigação de expressar profundos agradecimentos a algumas pessoas sem as quais eu teria sucumbido diante das adversidades que encontrei na viagem da construção deste texto. Em primeiro lugar, à minha mãe, Violeta M. Gondim Jácome, por ter oferecido todas as condições materiais para que este trabalho fosse desenvolvido. Em segundo lugar, à companheira Aparecida Alves de Siqueira, cujo afeto e paciência foram fundamentais para que eu pudesse fazer todos os artigos que concluíam o primeiro ano do mestrado, talvez o momento mais crítico desta viagem.

Eu gostaria de agradecer fortemente o apoio e a dedicação dos orientadores desta dissertação: a Professora Doutora Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho e o Professor Doutor Delfim Ferreira Leão. Por fim, uma nota de agradecimento também ao apoio institucional do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, que ofereceu-me os recursos bibliográficos e humanos indispensáveis para a realização deste trabalho.

*À memória do meu pai, Marcílio Jácome de Almeida*

## ÍNDICE

Introdução	08
1 - A Tese da sociedade homérica como tribal	14
1.1. Aspectos filológicos e literários	18
1.2. Aspectos históricos	24
2 - A configuração social da sociedade homérica: aspectos filológicos	31
2.1. Ocorrências de oposição de classe no uso dos termos homéricos para “bom” e “mau”	31
2.2. Léxicos da “riqueza” e da “pobreza” nos Poemas como índices do agravamento da estratificação social no século VIII a.C	44
3- A configuração social da sociedade homérica: aspectos literários	52
4- A configuração social da sociedade homérica: aspectos históricos	77
Conclusão	99
Bibliografia	103

## Introdução

“G.E.M. de Ste. Croix's monumental *Class Struggle in the Ancient Greek World*, the most complete and rigorous Marxist assessment of ancient society ever attempted (at least in English), includes an analysis of the role of class in the Athenian democracy” (Ober 1989, 12). Esta citação, advinda de um classicista não marxista, revela bem a importância do livro de Ste Croix (1981) para o estudo da configuração das classes e dos conflitos no seio da historiografia sobre a Grécia. No entanto, a minha leitura deste livro foi marcada pela constatação de uma lacuna que me deixou deveras reflexivo: a quase completa negligência de Homero como fonte para a luta de classes mesmo dentro de um livro de mais de setecentas páginas dedicadas aos conflitos de classe na Grécia.

Embora Ste Croix não seja explícito em nenhum momento sobre o que ele realmente pensava sobre a configuração social representada nos Poemas Homéricos, acredito que ele julgava que os Poemas eram poucos úteis para o investigador da história social porque refletiam apenas uma visão de mundo exclusiva da aristocracia e, assim, não deixavam espaço para qualquer voz conflitante advinda de outras classes sociais<sup>1</sup>. A par desta observação da relação entre literatura, ideologia ou visão de mundo e história, outro elemento que penso ter corroborado para a ausência de Homero do livro de Ste Croix vincula-se a tradicional explicação das mudanças sociais na passagem da *Dark Age* para a *Grécia Arcaica*, onde o povo “comum” aparece ausente, sendo um mero espectador das transformações sociais decorridas durante o regime de pequenos chefes da *Dark Age*, bem como na sociedade retratada nos Poemas. Assim, o homem livre não-nobre apenas obedeceria seus chefes aristocráticos, não possuindo qualquer poder político, até que já no período arcaico, em tempos da reforma hoplítica, o *demos* começaria a ter força para participar da vida política, ensaiando as primeiras manifestações de conflitos de classe<sup>2</sup>. Dessa maneira,

---

<sup>1</sup> O comentário de Ste Croix (1981, 413) sobre a querela entre Tersites, Agamémnon e Odisseu na *Ilíada* parece confirmar o que eu estou a afirmar.

<sup>2</sup> Devo meu entendimento da interpretação tradicional da história social grega deste período ao artigo de Koiv (2002), que, como eu, questiona o postulado de que os conflitos sociais que



segundo esta interpretação, que Ste Croix parece aceitar, os conflitos de classe surgem como pós-homéricos.

Nesta dissertação, eu tenho em mente o próprio conceito de classe contido no livro de Ste Croix (1981)<sup>3</sup>, mas graças a uma visão acentuadamente distinta da relação entre literatura, ideologia e história, bem como da história social da passagem da *Dark Age* para o Período *Arcaico*, eu almejo pôr destaque ao modo pelo qual as classes sociais são representadas e a estratificação social evidenciada nos Poemas Homéricos.

Para tanto, a organização das minhas ideias foi feita através de um diálogo crítico constante com o que penso ser a explicação ainda hegemônica da história social representada nos Poemas Homéricos, baseada em uma tentativa de adaptar o mundo homérico ao quadro das pequenas comunidades tribais e igualitárias da *Dark Age* advindas dos estudos da década de 70 que definiram nossa visão predominante sobre este período: Snodgrass (1971), Desborough (1972) e Coldstream (2003 [1977]). Desse modo, do mesmo modo como as comunidades descritas por estes autores, a sociedade homérica<sup>4</sup> seria também baseada em comunidades quase autônomas e socialmente igualitárias, próximas aos sistemas antropológicos do tipo tribais.

Desse modo, o primeiro capítulo desta dissertação destina-se a fazer uma breve síntese dos argumentos dos autores que defendem a sociedade homérica enquanto tribal e, logo, não estratificada em classes sociais. Com o intuito de ser

---

culminaram com a democratização da sociedade grega sejam completamente posteriores a Homero.

<sup>3</sup> “Class (essentially a relationship) is the collective social expression of the fact of exploitation, the way in which exploitation is embodied in a social structure [...] A class (a particular class) is a group of persons in a community identified by their position in the whole system of social production, defined above all according to their relationship (primarily in terms of degree of ownership or control) to the conditions of production (that is to say, the means and labour of production) and to other classes” (Ste Croix 1981, 43-4).

<sup>4</sup> “By ‘Homeric society’ I mean not the actual, historical society from which the poems emerged but rather the society implicit in the poems, which is an ideological depiction of an actual society of, roughly speaking, the eighth and seventh centuries bc” (Seaford 2004, 23). Assim, a sociedade homérica tanto representa como refrata a sociedade histórica a partir da qual os Poemas emergiram, o que para mim significa, grosso modo, o *Geométrico Tardio*. Embora a validade histórica da épica homérica apareça de início na representação ideologizada de temas históricos específicos da época (cf. Thalmann 1998, 01, 14, 243, 271), é preciso não limitar a análise histórica dos Poemas a uma mera história das ideias do período, sendo categórico insistir na difícil missão de relacionar os Poemas com as outras fontes históricas da época, advindas seja dos dados arqueológicos, seja dos Poemas de Hesíodo. Nesse sentido, como adverte Seaford (1994, 6): “although Homeric epic does not give us a photograph of an actual society, neither is it merely an ideological construction”.

mais didático na exposição das ideias, eu fragmentei as teses destes autores em três aspectos: filológico, literário e histórico.

Os outros três capítulos da dissertação consistem em uma crítica dos argumentos dos investigadores debatidos no primeiro capítulo, ao mesmo tempo em que sugerem leituras alternativas e que julguei mais adequadas às evidências textuais e extra textuais disponíveis. Assim sendo, o segundo capítulo versa sobre o aspecto filológico, em que eu busco mostrar evidências de uso de alguns termos homéricos que servem para designar grupos sociais heterogêneos<sup>5</sup>. Por um lado, eu dei especial destaque ao léxico de pessoas “boas”, “excelentes” e “más”, “inferiores” (*agathos, estlhos, kakos, cheiron*), por ser este conjunto de vocábulos o central na argumentação filológica da sociedade homérica enquanto tribal. Por outro lado, eu enfatizei, através de breves observações acerca do léxico da “riqueza” e da “pobreza” nos poemas, o vocábulo *aphneios* (“rico”) como o termo mais preciso que o poeta utiliza para destacar a classe dominante dos poemas<sup>6</sup>, sendo esta palavra praticamente negligenciada pela tese da sociedade homérica como tribal.

O terceiro capítulo consiste em um exemplo, que chamei literário, de como os personagens da narrativa possuem consciência de formas de desigualdade social, e como o uso de conceitos da Narratologia contribuem para adentrar em detalhes do texto que implicitamente mostram evidências de insatisfações políticas do *demos* e formas de conflitos sociais. Para adequar-se ao formato desta dissertação, resolvi escolher, dentre algumas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* que denotam dimensões de classe, uma em especial: o conflito entre Tersites, um soldado “comum”, e os herois-aristocratas Agamémnon e Odisseu, presente no segundo Canto da *Ilíada*. A razão para esta escolha justifica-se uma vez que esta é a única evidência homérica de um personagem não-nobre que discursa em contexto de assembleia, rompendo o que chamo, a partir de Pierre Macherey, o

---

<sup>5</sup> As edições gregas da *Ilíada* e da *Odisseia* utilizadas nesta dissertação foram estabelecidas por Helmut van Thiel em *Homeri Ilias* (1996) e *Homeri Odyssea* (1991), respectivamente. Já as traduções para o português da *Ilíada* e da *Odisseia* presentes nesta dissertação são de autoria de Frederico Lourenço em *Homero Ilíada* (2005) e *Homero Odisseia* (2003), respectivamente, salvo exceções que foram devidamente indicadas.

<sup>6</sup> Claro que os vocábulos *basileus* e *anax* também designam com propriedade a classe dominante dos Poemas. Contudo, enquanto estes termos possuem uma bibliografia já imensa, a conotação sociopolítica do vocábulo *aphneios* é raramente debatida, por isso a minha escolha de discutir com algum pormenor *aphneios* e não *basileus* ou *anax*.

“silêncio estruturado” da narrativa, que é justamente a reiterada omissão da superfície da narrativa da figura do homem livre não-nobre, que, em contrapartida, deveria ter tido um papel de destaque na vida econômica e política do século oitavo grego. Assim, para dar conta das oblíquas evidências dos homens livres não-nobres e de sua repercussão do ponto de vista sociopolítico, eu utilizei o arcabouço teórico-metodológico advindo do livro *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, de Fredric Jameson, publicado originalmente em 1981. A vantagem deste referencial teórico reside no postulado de que a obra literária, sendo hegemônica por uma visão de mundo dominante, esconde ou reprime as outras vozes que lhe são opostas ou dissidentes. Desse modo, Jameson propõe uma hermenêutica própria para tentar recuperar o diálogo de classes originários do texto, o que é de veras útil na tentativa de pôr em destaque as vozes dissidentes da ordem aristocrática, como penso ser o caso do discurso de Tersites.

Já o quarto capítulo consiste em uma crítica ao modelo antropológico dos “grandes homens” (*big-men*) tribais com o qual alguns investigadores têm qualificado a sociedade homérica. A partir das evidências arqueológicas do “Renascimento grego” do século oitavo<sup>7</sup>, eu sustento que este século foi decisivo na passagem do mundo grego para formas sociais classistas, baseadas em desigual acesso por parte dos grupos sociais aos meios de subsistência. Assim, os Poemas Homéricos inserem-se no complexo processo de mudanças sociais do *Geométrico Médio* e *Geométrico Tardio*, marcado pelo agravamento da estratificação social, com o conseqüente distanciamento entre “ricos” e “pobres”, para além do aumento da exploração de setores ainda mais precarizados e que são testemunhados na epopeia, como os escravos, os mendigos e os trabalhadores sem terras. Nesse sentido, a referida passagem em que Tersites adentra na narrativa pode ser vista como um reflexo do descontentamento de parte do *demos* deslocada do aumento de recursos angariado por parte de uma elite, configurando-se, assim, em um discurso dissidente que abre margem para a acirrada luta de classes do Período *Arcaico* grego.

Por fim, uma breve nota sobre meu posicionamento quanto à datação do texto dos Poemas Homéricos e a da sociedade descrita neles, que são dois temas

---

<sup>7</sup> Todas as datas de períodos históricos referidas nesta dissertação são anteriores a Cristo.

distintos dentro da Questão Homérica. No que se refere à primeira questão, aceito a conclusão de Janko (1982, 228-31) que postula a data de 755-725 para a *Ilíada*<sup>8</sup>, e 743-713 para a *Odisseia*<sup>9</sup>. A segunda questão concerne sobre a validade histórica da sociedade idealizada nos Poemas e acerca de qual período da história grega a sociedade homérica representaria. As três teses mais correntes acerca deste tema são: a sociedade homérica como retratando as condições de vida da *Dark Age* (anterior ao tempo do poeta), seja dos séculos X e IX (Finley 1996 [1954]), seja do século IX (Donlan *et al.* 1999b, 51-4; Raaflaub (1997, 628; 2005, 26); ou como refletindo antes as condições históricas do tempo do próprio poeta, seja do século VIII (Morris 1986; Rose 1997, Thalmann 1998), seja do século VII (Crieelard 1995, Van Wees 2002); ou ainda a sociedade homérica seria uma abstração histórica, ou seja, uma composição inorgânica de várias épocas históricas, não sendo possível relacioná-la com nenhum período específico da história da Grécia (Kirk 1962, 179; 1999; Snodgrass 1971, 388-394; 1974; Sherratt 1992).

A conclusão dos especialistas sobre a historicidade dos poemas é derivada, em geral, de uma metodologia que busca explicitar três aspectos que se entrecruzam: o modelo de produção dos poemas, as características básicas da sociedade homérica e a referência aos testemunhos históricos conhecidos além dos Poemas. Assim, há grande divergência sobre a natureza de cada um destes aspectos tomados isoladamente, assim como sobre a relação entre eles, advindas de pressupostos teóricos díspares e do limitado conjunto de fontes para além dos próprios poemas.

---

<sup>8</sup> Em um texto mais recente, Janko (1998, 01) recua ainda mais a data da *Ilíada*, dessa vez para o intervalo entre 775-750. No entanto, esta mudança não é relevante para as hipóteses defendidas nesta dissertação.

<sup>9</sup> Van Wees (2002) e Crieelard (1995) têm defendido o século VII antes que o VIII para a datação do texto. Como o século VII grego é considerado por quase todos os investigadores como já marcado por desigualdades de classes, este avanço na datação do texto não compromete substancialmente as hipóteses levantadas no decorrer da dissertação. Já a tese de Jensen (1980, 163-64) da datação dos Poemas Homéricos no século VI teria impacto sobre meus argumentos principais, dado que já não mais estaríamos na transição da *Dark Age* para a *Grécia Arcaica*, contudo as implicações linguísticas, culturais e políticas dos Poemas Homéricos na segunda metade do século VI são insustentáveis. Sobre este ponto, os argumentos de Rose (1997, 168-70) e Cairns (2002, 2-3) acerca da inviabilidade do épico homérico no século sexto são suficientemente convincentes.

Em relação ao modelo de produção dos Poemas, penso que há argumentos convincentes, advindos dos estudos com diversas culturas orais, de que é muito improvável uma reprodução mais ou menos exata de um poema extenso durante um período tão longo como dois séculos como pensava Finley.<sup>10</sup> A reprodução palavra por palavra de um poema oral como a *Ilíada* pressuporia a preponderância de um texto-base fixo e já estabelecido, coisa que faz pouco sentido em uma cultura oral, dado que tal reprodução não é, de modo geral, objetivo destas culturas (Goody 1977b, 38), uma vez que o conceito de modelo de referência nas culturas orais é, muitas vezes, fora de propósito (*idem*: 32; Morris 1986: 84-85)<sup>11</sup>. Assim sendo, o poeta oral não é um mero iconoclasta ou executor acrítico, mas um artista concomitantemente tradicional e criativo. Ao mesmo tempo em que a recitação oral traz um arcabouço tradicional como as fórmulas e as cenas-típicas, a composição oral durante a performance do poeta flexibiliza e adapta o texto de forma que este faça sentido para a audiência contemporânea, tornando os Poemas Homéricos um palco de disputas simbólicas acerca da ordem social e das posições sociais dos indivíduos.

Assim, dentre esta imensa variedade de hipóteses sobre a historicidade da sociedade homérica, impossíveis de serem debatidas aqui, eu corroboro a tese de que a representação da sociedade homérica é suficientemente coerente para poder ser relacionada a um período singular da história grega, sendo este período o século VIII, o que para mim significa ser o próprio tempo do poeta.

---

<sup>10</sup> Cf. Goody (1977a), (1977b), Morris (1986), Raaflaub (1998).

<sup>11</sup> Como observa Nagy (1996: 15), o problema teórico-metodológico aqui envolvido é que uma comunidade oral pode conceber sua poesia tradicional como algo imutável ao longo das gerações, embora do ponto de vista externo do pesquisador possa haver significativa discrepância entre as versões da comunidade de um mesmo poema oral.

## 1 - A Tese da Sociedade Homérica como tribal

A origem das vertentes explicativas contemporâneas acerca das características principais da configuração sociopolítica representadas na sociedade homérica encontra-se no debate intelectual do século XIX, principalmente na polêmica sobre a natureza da sociedade homérica entre o historiador britânico George Grote (1794-1871) e o etnólogo norte-americano Lewis Morgan (1818-1881). Dentro de sua monumental *A History of Greece: from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander* de 12 volumes (publicados entre 1846 e 1856), Grote defendeu que o governo da Grécia primitiva, isto é, a época dos heróis retratados nos Poemas Homéricos, era baseado em uma monarquia de direito divino: “the primitive Grecian government is essentially monarchical, reposing on personal feeling and divine right” (Grote *apud* Morgan 1887, 254).

Tomando como ponto de comparação os índios iroqueses norte-americanos, Morgan, em seu livro *Ancient Society*, de 1877, argumentou, por outro lado, que a sociedade homérica, ou seja, a Grécia primitiva, foi “essentially democratical, reposing on gentes, phratries and tribes” (Morgan 1877, 254). Ainda segundo Morgan, novamente opondo-se deliberadamente a Grote, não há evidência suficiente para afirmar que a função de *basileus* na *Ilíada* fosse hereditária, antes, Morgan (*idem*, 255-6) defendeu que o mundo aqueu era baseado em uma democracia militar, sendo o *basileus* apenas o mais influente de entre pessoas livres. Dado que para Morgan (*ibidem*, 259) o caráter gentílico que existia no mundo homérico era incompatível com o governo de um rei, não existia monarquia (*kingdom*) no mundo homérico.

Ainda no século XIX, a interpretação da sociedade homérica como gentílica e tribal promovida por Morgan foi endossada por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), especialmente no livro de Engels, realizado a partir de manuscritos de Marx em torno do livro de Morgan, chamado em português de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, publicado pela primeira vez em 1884. Assim, Engels (2006 [1884], 112), concebe a sociedade homérica como baseada em pequenas tribos de vinculação gentílica que

guerreavam entre si por melhores territórios e por botim de guerra. A vida política destes povoados baseou-se, segundo Engels (*idem*, 113-5), em uma democracia primitiva onde todos podiam fazer uso da palavra. Já o *basileus* não era rei em nenhum sentido da palavra, mas apenas um chefe sem poder governamental. Sendo assim, a clivagem social substancial dentro do *genos* entre privilegiados e não privilegiados seria obra posterior aos Poemas Homéricos, embora Engels (*ibidem*, 112) entendesse que a *Ilíada* e a *Odisseia* já mostravam sinais da desintegração das comunidades gentílicas e da emergência de um setor aristocrático.

Apesar do desenvolvimento da tese de Morgan feita pelos fundadores do marxismo, a ideia de uma sociedade homérica tribal e socialmente igualitária perdeu força frente às sucessivas análises da sociedade homérica, na primeira metade do século XX, que reiteravam a estrutura social fortemente hierárquica baseada em um comandante que governava de modo absoluto, tal qual apresentada por George Grote. A visão predominante acerca da historicidade dos Poemas antes da obra *World of Odysseus* (1954) de Moses Finley e da decifração da escrita micênica no início da década de 50 era a aproximação do mundo homérico com a *Idade do Bronze* dos heróis micênicos. Pois bem, o mundo homérico seria, em analogia ao que se sabia da existência dos reis micênicos, governado por um rei, que seria “a supreme commander who is 'most of a king' (*basileutatos*), brings the largest contingent himself, and rules more or less undisputedly over the whole land and army of Greece” (Monro 1886: 44). Abaixo deste rei, existia “a loose feudalism of princes ruled by an overlord who ruled by undisputed divine right” (Nilsson *apud* Geddes 1984, 17), sendo que hierarquicamente inferiores aos príncipes, por sua vez, haveria os *hetairoi*, ou seja, dependentes pessoais dos nobres, e ainda o povo, e por último os escravos, formando a pirâmide social do mundo homérico, tal como exposto por Keller (1902, 282): rei - *hetairoi* – povo – escravos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Ainda no contexto intelectual das primeiras décadas do século XX houve uma variante da tese sintetizada acima, que mantinha as mesmas conclusões em relação à profunda hierarquia social e à passividade dos grupos subalternizados, salvo por entender que o rei tinha um papel menor e que o poema refletia antes o processo de formação de um corpo aristocrático nos antigos tempos da Jônia.

De todo modo, tanto a vertente aristocrática como a monárquica, que se contrapunham à sociedade homérica como tribal, pressupunham que os Poemas foram produzidos por trovadores errantes cujo “duty is to entertain the prince and his family and guests by singing epic chants after supper“ (Lang 1906, 9). Havia, assim, uma homologia direta entre os Poemas, o(s) autor(es) destes, e a realidade histórica alvo da narrativa do poema. Salvo as flagrantes invenções dos bardos, o que estava nos Poemas era a princípio historicamente correto. Dessa forma, se os heróis buscavam legitimar seu poder através de genealogias divinas, isto era entendido de imediato como uma evidência de que na época dos heróis a elite era vista como constituída por indivíduos de ascendência divina. Por este motivo, “the obedience of the people to their kings in the first instance was probably due to this reputed divine descent” (Bonner and Smith 1930, 2). Para completar o quadro, a pouca atenção dada ao poeta às pessoas não-nobres era vista não como uma estratégia literária ou ideológica, mas como a mera descrição da realidade de que estes eram meros figurantes não apenas no mundo literário, mas também na realidade histórica. O poeta, assim, não era um selecionador e criador da realidade, mas antes era um mero instrumento opaco que deixava transparecer a realidade que descrevia.

Como foi apresentado, segundo uma interpretação, democracia política e militar baseada em participação ativa dos membros da comunidade, segundo outra, um rei ou grupo de aristocratas de mando incontestado e seus súditos passivos. De um lado, uma sociedade tribal e socialmente igualitária, de outro lado, uma sociedade já estatal com um grupo fechado de privilegiados.

Relativamente à bibliografia mais recente, oriunda das últimas décadas, percebem-se três tendências interpretativas originadas nas teses levantadas acima. Uma, promove um reavivamento da tese levantada por Morgan da sociedade homérica como tribal. Do ponto de vista da configuração social representada no épico, os autores que defendem esta posição têm assumido que não há distinção social visível nos Poemas, todos os personagens integrariam o mesmo grupo social, não havendo, assim, indivíduos não-nobres ou pertencentes às classes baixas (“*lower class*”). No que diz respeito aos aspectos propriamente filológicos, têm se apontado, consoante esta tese da sociedade homérica enquanto tribal, a



ausência de termos que especifiquem as classes sociais, uma vez que os vocábulos seriam usados apenas em nível individual, não possuindo, então, conotação sociopolítica. No que se refere à organização política da sociedade homérica, esta corrente interpretativa tem sustentado a centralidade do *oikos* e ausência de uma estrutura estatal como a pólis. Além disso, argumentam que os *basileis* não possuem poder legal, atribuído ou hereditário, sendo antes uma liderança pessoal. Portanto não haveria nem *kingship* nem aristocracia estabelecida nos Poemas e na sociedade homérica. Dessa forma, em termos antropológicos, estaríamos diante de sociedades de chefatura simples (*simple chiefdom*), lideradas por chefes carismáticos ou “grandes homens” (*big-men*).

Outra corrente interpretativa, exemplificada pelos trabalhos de Jan Paul Criélard e Hans Van Wees, está mais próxima da tradicional visão da sociedade homérica como governada por um corpo de aristocratas hereditários com atribuições de poder bem estabelecidas, embora seja claramente mais sofisticada que as versões clássicas, como a de George Grote. Neste caso, a presença da pólis é dada por garantida e, no plano social, a significativa hierarquia social é acentuada, o que pode ser percebido, segundo esta tese, pelo léxico sociopolítico contido nos Poemas. Do ponto de vista antropológico, estaríamos já diante de uma sociedade estatal e socialmente estratificada.

A posição que será defendida nesta dissertação surge, a partir da década de 90, como uma tese intermediária entre as duas abordagens supra-mencionadas com autores como William Thalmann, que percebe o mundo social homérico como mais complexo e estratificado que a primeira tese, ao mesmo tempo em que considera que muitas das supostas evidências de poder hereditário e absoluto nas mãos de uma elite são no fundo estratégias ideológicas de uma classe social que está a surgir no século VIII, que podemos chamar de uma aristocracia não firmemente estabelecida, mas antes emergente. Esta última hipótese busca escapar do reducionismo que muitas vezes recai sobre as interpretações históricas de Homero, ao pensarem em termos apenas das duas primeiras abordagens. Como afirma Thalmann (1998, 246, n.14): “we have to shake off the dualist model with which Homer is too often approached: either kingship or a primitive tribal society”. Dentro desta variante interpretativa, o nível de presença da pólis e o grau

de estratificação social que pode ser percebido nos Poemas Homéricos variam de acordo com o investigador em questão. De todo modo, a sociedade homérica seria nem tribal e igualitária, nem completamente estatal, mas antes uma sociedade em transição de formas mais igualitárias para mais estratificadas, algo em torno do conceito de chefaturas complexas (*complex chieftom*) empregado pelos antropológicos.

Dentre estas três teses apresentadas acima, aquela mais influente hoje nos estudos homéricos é bem destacada em um estudo recente: “The bulk of current opinion suggests that the Homeric world was divided mainly into simple or low-level chiefdoms with many of the institutions of the early polis in place, although in rudimentary form” (Gottschall 2008, 30). Assim, é o postulado da sociedade homérica enquanto tribal e não estratificada socialmente que prevalece nos estudos homéricos.

Assim sendo, como uma das hipóteses principais que norteia esta dissertação é que a querela entre Tersites, Agamémnon e Odisseu no canto II da *Ilíada* é um sintoma de conflitos sociais de uma sociedade já socialmente estratificada em classes sociais, faz-se mister debater com algum detalhe essa tese dominante na abordagem histórica dos Poemas, a fim de destacar as profundas diferenças de interpretação entre esta perspectiva e aquela que será utilizada para lançar luz ao passo da *Ilíada* selecionado.

Desse modo, dentro desta interpretação igualitária e tribal da sociedade homérica, julgo que dois estudiosos desempenham um papel crucial no estabelecimento desta versão dominante hoje nos estudos Homéricos. Do ponto de vista da análise histórica e antropológica da sociedade homérica, Walter Donlan; do ângulo filológico, além do próprio Walter Donlan, destaco George Calhoun, em dois artigos complementares sobre a sociedade homérica publicados pela revista *Classical Philology* há quase 80 anos atrás.

### **1.1. Aspectos filológicos e literários**

Os primeiros textos que buscaram oferecer uma base filológica para sustentar a ideia de que os Poemas Homéricos refletiam uma sociedade igualitária

e não classista, nos moldes das conclusões de autores como Lewis Morgan, foram os artigos de Calhoun na década de 30 do século passado. Seus artigos visaram enfatizar a discrepância entre os termos usados para distinguir os agrupamentos sociais do período pós-homérico e a falta de conotação social e política destes termos nos Poemas Homéricos, com a consequente ausência de léxicos que marquem a estratificação social.

Assim, os argumentos de Calhoun (1934a, 1934b) podem ser sintetizados como segue: do ponto de vista filológico, estariam ausentes nos Poemas termos específicos para nobreza de nascimento, bem como os antônimos destes termos, que seriam destinados aos não-nobres. Ou seja, não haveria em Homero quaisquer termos que especificassem classes sociais. Não existindo, portanto, oposição nos Poemas entre *agathos* e *esthlos*, de um lado, e *kakos*, de outro lado (Calhoun 1934b, 303). Estariam ausentes ainda palavras para ancestrais e descendentes, além de termos associados com a especificidade de um grupo de aristocratas (Calhoun 1934b, p.308-9).

Desse modo, termos como *kalos*, *agathos*, *esthlos*, *kakos*, seriam qualificadores meramente individuais, sem sentido coletivo. Daí a conclusão de Calhoun de que não se trata de termos técnicos para agrupamentos coletivos tais como as classes sociais. Nesse sentido, a seguinte citação de Calhoun (1934a, 196) é paradigmática porque sintetiza o posicionamento seguido pelos especialistas que serão debatidos neste tópico:

As a corollary, we must entertain the possibility that the words which later became quasi-technical terms for classes have not yet developed their special connotations, and are used primarily in actual description of the qualities and attributes of individuals.

Já Geddes (1984) recupera a tese de Calhoun de que não há vocabulário de classe social presente nos Poemas para estruturar seu artigo em torno do corolário de que “the common people hardly seem to exist in 'Homeric' society” (Geddes 1984, 19). Assim, o autor nega a presença nos Poemas de pessoas comuns, não-nobres, ou seja, não percebe qualquer heterogeneidade social representada no épico, e, por conseguinte, qualquer ideia de grupos sociais com interesses

contraditórios. No plano filológico, o autor, para além de reiterar as conclusões filológicas de Calhoun, afirma que as palavras que são geralmente usadas com sentido de povo, *demos*, *laos* ou *plethos* “often he just means everyone, without any suggestion of social distinction” (*idem*, 21). No plano literário, o autor não concede que o comportamento das personagens da narrativa possa indicar consciência de diferenças de classe. Por último, os não-nobres também não podem ser detectados, segundo o autor, através de termos que denotem categorias económicas, isto é, não haveria não-nobres ligados a determinadas atividades económicas nas quais pudessem ser percebidos. Assim, o autor conclui que “I intended to isolate the lower orders in Homeric society and I have failed. They have not been detected in any technical vocabulary, in the social attitudes of the people of the poem, or in any visible economic category. As far as Homer goes, they hardly exist at all.” (*ibidem*, 27).

Também Halverson (1992), em um artigo originalmente de 1985, segue Calhoun ao advogar que não há qualquer sinal de diferenças de classe nos Poemas. Todos pertenceriam à mesma classe (Halverson 1992, 178), dado que haveria apenas um grupo de homens representados nas assembleias de Ítaca, sejam chamados de heróis, Itacentes, aqueus, *laos* ou *demos* (*idem*, 179). Assim, Halverson trabalha com a ideia que o mundo homérico seria socialmente homogêneo, algo já apontado, como vimos, por Calhoun e Geddes.

No plano filológico, assim, Calhoun, Geddes e Halverson sustentam que não há um vocabulário que distinga os grupos ou classes sociais nos Poemas. Isso aconteceria substancialmente porque termos como *aristos*, *agathos* (entre outros), por um lado, e *kakos*, *cheiron* (entre outros), por outro lado, são dedicados a indivíduos e não a grupos, sendo que os significados destas palavras não seriam sociais, mas antes individuais. No contexto dos Poemas, então, *aristos* e *agathos*, por exemplo, teriam o sentido de bom, bravo, corajoso, sempre em relação às proezas bélicas. Já *kakos* e *cheiron* seriam, então, aqueles indivíduos que possuiriam as características contrárias, ou seja, seriam covardes e, por isso, inferiores na guerra. Desse modo, na semântica destas palavras estaria inteiramente dissociado o aspecto individual e social. A rígida separação destes aspectos semânticos é algo problemática, como veremos no capítulo seguinte.

Walter Donlan segue linhas semelhantes acerca da falta de terminologia específica para os grupos sociais nos Poemas, assim como tem a mesma interpretação dos autores supra mencionados relativamente à semântica de termos como *aristoi*, *agathoi* ou *kakoi*. Em um artigo originalmente publicado em 1979, sob o nome “The structure of authority in the *Iliad*”, ele enfatiza que estudantes do período *Arcaico* tendem a usar inapropriadamente termos como classe, *ranking* ou status (Donlan 1999a, 263, n.4). Esses termos, segundo Donlan, dariam a falsa impressão que estaríamos lidando com hierarquias sociais estáveis.

Em um artigo chamado “Social vocabulary and its relationship to political propaganda in fifth-century Athens”, de 1978, Donlan faz uma tipologia dos termos de significação sociopolítica do período de Homero e Hesíodo até o século V. Por conotação sociopolítica o autor entende:

words or expressions which may be characterized as normative designations of groups and sub-groups, affirming or implying political, social, economic rank or status', or, alternatively, evaluative terms used by a group or individual with the conscious intent of identifying groups or individuals and assigning to them their relative positions within the social structure (Donlan 1978, 96).

Neste artigo, então, Donlan divide o conjunto destes termos em seis tipos: aqueles que conotam (1) “*worth*” (mérito/valor), (2) “*birth*” (nascimento/origem), (3) “*intellectual and ethical qualities*” (qualidades intelectuais e éticas); (4) “*economic groups*” (grupos econômicos); (5) “*socio-political identifiers*” (identificação sociopolítica); (6) “*distinction and style*” (distinção e estilo). A partir desta classificação, o autor faz um estudo diacrônico do léxico através de três períodos, a saber, o início do período *Arcaico*, onde o autor inclui Homero, os Hinos Homéricos e Hesíodo, a época *Arcaica* central dos séculos VII e VI, onde estariam, entre outros poetas, Teógnis, Simónides e Píndaro, e, por fim, o período *Clássico* do século V. Entretanto, Donlan apenas visualiza termos, em Homero, para os conjuntos um, dois e cinco. Dessa forma, sintetizo os argumentos do autor sobre o caráter social ou não dos termos homéricos para este grupo de palavras.

Na primeira divisão, o autor lista as palavras *agathos*, *esthlos*, *aristos*, *kakos*, *cheiron*, *deilos*, que remeteriam a ideia de mérito ou valor de indivíduos ou

grupos. Donlan, então, sugere que no começo da época *Arcaica* estes termos qualificariam proezas bélicas individuais e não transpareceriam estratificação social (Donlan 1978, 96). Já em um livro publicado originalmente em 1980<sup>13</sup>, Donlan (1999a, 4) sustenta que, em Homero, *agathos* e *esthlos* são inadequadamente traduzidos como “good” dado que significam geralmente “excellence” em um aspecto físico e quase sempre relacionado com a guerra. Dessa maneira, estes dois adjetivos seriam melhor traduzidos por “brave”, termo, portanto, mais adequado para referir-se a estes que buscam conquistar honras através de competições bélicas dentro de um código guerreiro (Donlan 1999a, 263, n.4). Do lado oposto não estariam os “bad”, mas sim os “cowardly”, ou seja, aqueles que são “useless in battle” (Donlan *et al.*, 1999b). Com esta retificação da tradução usual destes termos, Donlan deseja destacar que as palavras homéricas referem-se a qualidades individuais de proeza e coragem de guerreiros vinculados ao contexto de guerra.

Assim sendo, Donlan (1969, 72) conclui que em Homero os termos *agathos*, *esthlos*, ou seus opostos, *kakos*, *cheiron*, não estabelecem intrinsecamente o que é ser bom ou superior ou, de outro lado, ser ruim ou inferior. A esfera de significado não está interiorizada ao nível do sujeito, mas antes o é externa, dependendo, então, de uma rede de referência externa para que estes adjetivos adquiram significado. A instância, então, que imprime significado aos termos é o julgamento dos outros indivíduos, que avaliam se determinada atitude é “corajosa” ou “covarde”, “superior” ou “inferior”. Sendo assim, por exemplo, “*agathos* may have originally indicated someone or something “capable” or “efficient,” according to the judgment of the speaker (Donlan 1969, 72).

Ainda segundo Donlan (1969, 73), apenas nos séculos VII e VI estes termos começam a ser empregados consoante a própria noção internalizada do sujeito do que consiste ter ou não mérito. Ele entende este processo de interiorização da dimensão valorativa das ações humanas como “attempt on the part of the “nobles” to use the words as automatic class designations” (*idem*, 73). Já a partir da metade

---

<sup>13</sup> Trata-se de “The aristocratic ideal in Ancient Greece: attitudes of superiority from Homer to the end of the fifth century B.C”, de 1980. Este livro foi relançado, junto com reimpressão de oito artigos compreendidos entre 1970 a 1994, com o título “The Aristocratic ideal and selected papers”, em 1999.

do século V a semântica destes termos de aprovação ou reprovação alarga-se consideravelmente, tornando a avaliação do sentido de classe para a sua atribuição a indivíduos ou grupos mais ambígua (Donlan 1978, 99).

Em relação ao segundo grupo de palavras, aquelas relativas à origem ou ao nascimento dos indivíduos, Donlan (1978, 102-3) afirma que termos relativos a nobre ou vil nascimento quase não existem antes dos séculos VII e VI, sendo usados primeiramente pelos poetas destes séculos. Assim, Donlan (1999a, 49) é categórico ao afirmar que em Homero e Hesíodo nenhuma palavra para “nobre nascimento” é encontrada. É em Arquíloco fr. 97 que pela primeira vez aparece uma palavra para “de nobre nascimento” (*idem*, 49). Os guerreiros aristocráticos dos Poemas Homéricos constituem, assim, uma classe de mérito que apenas está começando a identificar-se ela própria como uma classe social baseada sobre alegações de nascimento e riqueza herdadas; mas esse processo não teria avançado o suficiente para o desenvolvimento de uma terminologia aristocrática. Praticamente não haveria tentativas para provar superioridade individual ou de grupo sobre as bases de linhagem de sangue.

Relativamente ao quinto tipo de termos, que designariam aspectos sociopolíticos, Donlan cita *demos*, *laos* e *plethos*. Para o autor, estes termos significam no dealbar do período *Arcaico* ora toda a comunidade ora os seguidores imediatos de um líder (Donlan 1978, 104, n.15). Dessa forma, estas palavras não possuiriam o sentido de classe “baixa” ou inferior em termos sociais. *Demos*, por exemplo, “in the ‘party’ sense (the lower class) occurs first in Solon, used pejoratively first in Theognis” (Donlan 1978, 104, n.15).

Assim, Donlan (1978) sustenta, de forma geral, que a terminologia para os grupos sociais passou por uma evolução semântica no sentido de adquirir um significado sociopolítico mais delimitado e balizado na alegação da coincidência entre nobre nascimento e riqueza por parte da aristocracia do século V. Antes do quinto século, Donlan defende que estes vocábulos possuíam uma escassa normatividade sociopolítica no tempo de Homero e Hesíodo, não delimitando classes sociais nem nobre ou vil nascimento. Nos séculos VII e principalmente VI, através de Poemas como aqueles de Teógnis e Simónides, as distinções sociais, segundo o autor, começam a ser transpostas para a terminologia através de

adjetivos que implicam valores éticos ou intelectuais e sua falta (Donlan 1978, 104), como também por intermédio de termos que alegam superioridade devido a nascimento nobre. (*idem*, 108, n.20).

## 1.2. Aspectos históricos

Calhoun (1934a, 1934b) recuperou as teses de Morgan e Engels sobre o caráter tribal do mundo homérico contra os autores do começo do século XX que sustentavam a ideia de que havia nos Poemas uma forte hierarquia social baseada no domínio de uma classe divinizada. Calhoun, então, defendeu que a hipótese do *basileus* enquanto um grande rei de ascendência divina e de poder incontestado era fruto de evidências externas ao texto. Algo não determinado no texto era também um Estado aristocrático. Calhoun arguiu ainda que é mais compatível com o texto a visão de uma sociedade homérica como uma simples monarquia tribal (Calhoun 1934b, 314) e socialmente homogênea (*idem*, 308; 310).

Como já foi visto, também Geddes (1984) entende a sociedade homérica como homogênea. Segundo o autor, os *basileis* não eram distinguidos do resto da comunidade, dado que a sociedade era homogênea e todos pertenceriam ao mesmo grupo social, desse modo, o *basileus* não teria qualquer função:

In Homer the kings are not distinguished in any way at all from the rest of the community, not in the way they are addressed (Hector says the maid servant when she speaks to him (*II*. 6. 382)) nor the way they are approached, not in their clothes nor their seating arrangements (the throne is more prestigious than the footstool but still total strangers are offered the throne (*Od*. 7. 169), with no insignia nothing (Geddes, 1984, 35).

Para corroborar estas afirmações, o autor usa como argumentos, ao longo de sua explanação sobre os *basileis* (*idem*, 28-36), o fato de que os Poemas mostram uma pluralidade de *basileis*, mesmo para Nausícaa o termo é usado, que pode também ser sentido pelo uso do comparativo *basileutatos* (“mais *basileus*”), sugerindo, segundo o autor, a inexistência de um cargo público singular ocupado



por um *basileus*. Além disso, termos que se referem aos *basileis* - incluindo *diotrepthes* - seriam reminiscências micênicas e não necessariamente refletiriam atitudes a algum rei existente.

Sendo assim, o autor defende que a posição social dos *basileis* é confusa nos Poemas, onde, por exemplo, Laertes e Telémaco não possuem o poder como era de se esperar porque são fracos. O governo era, assim, mínimo, sem institucionalização do poder, evidenciado pelo fato de os *basileis*, segundo Geddes, não intervirem para dirimir conflitos dentro da comunidade. Mesmo o cetro para o autor é um objeto irrelevante, já que pode ser segurado por várias outras pessoas além do *basileus*.

Já Halverson entende que a pólis, como um estado político, dificilmente existe no poema. Seguindo Finley, Halverson pensa que pólis significa apenas um local fortificado (Halverson 1992, 185). Desse modo, o autor acrescenta que não há qualquer ideologia ou sentimento de pertencimento a pólis: Odisseu, durante suas errâncias, não remete a saudade da pólis, mas de sua casa. Ademais, segundo o autor, não há instituições formalizadas de governo, Ítaca nunca teve um chefe de governo (*idem*, 183), e a *agora* é somente um local de encontro, a praça do vilarejo, não possuindo nada de formal, legal ou político. Sendo assim, o autor conclui que, não havendo governo, a função de *basileus* não possui qualquer sentido político (*ibidem*, 183).

Se a pólis está ausente dos Poemas, a base da sociedade seria então o *oikos*, e o poema consistiria, segundo Halverson, na defesa e reafirmação do *oikos* em ameaça de erosão, que pode ser percebida pela preocupação de Penélope e Telémaco com o *oikos*, pela ausência de qualquer obrigação recíproca entre os *oikoi*, como também pelo fato de que o grande conflito da *Odisseia* seria entre aqueles que não respeitam o *oikos*, de um lado, e aqueles que sustentam a integridade do *oikos*, de outro lado (*ibidem*, 189).

Ainda segundo Halverson, classe e consciência de classe não desempenham qualquer papel na narrativa dos Poemas. Para sustentar tal tese, o autor argumenta, a partir de Calhoun, que não há sinais de diferenças de classe nos Poemas, na medida em que todos os personagens pertenceriam a mesma classe. Então, o *demos* da *Odisseia* não seria ele mesmo estratificado. *Demos* seria

um grupo aparentado, sendo a distinção entre líderes e povo circunstancial antes que social.

A partir de teses semelhantes a Geddes e Halverson, outros helenistas contextualizam a sociedade homérica dentro desta tipologia tribal no espectro da antropologia política. Assim, Hall (2007, 125), por exemplo, afirma que os *basileis* homéricos não derivam sua autoridade de qualquer cargo que ocupem, mas sim de proezas bélicas, provisão de festas, dispêndio de riquezas e atos de generosidade para com os *therapontes*. Ainda segundo o autor, faltariam aos *basileis* homéricos real poder, no sentido de controlar as fontes e distribuição de riqueza. Por conta disto, os líderes não seriam capazes de aplicar medidas punitivas para garantir obediência. Longe de uma relação de coerção, o que havia era reciprocidade na relação entre *basileis* e seguidores (Hall 2007, 126), tal qual no sistema de “grandes homens” (*big-men*) característico de uma sociedade ainda tribal, segundo a tipologia antropológica.

Walter Donlan, por seu turno, possui uma interpretação bem mais sofisticada do mundo homérico do que Calhoun, Geddes ou Halverson. O ex-professor da Universidade da Califórnia é um dos grandes responsáveis pela propagação do uso de estudos antropológicos de outras sociedades como ferramenta teórica para a análise comparativa da sociedade homérica. Para Donlan, a sociedade homérica pode ser entendida pelo que os antropólogos neo-evolucionistas chamam de sociedades de chefatura simples (*simple chieftdom*) lideradas por “grandes homens”. Assim, segundo Donlan, “the social system [da sociedade homérica] was one of chiefdoms, of a not advanced type, which exhibited many elements of an egalitarian, non-stratified tribal structure” (Donlan: 1999a, 2).

Donlan (1997, 22), como Hall, pensa que o *basileus* homérico não controlava o acesso aos meios de subsistência básicos, tampouco possuía função ativa como redistribuidor dos bens do *demos*. Por conta disso, faltava real poder ao chefe homérico e a ameaça de coerção física era individual e não coletiva, sendo que a relação entre líderes e seguidores era baseada na reciprocidade (Donlan 1997, 23): “the leaders and the people understood that their relationship was reciprocal”.

O mundo homérico, então, seria, consoante Walter Donlan, marcado pela reciprocidade e igualdade social entre frágeis “grandes homens” e seus seguidores, onde a troca de presentes entre estes não se dava por sanção econômica, tenha-se em vista a ausência de controle sobre os meios de subsistência. Como os “grandes homens” estudados por Marshall Sahlins e outros antropólogos, a base do poder dos *basileis* era advinda de sua capacidade pessoal e carismática de angariar seguidores e não por alegações de genealogias ou direitos alocados em cargos ou funções políticas.

Os “grandes homens”, então, consoante Donlan, desempenharam um papel chave no desenvolvimento histórico pós-micênico. A partir da suposição de que houve uma ruptura brutal na realidade pós-palaciana, Donlan concebe que logo após a queda da civilização micênica, a Grécia vivenciou a realidade de pequenas comunidades autônomas que, entre os séculos X e VIII podem ser entendidas como “‘simple’ or ‘low-level’ chiefdoms” (*idem*, 22). Aos poucos e marcadamente no século IX, “grandes homens” começam a ganhar projeção supra-local através da incorporação de seguidores não parentes e não vizinhos, virando ao fim um chefe supra-local, através da idéia de que o desenvolvimento de locais centrais está associado com o desenvolvimento de pessoas centrais (Donlan 1989, 22), onde chefes locais buscam superar outros chefes, formando hierarquias políticas mais amplas que expandem o limite da associação política. Isso, portanto, faz com que a arena política amplie-se, aumentando as unidades políticas em torno de *oikoi* mais ou menos poderosos, bem como a centralização e a diferenciação política e social.

É no sentido exposto acima que Donlan (1989, 26-7) interpreta os dados arqueológicos da *Dark Age*: os períodos *Sub-Micênico* e *Proto-Geométrico* mostram pequenos padrões de povoamento, provavelmente auto-suficientes e independentes. No *Geométrico Antigo*, já haveria sinais de estabilidade dentro das comunidades, ao mesmo tempo que surge uma maior comunicação inter-regional, o que denotaria a função supra-local dos grandes homens. No século IX, aparecem substanciais centros de povoamento, bem como bens de prestígio são atestados nas sepulturas revelando o aparecimento de uma elite de consumidores destes produtos, denotando diferença de status social, que é algo típico das chefaturas, já

que estas são justamente caracterizadas por poucas posições de status e prestígio diante do número de potenciais homens de prestígio.

Assim, Donlan data o ano de 700 como o marco para o fim do regime de chefaturas não estratificadas que decorreram durante a *Dark Age*. Por volta desta data as relações de poder foram consideravelmente alteradas nas áreas das emergentes cidade-estados:

The governing elite were now big landowners who increased their ownership of farmland at a time of rapid population growth. A growing number of land poor families were dependent on them for their livelihoods, while average smallholders found fewer opportunities for wealth under the aristocrats' now hereditary monopoly of the best farmland. Tighter economic control was accompanied by tighter political control. Throughout the seventh century, for the most part, oligarchies of wealth and birth retained exclusive control of the positions of authority, the magistracies and the councils, and constricted the power of the assembly to initiate public policy (Donlan 1997, 23)

Sendo assim, Donlan percebe uma profunda distinção entre o mundo homérico, que ele entende ser uma fase da chefatura simples dos “grandes homens” do século IX, e o início da época arcaica<sup>14</sup>. Esta última seria baseada em formações estatais e sociedades economicamente desiguais e estratificadas, enquanto em Homero não haveria Estado, dado que as instituições políticas (conselhos, assembleias) são informais e subdesenvolvidas, não havendo magistrados, apenas vagas indicações de formais divisões militares e administrativas (Donlan 1989, 17), nem estratificação social. Donlan (*idem*, 08) sustenta ainda a primazia do *oikos* em Homero, enquanto comunidades com alto grau de autonomia, baseadas na economia agrícola e pastoril, levada a cabo através de pouca divisão do trabalho e escasso comércio. Sob estas condições, cada *oikos* poderia ser auto-suficiente em quase tudo. Já o século VII teria um cenário econômico e político substancialmente distinto, com desigualdades de acesso aos meios de subsistência e aos espaços de autoridade dentro do *demós*. Ao contrário do mundo homérico, agora famílias pobres necessitavam da elite para a manutenção da vida diária.

---

<sup>14</sup> Não obstante o fato de Donlan (1989, 30) pensar que a pólis meramente desenvolveu, sem mudanças radicais, o estilo político da comunidade pré-estado.

O esquema histórico de Donlan, assim, projeta duas fortes rupturas: a primeira do hierárquico e burocrático mundo micênico para as pequenas comunidades sem poderes centrais consideráveis de chefatura simples da Dark Age e do mundo homérico; a segunda ruptura diz respeito a passagem das comunidades pré-estatais da *Dark Age* para as cidades-estado do século VII, com seu desigual acesso aos meios econômicos e políticos e formação de uma elite aristocrática que começa a conceber a si própria como uma elite à parte dos *kakoi*. Entre uma ruptura e outra, Donlan usa o conceito antropológico de chefatura simples sem estratificação social para qualificar o período dos séculos XII até VIII.

Como Walter Donlan, Tandy (1997) também concebe uma mudança profunda entre o mundo de Homero e o do início da época arcaica. Para tanto, o autor faz uma radical diferenciação entre a realidade de Homero e a de Hesíodo. No tempo de Homero, segundo o autor, a riqueza seguia o status social, dado que a riqueza da comunidade, sem mudanças tecnológicas e com pouco comércio, não crescia consideravelmente, não gerando, assim, uma excedente de riqueza que pudesse ser apropriado por uma elite. Nesta situação, “there may have been tension over who filled the status positions, but there was more or less enough wealth to follow that status” (Tandy 1997, 137). A falta de excedente de riqueza, dessa forma, inviabilizava a desigualdade social e inibia, portanto, o surgimento da estratificação social. Esse estado de coisas é, então, típico de *ranked societies* (*idem*, 137).

No final do século VIII, segundo Tandy, ocorre uma profunda transformação que culminará na distinta realidade social refletida na obra de Hesíodo. Assim, esta transformação estaria baseada em dois aspectos: primeiro, o crescimento da população afetou o processo social, na medida em que produziu escassez de terras e conflito sob a posse desta, ao passo que ocorria produção de excedente e aumento da riqueza disponível para os líderes (*ibidem*, 135). Um segundo ponto é o comércio: na metade do VIII já há pressão sobre terras para encorajar movimentos para fora da terra a comerciar. A riqueza proveniente de fora solapa as relações sociais que geriam a comunidade até então, haja vista que:

...because not received *from* the community, the wealth was *not* obligated *back* to it. There were no rules by which to handle these unobligated *kerdea*, acquired both by gift exchange and through markets. The result was a series of changes of the highest order, especially in the way property was handled (Tandy 1997, 6) (itálico do autor).

Dessa forma, o sistema de não excedente e de redistribuição mais ou menos igualitária típico do mundo homérico é posto abaixo diante do fluxo de bens a partir de um incipiente mercado. Por serem originários de fora da comunidade, a elite não teria obrigação de devolver ou redistribuir estes bens, criando um descompasso econômico e social que abrirá espaço para o advento da propriedade privada, da alienabilidade das terras e, por fim, da estratificação social caracterizada pela exclusão de parte dos proprietários de terra das benesses econômicas relacionadas com o nascente mercado de bens de prestígio (*idem*, 137), para além da emergência da cidade-estado.

Assim, a característica básica de uma sociedade estratificada, o desigual acesso aos recursos básicos, é um fenômeno, para Tandy, da época de Hesíodo e não de Homero, quando começa a haver assimetria em relação aos recursos básicos dentro da comunidade, que é intimamente articulada com a passagem para um mercado limitado:

The shift to limited markets meant the beginning of differential access to basic resources. This is not to imply that before the shift everyone had access to good arable or lush meadows. Of course, also, there had always been slaves and laborers for hire (the *thetes* of the epics), whose standing could hardly have been much different than servile; and, of course, land must have been occasionally transferred. But in the main all free people were able to acquire livelihoods through available land (*ibidem*, 138)

## **2 - A configuração social da Sociedade Homérica: aspectos filológicos**

Os argumentos filológicos e literários dos autores que defendem a sociedade homérica como tribal levantados no primeiro capítulo desta dissertação podem ser sintetizados como segue: 1) os termos gregos que poderiam ter conotação de classe na verdade possuem apenas significado individual ligado a proezas bélicas e não social. Assim, *agathos* e *kakos*, por exemplo, possuem sentido individual de corajoso e covarde, respectivamente; 2) não há termos para nascimento nobre, sendo que postulações de genealogia nos Poemas não são importantes; 3) não há não-nobres ligados a determinadas atividades econômicas nas quais pudessem ser percebidos (Geddes), dessa forma, não é possível isolar as “classes baixas” na narrativa dos Poemas (Geddes); 4) o comportamento dos personagens da narrativa não indica consciência de diferenças de classe; 5) *demos* não sugere qualquer distinção social significativa, trata-se, logo, de um único grupo social.

Neste capítulo serão feitos comentários sobre a terminologia homérica dos grupos sociais no intuito de mostrar que, contrariamente ao que foi resumido acima, há evidências filológicas da estratificação social nos Poemas. Assim, o que norteará meus comentários é a convicção de que, levando em consideração a própria definição do aspecto sociopolítico dos vocábulos gregos feita por Walter Donlan, alguns exemplos de termos e passagens dos Poemas são suficientes para mostrar que certas palavras ou expressões sugerem designações normativas de grupos e sub-grupos, como também indicam distinções sociais baseadas em critérios políticos, econômicos e/ou sociais, e, por fim, determinados termos gregos são usados valorativamente por grupo ou indivíduo no sentido de identificar grupos e indivíduos dentro do espectro social.

### **2.1. Ocorrências de oposição de classe no uso dos termos Homéricos para “bom” e “mau”**

Para começar, é útil analisar a generalização de que, em Homero, termos para “bom”, “superior” ou “mau”, “inferior”, como *agathos*, *esthlos*, *aristos* e *kakos*, possuem sentido meramente individual ligado às habilidades ou

predisposições bélicas. Ainda que muitas vezes o sentido destes vocábulos possa ser interpretado como querem os autores trabalhados até então, há várias ocorrências que são bastante significativas na medida em que têm clara conotação social e coletiva, contribuindo na designação de um grupo social específico. São particularmente esclarecedoras, a meu ver, as ocorrências lexicais principalmente na *Odisseia*, porque neste épico os termos aparecem, muitas vezes, desprovidos de um contexto bélico, sendo forçados a assumir outros sentidos que não aqueles do contexto militar da *Ilíada*.

Assim sendo, passo a destacar alguns passos que são suficientes para mostrar que a análise do campo semântico destes vocábulos pelos autores trabalhados é demasiada estreita, seja por negligenciar nuances de significado que remetem a conotação sociopolítica, seja por operar uma dicotomia extremada entre sentido individual, de uma parte, e social ou coletivo, de outra parte, de determinado vocábulo. Sobre este último ponto, a ressalva feita por Thalmann (1998, 245) é deveras pertinente, na medida em que alerta para o perigo de uma metodologia empiricista que analisa os usos das palavras um a um, mas negligencia a visão da relação geral estabelecida entre os vocábulos dentro do texto. Dessa forma, é preciso ficar atento ao fato de que, como sustenta Thalmann (*idem*, 245), se certos indivíduos são adjetivados do mesmo modo e com a mesma palavra é um sinal de que temos não um mero indivíduo sendo qualificado, mas antes um tipo social e, como tal, com sentido concomitantemente individual e coletivo.

Assim, certos indivíduos presentes nos Poemas são chamados *agathos* ou *esthlos*. *Agathos* possui uma etimologia incerta e bastante discutida<sup>15</sup>. Em Homero, *agathos* é aplicado tanto para pessoas como para coisas<sup>16</sup>. Relativamente ao uso de *agathos* para pessoas, como Yagamata (1994, 188-191) eu interpreto *agathos* como um termo que, muitas vezes, classifica uma classe social específica. Nota-se que seu uso é quase sempre reservado para os heróis que constituem a elite guerreira dos Poemas. Desse modo, esta elite adjetivada enquanto *agathos*

---

<sup>15</sup> Para uma síntese recente das hipóteses de etimologia ver Anttila (2000, 71-2). Ragot (2006, 340) afirma que *agathos* é atestado na linguagem micênica através de *a-ka-to*, o que não deixa de ser interessante dado que seria mais um termo usado para indivíduos ou grupos socialmente proeminentes advindo do vocabulário micênico - ao lado de *basileus* e *anax*.

<sup>16</sup> Eu estou aqui particularmente interessado nas ocorrências lexicais que adjetivam pessoas, a fim de perceber se esta terminologia pode especificar grupos sociais heterogêneos. Por conta disto, a utilização destes vocábulos para objetos será negligenciada.



constitui principalmente homens considerados nobres e ricos que são, ao mesmo tempo, tidos como excelentes na guerra (*idem*, 188). Por outro lado, nunca *agathos* é reservado para homens fora do conjunto dos nobres. Alguns exemplos são suficientes para mostrar a conotação sociopolítica deste termo.

A) *Il.* 1. 275. “que não procures tu, nobre embora sejas, tirar-lhe a donzela” [μήτε σὺ τόνδ' ἀγαθός περ ἔων ἀποαίρειο κούρη]. Nestor aconselha Agamémnon a não tirar Briseida de Aquiles, embora Nestor lembre que o rei de Micenas é *agathos*.

B) 24. 53. “Que contra ele não nos encolerizemos, nobre embora seja [μὴ ἀγαθῶ περ ἔοντι νεμεσσηθῶμέν οἱ ἡμεῖς]. Apolo reclama, junto aos outros deuses, do tratamento do corpo de Heitor por Aquiles, e diz que este não conseguirá nada belo [*kalos* 52] com isso, embora seja *agathos*.

C) *Od.* 15. 324. “todo o serviço que os inferiores prestam aos nobres” [οἷά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρώωσι χέρηες]. Odisseu, sob o disfarce de mendigo, fala a Eumeu e seus colegas que é exímio no serviço que os inferiores<sup>17</sup> costumam prestar aos *agathoi*.

D) *Il.* 21. 109. “Homem nobre é meu pai e deusa é a mãe que me gerou” [πατρός δ' εἴμ' ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ]. Licáon, soldado troiano, suplica pela sua vida a Aquiles. Este então replica enfatizando que mesmo ele, Aquiles, que, além de ser “belo e alto” [καλός τε μέγας 108], tem um pai nobre [ἀγαθοῖο 109], está sujeito a morte, de forma que o soldado troiano não tem motivo para não se conformar com a morte.

E) *Od.* 4. 611: “Por tudo que dizes é excelente, querido filho, o sangue de que provéns [αἷματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἷ' ἀγορεύεις]. Menelau dirigindo-se a Telêmaco.

F) 21. 335. “declara ser filho de um pai de nobre linhagem” [πατρός δ' ἐξ ἀγαθοῦ γένος εὔχεται ἔμμεναι υἱός]. Penelope, referindo-se a Odisseu-mendigo, diz que o estrangeiro diz ser filho de um nobre pai.

---

<sup>17</sup> Thalmann (1998, 23, n.33), seguindo Gisela Wickert-Micknat, sugere que χέρηες aqui inclui tanto escravos como trabalhadores dependentes.

G) 18. 276: “Aqueles que queriam desposar a filha de um homem rico” [οἳ τ' ἀγαθὴν τε γυναικὰ καὶ ἀφνειοῖο θυγάτρα]<sup>18</sup>. Penélope diz que, antigamente, aqueles que queriam desposar uma nobre filha de alguém rico costumavam dar muitos presentes.

Assim, os passos “A” e “B” ilustram duas das seis ocorrências homéricas (todas na *Ilíada*) da sentença ἀγαθός περ ἐνών.<sup>19</sup> Assim, a afirmação de Adkins (1960, 37) sobre “A” de que “an agathos might well do this without ceasing to be an agathos, and indeed derives a claim to do it from the fact that he is an agathos; but in this case Nestor is begging Agamemnon not to do it”, é, a meu juízo, parcialmente correta: mesmo cometendo um ato condenável pela comunidade, como perturbar a distribuição das recompensas feita pelo coletivo dos soldados, Agamémnon não deixa de ser *agathos*, dado que a condição de *agathos* é estável o suficiente para permanecer mesmo após um ato não aconselhável ou, em outra leitura da passagem, moralmente condenável pela comunidade<sup>20</sup>. No entanto, a segunda sentença da citação de Adkins parece-me inverter a lógica das relações sociais descritas nos Poemas: justamente por ser *agathos* é que Agamémnon deveria ter respeitado o prévio acordo que dava a Aquiles a figura de Briseida como cativa de guerra<sup>21</sup>.

Já os exemplos restantes, “C” até “G”, possuem uma característica em comum: em todos estes casos *agathos* não está vinculado a qualquer contexto bélico; sendo assim a ampliação semântica do vocábulo para o sentido sociopolítico de nobre e, às vezes, bem-nascido, é manifesta. Em geral, os autores que defendem a falta de vocabulário que defina grupos sociais distintos nos Poemas tendem a negligenciar estas passagens ou tratá-las de forma sumária, como faz, por exemplo, Calhoun (1934a, 201), que insiste que “C” remete a qualidade ou status meramente individuais. O caráter problemático da rígida

---

<sup>18</sup> A tradução da *Odisseia* de Frederico Lourenço não traduz o termo ἀγαθήν. Para tornar a tradução mais precisa, é preciso lembrar que não se trata de uma filha qualquer, mas antes de uma filha nobre [ἀγαθήν].

<sup>19</sup> As outras ocorrências são 1. 131; 9. 627; 15. 185; 19. 155.

<sup>20</sup> Gagarin (1987, 305): “but we must at least understand that Agamemnon's being agathós creates some expectation that if he wishes to take Briseis, he will be able to do so (as indeed he is).” Agamémnon pode tomar Briseida, não porque seja legítimo aos olhos da armada grega, mas porque sendo *agathos*, tem poder pra tal. Para uma análise similar a minha que aceita a primeira parte da sentença de Adkins, mas questiona a segunda, ver Long (1970, 127).

<sup>21</sup> Essa é também a leitura de Schofield (1986, 29) e de Long (1970, 128).

separação, realizada por estes autores, entre aspecto individual e coletivo dos termos pode ser visto neste outro comentário de Calhoun (*idem*, 202) à mesma passagem: “if the *agathoi* receive personal service from their inferiors, this shows a difference of status, but not necessarily a difference of birth or even the existence of well-defined social classes”. Ora, uma diferença de status entre “superiores” e inferiores” é sempre um problema sociopolítico e não apenas individual. A própria avaliação do “alto status” de um indivíduo é feita pelos outros indivíduos da comunidade, portanto, status é um conceito eminentemente social, o que mostra o curto-circuito teórico que leva esta alegada discrepância entre sentido individual e social dos conceitos homéricos<sup>22</sup>.

Para além disto, a abordagem desta passagem por Calhoun padece de outro problema típico dos autores que defendem a sociedade homérica como tribal, a exemplo de Walter Donlan. Calhoun (*ibidem*, 201) pensa que o fator decisivo para discernir o significado de *agathos* em passagens como “C” é “the complete absence of the familiar and explicit terms that are constantly linked with ἀγαθός in later literature.” Olhando, portanto, para as fontes clássicas, o pesquisador pode, então, comprovar a discrepância entre a presença, de um lado, de termos relacionados com *agathos* no período clássico, e a ausência, por outro lado, destas palavras em Homero.

A melhor interpretação de “C” é, a meu ver, aquela proferida nos comentários a esta passagem por Hoekstra em Hoekstra; Heubeck (1989, 253), que nota a importância do artigo diante de *agathos*: “the article marks them [os aristocratas] off as a separate class”. Assim, o passo deixa claro que estamos diante de um *demos* dividido, em que há uma tentativa de desassociar o *agathos* do *cheiron*, “inferior”, agrupando, como nota Thalmann (1998, 22-3), as pessoas em duas categorias sociais distintas: por um lado, a classe dominante, que estamos a chamar de aristocratas, por outro lado, o restante da comunidade, que não merece qualquer especificação a não ser a alcunha de inferior<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> É verdade que, como quer Calhoun, uma diferença de status não implica, necessariamente, classes sociais bem definidas, embora seja, como advoga Thalmann (1998, 245), uma condição para tal. Todavia, aquilo que é fundamental neste meu argumento é tornar evidente, contra Calhoun, o aspecto social do vocábulo.

<sup>23</sup> A interpretação deste passo feita por Dover (1983, 36), que busca minimizar o alcance social de *agathos*, não convence: Odisseu-mendigo não precisa fazer um “considered sociological

As quatro últimas passagens elencadas reforçam a ligação entre ser *agathos* e ser “bem-nascido”, contradizendo, assim, a ideia de que não há tentativas de evidenciar genealogias por parte dos personagens. Assim, se é possível interpretar em “D” *kalos* (108) ou *ameinon* (107), uma forma comparativa de *agathos*, com conotação meramente individual, como querem autores como Calhoun ou Donlan, o mesmo não se pode dizer de *agathos* no verso 109. Parece evidente que o termo confere, aqui, um status social elevado tanto ao pai de Aquiles como, por hereditariedade, para o próprio Aquiles.

Em “E”, *agathos* é usado junto com *aima* (“sangue”), designando literalmente “sangue nobre”. Em “F” temos um sentido semelhante, dessa vez com a utilização de *genos* (“linhagem”), dando o sentido de “nobre linhagem”. Em “G”, como advoga Yagamata (1994, 189), o uso do feminino *agathe* é indício do caráter de classe do termo, na medida em que aqui não há qualquer sentido de proeza individual, sendo a palavra atributo de uma mulher nobre por ser “bem-nascida”. Além disso, esta passagem é-nos importante porque *agathos* aparece relacionado com o termo *aphneios*, “rico”.

Dessa forma, como o próprio Donlan (1969, 73, n.5) reconhece acerca de “C”: “several instances of these words appear to indicate a social class, in which the more concrete notion of physically good or bad is submerged, and a group exhibiting the whole nexus of ideas inherent in the adjectives is adduced”. Assim, o uso de *agathos* enquanto adjetivo de um grupo social determinado é muito mais corrente e significativo do que Donlan, Calhoun ou Geddes acreditam<sup>24</sup>.

O vocábulo *esthlos*, de etimologia incerta (Chantraine 1970, 378), é, na maior parte das vezes, um sinônimo para *agathos*, com o sentido de algo “bom” ou “nobre” para coisas ou objetos, bem como de habilidade excelente para alguma coisa (muitas vezes para a arte da guerra) quando aplicado às pessoas. Relativamente ao uso de *esthlos* para pessoas, temos esta palavra usada para

---

statement” para transparecer que há ou se pretenda que há cisões dentro do *demos* homérico. Para além disto, é justamente ao Odisseu-mendigo dar “an impression of his own attitude” que ele deixa-nos entrever a estratificação social real ou idealizada que surge na narrativa.

<sup>24</sup> As sugestões feitas por Geddes (1984, 20) de que “E” implica apenas “good looks” e de que “C” seria como a admiração por um esportista de sucesso parecem-me demasiadas fora de propósito e, assim, irrelevantes.

destacar um personagem sobre os demais ao menos em duas passagens da *Ilíada* (*Il.* 5. 3, onde Diomedes é proeminente ou superior aos demais aqueus; 5. 176, onde um soldado destaca-se sobre os outros). Dois outros significados de *esthlos* quando aplicado às pessoas imbricam-se e são muitas vezes impossíveis de discernir: *esthlos* enquanto alguém “nobre”, pertencente a um grupo social particular, ou *esthlos* enquanto alguém que possui uma excelente perícia no manejo da guerra, sendo, por isso, considerado “corajoso” ou “valente”. Exemplos ambíguos deste tipo são mais frequentes na *Ilíada*, dado o contexto de guerra em que a narrativa está vinculada, tornando relativamente fácil, para quem quiser, relacionar toda ocorrência de *esthlos* às proezas bélicas meramente individuais. Exemplos destas ocorrências ambíguas são, a meu ver, o uso de *esthlos* qualificando os *hetairoi* (“companheiros”), onde tanto é possível traduzir por “nobres companheiros” como por “valentes companheiros” (*Il.* 4. 113; 16. 327; 17. 345; *Od.* 5.110; 5.133). Para além dos *hetairoi*, alguns personagens são nomeados pelo narrador com o epíteto de *esthlos*, principalmente na *Ilíada*, sem que seja possível ter certeza quanto a tradução por “valente” ou “nobre” (*Il.* 4. 491. Leuco, valente ou nobre companheiro de Odisseu; 11. 673. Valente ou nobre Hipírico; 20. 383. Valente ou nobre Otrinteu; 20. 396. Valente ou nobre Demoleonte).

Em que pese a referida dificuldade em distinguir o aspecto individual e o social do vocábulo *esthlos*, penso que em algumas passagens é possível perceber algum grau de diferenciação entre estas duas conformações da palavra. Sendo assim, são exemplos de passagens em que não parece haver conotação sociopolítica significativa para o termo, sendo o sentido antes individual ligado a valentia e habilidade na guerra, as ocorrências de *esthlos* em *Il.* 2. 709; 12. 321; 15. 283. A expressão ἐσθλὸς ἐὼν (“embora seja valente”), mais presente na *Ilíada*, pode ou não designar conotação sociopolítica dependendo do contexto da ocorrência. Exemplos em que há conotação sociopolítica de ἐσθλὸς ἐὼν podem ser, no meu entender, *Il.* 16. 627: “Meríones, por que falas deste modo, um homem excelente como tu?” [Μηριόνη, τί σὺ ταῦτα καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις], onde Eneias repreende Meríones por só falar e não combater; bem como em *Od.* 17.381, onde Eumeu dirige-se a Antínoo: “Antínoo, apesar de seres nobre, não são

belas as tuas palavras” [“Ἀντίνο’, οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις]. Assim, estas duas últimas ocorrências de *esthlos* sugerem que de alguém que seja *esthlos* são esperados, de um lado, discernimento para saber a hora de falar e de combater, como supõe o passo sobre Meríones, de outro lado, sensatez nas palavras, como se percebe na admoestação de Eumeu a Antínoo. Sendo assim, estas passagens contribuem para normatizar características pretensamente partilhadas entre os indivíduos qualificados como *esthlos*, reforçando a identidade coletiva do vocábulo. Por conta disso, a tradução aqui por “nobre” antes que “valente” ou “bravo” parece-me preferível.

Outro uso de *esthlos* digno de registro é quando contraposto a *kakos* (“mau”) ou *cheiron* (“inferior”). Do mesmo modo que acontece com a expressão ἐσθλὸς ἐὼν, também aqui podemos distinguir usos sociopolíticos ou não desta oposição entre “bom” e “mau” ou “inferior”. As ocorrências da oposição entre *esthlos* e *kakos* ou *cheiron* revestem-se de conotações sociopolíticas especialmente na *Odisseia*, quando a dicotomia destes vocábulos serve para indicar os dois grupos sociais que compõem, segundo o discurso de alguns personagens, a totalidade da comunidade ou dos homens em geral. Com este sentido eu posso destacar três passos, todos da *Odisseia*:

6.188-9. “É o próprio Zeus Olímpio que aos homens dá a ventura / tanto aos bons como aos maus, a cada um, conforme entende.” [Ζεὺς δ’ αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, / ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἐκάστω·]. Trata-se da fala de Nausícaa a Odisseu, instantes depois de encontrá-lo do lado de fora da cidade dos Feaces.

8. 552-3. Pois entre os homens não há ninguém que não tenha nome, / seja ele de condição vil ou nobre, uma vez que tenha nascido [οὐ μὲν γάρ τις πάμπαν ἀνώνυμός ἐστ’ ἀνθρώπων, / οὐ κακὸς οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.]. Refere-se ao discurso de Alcínoo incitando Odisseu a dizer seu nome, dado que não há ninguém anônimo, seja *kakos* ou *esthlos*<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Uma estrutura similar ao verso 553 ocorre em *Il* 6. 487-8, quando Heitor fala a Andrómaca: “porém digo-te não existir homem algum que à morte tenha fugido, / nem o cobarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido.” [μοῖραν δ’ οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.]. Ainda aqui prefiro a tradução de *kakos* e *esthlos* por “vil” e “nobre”, embora seja difícil discernir o sentido dado o contexto bélico do Poema.

23. 65-6. “Não respeitaram homem algum na terra, vil ou bem-nascido, / que com eles convivesse”. [οὐ τινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφραεα εἰσαφίκοιτο·]. Trata-se da caracterização dos pretendentes consoante Penélope, afirmando que estes não honravam homem algum, seja *esthlos* ou *kakos*<sup>26</sup>.

Relativamente a estas passagens em que há uma relação de contraposição entre *agathos* ou *esthlos* e *kakos*, Calhoun (1934b, 303) assim conclui sua análise: “Although I have not found anywhere in the poems an instance of the antithesis ἀγαθός – ἐσθλός X κακός in which the context points incontestably to a juxtaposition of social or political classes”. No entanto, como argumenta Yagamata (1994, 193) no que tange às passagens acima mencionadas, “*esthloi* are the ruling class and *kakoi* include all the rest”. Desse modo, ao contrário de Calhoun, penso que certas ocorrências de *agathos* e *esthlos* quando contrapostas a *kakos* ou *cheiron* revestem-se de caráter sociopolítico na medida em que contrapõem não meros indivíduos, mas grupos sociais, ainda que o poeta apenas seja minimamente preciso em relação a delimitação dos grupos sociais nobres, enquadrando as outras classes como uma massa amorfa.

Sendo assim, eu penso que a tese levantada por Calhoun, Geddes, Halverson e Donlan de que não há diferenciação social dentro da comunidade homérica é falha sob diversos ângulos. Não há qualquer sinal de uma sociedade homogênea de tipo tribal nas passagens elencadas acima, mas antes a consciência por parte dos personagens, e, creio eu, da audiência dos Poemas, de que a sociedade em que viviam era dividida em pelos menos dois grupos sociais, ainda que sejam termos, muitas vezes, ambíguos e imprecisos, como demonstra o fato de que há três ocorrências de *esthlos* na *Odisseia* para personagens não-nobres<sup>27</sup>.

Em relação às classes dominadas, há uma gama de termos que são, todavia, imprecisos quanto a identificação precisa de uma classe, muito por conta de que o relato poético é hegemônico de forma a glorificar os *aphneios* e os *basileis*, tratando todo o resto da comunidade de forma imprecisa. Assim, termos como *kakos* ou *cheiron* podem, algumas vezes, referir-se ao conjunto dos membros não-

<sup>26</sup> A mesma estrutura οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν é dita por Odisseu em 22.145, caracterizando, mais uma vez, os pretendentes.

<sup>27</sup> 3. 471, o vocábulo *esthlos* é usado para os homens que servem o banquete na cidade de Nestor; 14.104, para pastores de rebanho; 15. 557, para um porqueiro (Eumeu).

nobres da comunidade. Desse modo, faz-se necessário tecer alguns comentários sobre estes termos.

Acerca de *kakos*, a vasta maioria do uso desta palavra no épico remete a algo "mau", a um acontecimento desgraçado ou funesto e, quando aplicado às pessoas, em geral tem o sentido de covarde ou imprestável em alguma habilidade específica. No entanto, há algumas ocorrências de *kakos* em que há conotação sociopolítica, especialmente quando *kakos* está dentro de passagens em que algum personagem busca enobrecer-se através da afirmação de que não pertence a uma linhagem *kakos*, isto é, um familiar socialmente inferior. Alguns passos podem ilustrar o que está sendo dito:

A) *Il.* 14.126-7. “Por isso não direis que pela linhagem sou covarde e imbele / desdenhando a palavra proferida que eu disser com acerto.” [τὼ οὐκ ἄν με γένος γε κακὸν καὶ ἀνάγκιδα φάντες / μῦθον ἀτιμήσαιτε πεφασμένον ὄν κ’ ἐὺ εἶπω]. Diomedes, a fim de justificar a pertinência de seu discurso diante da vacilação de Agamémnon em continuar o cerco à Tróia, mostra que, apesar de jovem, é oriundo de nobre linhagem e, logo, não é *kakos*, o que ofereceria a audiência credibilidade acerca do correto discernimento dos seus argumentos. *Kakos*, neste caso, qualifica o *genos* (“linhagem”) a que Diomedes está se opondo, ou seja, por ser filho de um *agathos*, como ele diz alguns versos antes (14. 113), não pode ser de uma linhagem socialmente inferior, e, portanto, não pode ser covarde.

B) 16. 569-72 : “Os Troianos repeliram primeiro os Aqueus de olhos brilhantes. / Pois foi atingido um homem que não era o pior dos Mirmidões: / O divino Epigeu, filho do magnânimo Ágacles, / Que outrora fora rei no bem habitado Budeio. [ᾤσαν δὲ πρότεροι Τρῶες ἐλίκωπας Ἀχαιοῦς: / βλήτο γὰρ οὗ τι κάκιστος ἀνὴρ μετὰ Μυρμιδόνεσσιν / υἱὸς Ἀγακλῆος μεγαθύμου δῖος Ἐπειγέυς, / ὅς ῥ’ ἐν Βουδείῳ εὖ ναιομένῳ ἦνασσε]

C) *Od.* 4.62-4. “Pois em vós não se perdeu a linhagem dos progenitores, / mas sois da raça daqueles que são reis, detentores de ceptros. / nenhum homem vil poderia ter gerado filho como vós” [οὐ γὰρ σφῶν γε γένος ἀπόλωλε τοκίων, / ἀλλ’ ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλῆων / σκηπτούχων, ἐπεὶ οὐ κε κακοὶ τοιούσδε τέκοιεν.”]. Trata-se



da impressão de Menelau acerca dos dois hóspedes recém-chegados: Telêmaco e Pisístrato.

Nas passagens “A”, “B” e “C” há a ideia de que a família na qual alguém nasce é um elemento significativo na sua condição social. Portanto, há um elemento dado, objetivo, que busca delimitar a condição social de um indivíduo, não sendo, logo, apenas a proeza retórica ou militar que fornece o status social de uma pessoa dentro do que está colocado no épico. Contrariamente ao que pensa Calhoun (1934a, 203-4), *kakos* não possui aqui o significado habitual de covarde, antes refere-se às outras famílias que não são nobres. Verifica-se, com efeito, que o pertencimento à condição social de *kakos*, *agathos* ou ainda *esthlos*, não é tão fluida e efêmera como querem crer os defensores da sociedade homérica enquanto tribal.

Assim sendo, estas ocorrências de *kakos* reforçam a tentativa, por parte de alguns personagens nobres da narrativa, de diferenciar-se socialmente e hereditariamente do resto da população, mostrando que, contrariamente ao que pensa Geddes, a percepção da desigualdade social já estava presente na própria consciência dos personagens.

Outras ocorrências de *kakos* com conotação sociopolítica são, a meu ver, alguns passos da *Odisseia* em que um personagem diz que outro personagem não aparenta ser *kakos*, ainda que este esteja com mau aspecto. Nesses casos, *kakos* designa, de modo pouco preciso, alguém pobre ou de baixo status social, como podemos ver nos exemplos abaixo:

D) *Od.* 1.411. Eurímaco comenta a Telêmaco que o aspecto do estrangeiro (Atenas disfarçada de Mentos) não é de alguém *kakos*: “de condição vil, porém, não pareceu” [οὐ μὲν γάρ τι κακῶ εἰς ὅπια ἐώκει]<sup>28</sup>

E) 6.187. “Estrangeiro, não pareces ser vil nem falho de entendimento” [ξέειν’, ἐπεὶ οὔτε κακῶ οὔτ’ ἄφρονοι φῶτι ἔοικας]. Trata-se da fala de Nausícaa quando encontra com Odisseu do lado de fora da cidade dos Feaces. Nausícaa diz que Odisseu não é *kakos*, apesar do seu aspecto.

---

<sup>28</sup> Donlan (1969, 73, n.5) admite sentido de classe aqui.

Assim, os passos “D” e “E” têm em comum o fato de evidenciarem que a condição de *kakos* não necessariamente está ligada a má sorte ou mau destino. Como argumenta Dickie (1978, 25) sobre “E”, Nausícaa vê Odisseu como *esthlos*, apesar de que no momento do encontro Odisseu está com o aspecto físico maltratado. O sentido dessas passagens é, então, que o personagem que afirma que outro não parece ser *kakos* pensa na verdade tratar-se de alguém *esthlos* que por infortúnio está no momento com a aparência de quem é *kakos*<sup>29</sup>.

Um outro tipo de ocorrência de *kakos* que revela conotação sociopolítica tem lugar quando do uso do comparativo *kakoteros*, em que se denota um receio de censura por parte da “opinião pública” dos *kakoi*:

F) *Il.* 22.106-7. Heitor: “não vá algum homem mais vil e cobarde dizer de mim: / Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército [μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο· / “Ἐκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὄλεσε λαόν.]

G) *Od.* 6.274-5. Nausícaa cuida de não seguir muito perto de Odisseu enquanto entram na cidadela dos Feaces, de modo que no meio dos “presunçosos entre o povo” [ὑπερφίαλοι κατὰ δῆμον 274] não haja algum mais *kakos* [κακώτερος 275] que possa censurar-lhe.

H) 21.324. “não vá algum grosseiro dizer entre os Aqueus [μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος Ἀχαιῶν]. Eurímaco diz a Penélope que um homem não a levará para casa, pois isso pode gerar comentários críticos vindos dentre os *kakoi*.

Como foi visto, a qualificação de alguém como *kakos* sempre parte do ponto de vista dos personagens nobres da narrativa, em um esforço para evidenciar o

---

<sup>29</sup> O caráter de classe desta passagem poderia ser negada, como propõe Calhoun (1934a, 203), com o argumento de que a mesma estrutura ἐπεὶ οὔτε κακῶ οὔτ’ ἄφρονι φωτὶ ἔοικας é usada por Odisseu-mendigo para Filécio, um boieiro, em *Od.* 20.227. De fato, este argumento mostra a complexidade do campo semântico do vocabulo *kakos* e a sua pouca precisão enquanto indicador de grupos sociais definidos. No entanto, dentro desta referida passagem Odisseu-mendigo está retribuindo o elogio feito para si por Filécio alguns momentos antes (20. 194), onde o boieiro sugeria que Odisseu-mendigo parecia um rei (*basileus*). Desse modo, não me parece que Odisseu pense realmente que Filécio não seria um *kakos*, ou antes, as palavras sensatas ditas por Filécio pareceriam, a princípio, estranhas a um *kakos*, tal é o sentido, penso, de Odisseu-mendigo dizer que Filécio não aparenta ser *kakos*.

distanciamento entre estes e os pretensos *kakoi*. Como argumenta Thalmann (1998, 23) acerca do termo *kakos*: “whenever the word occurs with the meaning “base” it is used by an aristocrat to assert that he himself or someone else is not, or does not resemble, a “base” man. That is, it serves as a means of self-definition.” No entanto, há uma passagem da *Odisseia* em que, excepcionalmente, *kakos* é usado por um personagem secundário e, quiçá, igualmente *kakos*:

I) *Od.* 17.217-8. “Ora vede como um asqueroso vem trazer outro asqueroso. / Como sempre, um deus junta o semelhante ao seu semelhante” [“νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἠγηλάζει, / ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον]. Fala de Melanteu, que é um pastor de rebanhos, para o porqueiro Eumeu e Odisseu disfarçado de mendigo.

Algumas destas passagens em que há uma possível conotação sociopolítica do termo *kakos* foram discutidas por Calhoun (1934a, 204), que chega a seguinte conclusão:

In none of these passages is the slightest difficulty of interpretation encountered if *kakos* be taken in the ordinary sense it bears in the great majority of Homeric instances (...) In other words, the members of kingly families are assumed to be, not evil, or cowardly, or weak, or ugly, but good, brave, strong, and beautiful. When we have made allowance for the inevitable contrast between the man of kingly position, bearing, and qualities, and the man who is in all respects his opposite.

Eu discordo de que *kakos*, nas passagens elencadas acima, tenha que ser interpretado com o mesmo sentido de sua ocorrência habitual no épico de algo mau ou ruim. Na falta de um vocabulário preciso para as classes dominadas, o poeta estende o significado de *kakos* até este atingir uma conotação sociopolítica, na medida em que passa a identificar grupos e indivíduos dentro do espectro social, ainda que de forma pouca delimitada.

A meu juízo, o mero fato de o poeta ressaltar os membros das “*kingly families*” como sendo bons, bravos, fortes, belos, já é uma forma de consciência de que estes membros partilham das mesmas características e, portanto, não são indivíduos isolados, antes fazem parte do mesmo grupo social. Por outro lado, as características contrárias, ou seja, covardes, fracos, feios, seriam os “outros”,

aqueles que não pertencem ao grupo social pretensamente “superior”. A visão de Calhoun é demasiada estreita: foca apenas em indivíduos e não percebe que a sociedade e as classes são feitas da interação destes.

## **2.2. Léxicos da “riqueza” e da “pobreza” nos Poemas como índices do agravamento da estratificação social no século VIII a.C.**

Se os termos trabalhados no tópico anterior carregam sempre ambiguidade e imprecisão quanto a possibilidade de serem palavras que destacam com alguma precisão a classe dominante do poema, o mesmo não acontece com o campo semântico que exprime riqueza, especialmente o adjetivo *aphneios*, cujo sentido nos Poemas traz sempre a ideia de uma pessoa “rica” e, portanto, separada do restante da comunidade, formando um grupo social à parte. Desse modo, se há algum vocábulo, para além de *basileus* e *anax*, que destaca a classe dominante com coerência e sem ambiguidades não é *esthlos*, *kalos*, *agathos* ou equivalentes, como insistem muitos estudos, mas sim *aphneios*.

Para tanto, faz-se necessário tecer algum comentário sobre as palavras homéricas que compõem o campo semântico da riqueza. Para este fim, há termos como *chremata*, e, especialmente, *ploutos* e *aphenos*. *Ploutos* é etimologicamente advinda do radical *ple F w* – sob o sentido de inundar (Chantraine 1974, 918). O verbo *plouteo*, “ser rico”, e o adjetivo derivado *ploutios*, não aparecem em Homero, mas estão presentes em Hesíodo (cf. Op. 313, para o verbo; Op. 22, para o adjetivo). Nos Poemas Homéricos, o sentido de *ploutos* é de bens materiais que são abundantes, dado que a riqueza é entendida por posses materiais (*Il.* 1.171; 5.708; 14.546; *Od.* 24.486). Esta riqueza pode ser vista, ainda, como uma dádiva dos deuses (*Il.* 2.670). Possuir *ploutos* é, com efeito, uma forma de destacar-se socialmente perante os demais, como Aquiles diz a Príamo: “dizem que entre estes povos eras distinto pela riqueza e pelos filhos” [τῶν σε, γέρον, πλούτῳ τε καὶ υἰάσι φασὶ κεκάσθαι] (*Il.* 24.546). Se nesta passagem o uso de *ploutos* junto com o verbo *καίνυμαι* “sobressair-se perante os demais” dá a dimensão do destacamento social de quem possui riqueza pelas palavras de Aquiles, em outra passagem (*Il.* 16.595-6), desta vez pela voz do narrador principal, é a utilização de

*ploutos* em contigüidade com *olbos*<sup>30</sup> que denota esta mesma proeminência social, quando é adicionada a informação de que é por causa da boa ventura e da riqueza que alguém se torna proeminente em relação aos demais: o “filho amado de Cálcon, que tinha sua casa na Hélade / e pela ventura e pela fortuna se destacava entre os Mirmidões” [Χάλκωνος φίλον υἷόν, ὃς Ἑλλάδι οἰκία ναίων / ὄλβῳ τε πλούτῳ τε μετέπρεπε Μυρμιδόνεσσι]. Utilização semelhante de *ploutos* e *olbos* encontra-se também em *Od.* 24.206, em relação a Castor, e em *Il.* 24.536, relativamente a Peleu.

Como já foi dito, outro termo homérico para riqueza é *aphenos*. O nome *aphenos*, de etimologia desconhecida (Chantraine 1968, 146)<sup>31</sup>, significa posses, riquezas (por exemplo, *Il.* 1.171; 23.299). Contudo, o que seria, para o poeta e sua audiência, esta riqueza aludida tanto pelo termo *ploutos* como por *aphenos*? Em outras palavras, qual a base da riqueza e da consideração de alguém como *aphneios* segundo a sociedade representada nos Poemas? Alguns passos dos Poemas sugerem uma resposta que se coaduna com o caráter agro-pastoril da sociedade grega da época. Assim, a riqueza é pensada em termos pastoris, através da posse de gado, ovelhas, cabras (*Od.* 14.96-102; 18. 276-9; *Il.* 11.670-84), bem como em termos agrícolas, especialmente da posse de trigo e de fruticultura (*Il.* 14. 121- 26). Para além da posse de muitos víveres agro-pastoris, alguém considerado “rico” tinha propriedade de metais - ouro, prata, bronze – (*Il.* 6. 46-50), de mão-de-obra escrava (*Od.* 14. 115-6; 19. 78-9) e de vastas vestimentas (*Od.* 1. 165). Sendo assim, um “rico”, segundo os próprios Poemas, pode ser definido como alguém que tem acesso a uma quantidade maior de meios de produção aliado a posse da força de trabalho do escravo.

Assim, a conexão entre ser “rico” e ter uma vida próspera já foi salientada através do uso de *ploutos* juntamente com *olbos*. Para além destes exemplos, há também o uso de *aphneios* junto com εὖ ζῶω (“levar uma boa vida”), indicando

---

<sup>30</sup> Em Homero, *olbos*, de etimologia obscura (Chantraine 1974, p.791), possui o sentido de felicidade, prosperidade, concebida, em geral, como advinda dos deuses (*Od.* 3.219; 4.208; 6.187; 18.19). Como observa Chantraine (1974, 791), *olbos* diferencia-se de *ploutos* ou *aphenos* na medida em que os últimos aplicam-se “particulièrement à la richesse”. *Olbos* e o adjetivo *olbios* (por exemplo, *Od.* 8.413; 7.148) não necessariamente implicam bens materiais, embora em geral esta benção vinda dos deuses seja refletida em posses materiais, como se faz patente pelas passagens mencionadas envolvendo *olbos* e *ploutos*.

<sup>31</sup> Sobre as hipóteses acerca da etimologia de *aphenos* ver Chantraine (1968, 146), que prefere relacioná-la com o hitita *happin*, “rico”.

que a posse de bens é um indício social de que alguém é considerado rico e tem uma boa vida, conforme as palavras de Odisseu-mendigo a Antínoo: “servos também eu tinha em grande número e todas as coisas / em abundância, com que se vive bem e se é considerado rico” [ἦσαν δὲ δμῶες μάλα μυρίοι ἄλλα τε πολλὰ / οἷσιν τ’ εὖ ζῶουσι καὶ ἀφνειοὶ καλέονται.] (*Od.* 17.422-3).

O uso de *aphneios* com os adjetivos *agathos* e *esthlos* também tem lugar no *corpus* do épico, com o escopo de interligar riqueza e nobreza como prerrogativa de certos indivíduos. Assim, Euquenor, de Corinto, era “homem rico e nobre”<sup>32</sup> [ἀφνειός τ’ ἀγαθός] (*Il.* 13.664). Desse modo, no mundo fabricado pelos Poemas, ser concomitantemente *aphneios* e *agathos* significava destacar-se dentro do *demos*, o que implica a consciência, por parte dos personagens da narrativa, de que o *demos* não era homogêneo e igualitário:

Ora entre os Troianos havia um certo Podes, filho de Eécion, / homem rico e valente<sup>33</sup>; sobremaneira o honrava Heitor / entre o povo, pois era bem-vindo comensal no festim. [ἔσκε δ’ ἐνὶ Τρώεσσι Ποδῆς, υἱὸς Ἡετίωνος, / ἀφνειός τ’ ἀγαθός τε· μάλιστα δέ μιν Ἴεκτωρ / δήμου, ἐπεὶ οἱ ἐταῖρος ἔην φίλος εἰλαπιναστής.] (*Il.* 17. 575-77).

A riqueza não era apenas possuída, mas também evidenciada e materializada em símbolos de status social para os demais membros da comunidade. É nesse sentido que um homem rico promove banquetes (*Od.* 11.414) ou oferece valiosos presentes (18. 276-9) e vive em palácios extraordinários (15. 227; 17 420; 19. 76).

Para além disto, os Poemas também mostram certas vantagens que a condição de *aphneios* promove ao indivíduo, como indica Telémaco: “não há mal nenhum em ser rei, pois logo se nos enriquece / a casa e dos outros recebemos mais honra e consideração” [οὐ μὲν γάρ τι κακὸν βασιλευέμεν· αἰψὰ τέ οἱ δῶ / ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὐτός.] (*Od.* 1. 392-3). Desse modo, Telémaco promove uma estreita relação entre governar (ser *basileus*), ser rico e ser honrado. O adjetivo para honrado nesta passagem é *timḗis*, palavra derivada de *time*, que é geralmente traduzida por “honra”. Outra passagem em que *aphneios* é articulado

---

<sup>32</sup> Tradução de minha autoria.

<sup>33</sup> Ou antes: “nobre”.

com riqueza e poder encontra-se inserida no discurso de Fénix a Aquiles, onde o perceptor de Aquiles conta como foi recebido por Peleu ao chegar a Ftia:

Ele acolheu-me benevolente / e estimou-me como um pai  
estima seu filho único / e bem amado, herdeiro de grande  
fortuna. / Fez-me rico e deu-me muito povo para governar. [ὃ δέ  
με πρόφρων ὑπέδεκτο, / καί μ' ἐφίλησ', ὡς εἶ τε πατήρ ὄν παῖδα  
φιλήσῃ / μοῦνον τηλύγετον πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι. / καί μ'  
ἄφνειον ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν.] (Il. 9.480-3).

Como foi apresentado, *aphneios* indica distinção social baseada em critério econômico, mas que é facilmente extrapolada para outros critérios, como vimos nos exemplos em que *aphneios* é utilizado junto com *agathos* ou *time*, de forma que este termo serve para indentificar um grupo social específico dentro do espectro social delineado pelos Poemas. Diferentemente dos outros vocábulos analisados que por vezes servem para designar a classe dominante, como *esthlos* ou *agathos*, *aphneios* não apresenta ambiguidade quanto ao grupo social que delimita: seu significado é sempre “rico”, e sempre é utilizado de forma a destacar a proeminência econômica de certos personagens sobre os demais e, portanto, é um termo que exclui por completo os personagens não-nobres, o que reforça o sentido classista deste termo.

Uma conclusão deste tipo, obviamente, está em desacordo com os autores que defendem a versão primitivista-tribal da sociedade homérica. Em geral, a tese cética em relação a presença de termos definidores de grupos sociais heterogêneos nos Poemas direciona-se, substancialmente, para os termos com sentido de “bom” ou “corajoso” e “mau” ou “covarde”, representado pelos termos *agathos*, *esthlos* ou *kakos*, ao passo que *aphneios* raramente merece alguma consideração.

Os artigos de Calhoun (1934a; 1934b), por exemplo, citam *aphneios* em duas notas: em Calhoun (1934a, 201, n.30) é apenas nomeado o adjetivo, sem qualquer comentário, enquanto que em Calhoun (1934b, 310, n.20) temos o argumento de que ocorrências de *aphneios* “as references to a wealthy class are relatively few”, então o autor cita apenas duas passagens em que *aphneios* estaria reportando a uma classe “rica”, a saber, *Il.* 24.318 e *Od.* 19.79. Esta última passagem, da *Odisseia*, é a mesma estrutura de *Od.* 17.422-3, que já comentamos. Já o passo da *Ilíada* citado por Calhoun refere-se a uma comparação da extensão

da ave, enquanto augúrio, com a porta da câmara de um homem “rico”. Pois bem, a expressão presente aqui, ἀνέρος ἀφνειοῖο, com o sentido de “homem rico” que denota, está presente alhures nos Poemas, e de modo nenhum consiste em um registro atípico de *aphneios*. Ao contrário, como vimos, o significado de “homem rico” é justamente o sentido básico em que *aphneios* é usado no épico, seja com ἀνέρος (*Od.* 19.200), seja com ἀνδρός (*Il.* 24. 482), ou com ἄνθρωπος (*Od.* 17. 420), ou simplesmente nomeando esta ou aquela pessoa rica (*Il.* 5.544; 6.14; 17.576; *Od.* 14.116; 15.227; 15. 426; 15. 433; 18. 276; 19.76). Sendo assim, não há razão para pensar, como faz Calhoun, que as ocorrências de *aphneios* em *Il.* 24.318 e *Od.* 19.79 representariam exceções ao apontar para uma classe “rica”, na medida em que o uso de *aphneios* nestas passagens não se diferencia da utilização predominante do termo, conforme foi discutido nas últimas páginas. Assim, o argumento de Calhoun de que *aphneios* poucas vezes denota a classe “rica” é infundado diante da verificação das ocorrências deste léxico tanto na *Ilíada* como na *Odisseia*.

Walter Donlan, em seu principal texto sobre a terminologia dos grupos sociais no mundo grego, contenta-se em dar uma conclusão telegráfica sobre *aphneios* em Homero: “in the epics and Hesiod *olbios* (some times) and *aphneios* (always) mean "rich", but are not used to designate a class” (Donlan 1978, 103-4, n.14). Nenhum argumento é levantado, nenhuma ocorrência de *aphneios* é debatida. Talvez Donlan esteja aqui a pensar no relativo pouco uso de *aphneios* nas fontes escritas do período clássico, em comparação com *plousios*, por exemplo. Porém este fato é interessante do ponto de vista da evolução semântica dos vocábulos para os grupos sociais de Homero ao Período Clássico, mas não pode ser usado como um argumento definitivo para suportar a tese de que *aphneios* não possui conotação sociopolítica e não delimita uma classe social particular nos Poemas.

Já Geddes e Halverson sequer mencionam *aphneios*, o que não deixa de ser uma falta grave, dado que ambos pretendem, em seus artigos, reexaminar a configuração social dos Poemas.

A negação categórica da presença de classes sociais nos Poemas sustentada por Calhoun, Donlan, Geddes e Halverson, fica, assim, bastante fragilizada por



não darem atenção a um termo fulcral do vocabulário do setor dominante da sociedade homérica, como é *aphneios*.

A par de termos como *kakos*, outro conjunto de vocábulos onde se pode buscar designações normativas de grupos ou sub-grupos é no léxico da pobreza, da mendicância nos Poemas, além de algumas atividades econômicas exercidas pelas classes dominadas.

De acordo com a tabela explicativa da terminologia sociopolítica feita por Donlan (1978, 97-8) é de notar, certamente, a ausência em Homero e Hesíodo do termo bastante difundido no período clássico para designar os pobres, isto é, *penes*. No entanto, significativamente, o substantivo abstrato *penia*, sob a forma jônica *penie*, faz-se presente tanto em Homero como em Hesíodo, enquanto o adjetivo *penichros*, aparece uma vez em Homero, ambos derivados do verbo *penomai*. O verbo *penomai* está presente com alguma importância numérica em Homero, são 16 ocorrências, há ainda 4 em Hesíodo. Em Homero, este verbo tem o sentido de ocupar-se de alguma coisa ou de alguém, não possuindo conotação sociopolítica nítida.

Fenômeno lingüístico interessante é que um nome e um adjetivo derivados de *penomai* estejam presentes em Homero com conotação sociopolítica e clara referência à pobreza. Trata-se de *penia* e do adjetivo *penichros*. *Penia* aparece apenas uma vez em Homero, na seguinte passagem em que Odisseu mendigo dirige-se a Eumeu:

Veste-me com capa e túnica, belas vestimentas. / Antes disso, por muito que precise, nada aceitarei, / pois é-me odioso como os portões do Hades aquele homem / que cedendo à pobreza conta histórias inventadas [ἔσσαι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, εἴματα καλά. / πρὶν δέ κε, καὶ μάλα περ κεχρημένος, οὐ τι δεχοίμην. / ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλῃσι / γίνεται, ὃς πενίη εἴκων ἀπατήλια βάζει.] (*Od.* 14.154-7).

O contexto da passagem é que Odisseu, enquanto mendigo, tenta convencer a Eumeu que aquilo sobre o qual discursa, isto é, a volta iminente de Odisseu à Ítaca, possui credibilidade e, para tal, Odisseu-mendigo deixa claro que não tem

simpatia com aqueles homens que movidos pela “necessidade”<sup>34</sup> [κεχρημένος 155] e “pobreza” [πενίη 157] contam “histórias inventadas”. A aproximação contextual entre o particípio κεχρημένος e o substantivo πενίη é decisiva para interpretar esse passo como um testemunho do uso de *penie* como pobreza, conforme está na tradução utilizada<sup>35</sup>.

Em Homero, temos um verso onde surge o adjetivo *penichros* com o sentido de pobre. Essa passagem é mais reveladora da estratificação social dos Poemas que a anterior, haja vista que em *Od.* 3.346-55 Nestor busca distinguir-se, para Telémaco e Atena disfarçada de Mentor, dos homens pobres, *penichroi*. Vejamos como:

Que tal coisa impeça Zeus, e todos os deus imortais, / que vos dirijais da minha casa para a vossa nau veloz, / como se de um pobre sem roupa vos afastásseis, / a quem faltam em casa cobertores e mantas / para ele ou seus hóspedes dormirem em conforto. / Em minha casa há cobertores e belas mantas. / Nem irá o querido filho de Ulisses / deitar-se nas tábuas de uma nau, enquanto eu viver, / enquanto ficarem depois de mim filhos no meu palácio / para dar hospitalidade a hóspedes, a quem quer que aqui venha” [“Ζεὺς τό γ’ ἀλεξήσειε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι, / ὡς ὑμεῖς παρ’ ἐμεῖο θοῆν ἐπὶ νῆα κίοιτε / ὡς τέ τευ ἢ παρὰ πάμπαν ἀνείμονος ἢ ἐ πενιχροῦ, / ᾧ οὐ τι χλαῖναι καὶ ῥήγεα πόλλ’ ἐνὶ οἴκῳ, / οὐτ’ αὐτῷ μαλακῶς οὔτε ξείνοισιν ἐνεύδειν. / αὐτὰρ ἐμοὶ πάρα μὲν χλαῖναι καὶ ῥήγεα καλά. / οὐ θῆν δὴ τοῦδ’ ἀνδρὸς Ὀδυσσεύος φίλος υἱὸς / νηὸς ἐπ’ ἰκριόφιν καταλέξεται, ὄφρ’ ἂν ἐγώ γε / ζῶω, ἔπειτα δὲ παῖδες ἐνὶ μεγάροισι λίπωνται, / ξείνους ξεινίζειν, ὅς τις κ’ ἐμὰ δώμαθ’ ἴκηται.”].

Como está explícito nesta passagem, Nestor possui consciência de que é distinto socialmente de um *penichros*, e o tom ressentido do discurso revela que Nestor ficou um tanto ofendido pela iminente volta pra casa de Telémaco e Atena sem terem recebido presentes, como se tivessem sido hospedados na casa de algum pobre. Mais significamente, a distância social entre ele e um pobre não é uma mera questão de estima social, embora isto também esteja implicado, mas sobretudo a posse de bens materiais, como surge manifesto na fala de Nestor. O contraponto operado pelo rei de Pilos entre ele e um pobre possui um caráter generalizante que significa que não se deve sair da casa de alguém rico e estimado

<sup>34</sup> Tradução de minha autoria.

<sup>35</sup> Ver o uso do verbo *chreo* no discurso de Eumeu a Odisseu (14. 124), que é imediatamente anterior a este de Odisseu.

sem receber presentes. Isto apenas é concebível, na ótica de Nestor, quando se trata da casa de alguém necessitado, pobre. Sendo assim, Nestor coloca a si próprio e o *penichros* como tipos sociais distintos e não como meros indivíduos<sup>36</sup>.

Este passo da Odisseia é interessante também porque é um registro raro das condições de vida dos homens “pobres”, obrigados a viver com escassez de roupas e cobertores. Isto é um indício do agravamento da pobreza a partir da revolução estrutural do século oitavo, como veremos no último capítulo desta dissertação.

---

<sup>36</sup> Donlan (1978, 103, n.14) cita a presença de *penichros* neste passo, mas, surpreendentemente, não faz qualquer comentário.

### **3-A configuração social da Sociedade Homérica: aspectos literários**

Como foi apresentado no primeiro capítulo, os autores que defendem a sociedade homérica como tribal vêem o *demos* como um corpo único, sem distinção social significativa. Desse modo, eles enfatizam que Homero trata a população em geral com termos indefinidos, como *plethos* ou *homilos*, que podem ser traduzidos por “multidão”, o que indicaria a realidade social da época, em que não haveria desigualdade social e o corpo de “cidadãos” pertenceriam todos ao mesmo estrato social, ainda que como líderes e liderados. Assim, se Homero não diferencia a sociedade de acordo com critérios advindos das atividades econômicas específicas é sinal, segundo esta visão, de que não havia uma divisão social do trabalho relevante. Relacionado a isto, autores como Geddes reforçam que o comportamento dos personagens da narrativa não indica consciência de diferenças sociais substanciais.

No entanto, esta tese possui uma interpretação equivocada dos dados dos Poemas, para além de uma visão superficial do fenômeno literário como fonte histórica, na medida em que tendem a aceitar passivamente as informações transmitidas pelo poeta como se representassem a realidade diretamente.

É verdade que os personagens não-nobres são mal representados no épico, especialmente na *Ilíada*. É também verdade que o sentido de *demos* dos períodos históricos subsequentes, associado aos homens pobres, mas livres, é pouco usado no épico ao mesmo tempo em que esses pequenos proprietários livres são, também, pouco delineados no poema. Quer isso dizer que homens livres pobres ou pequenos proprietários não existiam para além do texto ou eram insignificantes? Raciocinar deste modo é desconhecer os dispositivos estéticos sob os quais a realidade histórica submerge dentro de um gênero literário como o épico.

Especialmente a partir da década de 90, alguns helenistas têm colocado especial destaque no modo como os Poemas Homéricos, enquanto um discurso literário específico, convertem-se em um ambiente ideológico no qual as informações históricas encontram-se mediadas e selecionadas sob a ótica de certas

visões de mundo que buscam expressar esteticamente suas aspirações de poder simbólico<sup>37</sup>.

É nesse sentido que segue Raauflaub (2005, 29) ao comentar a aparente contradição entre a importância histórica dos homens fora do círculo da elite e o papel negligenciável que o poeta os atribui:

Nurturing a highly competitive ideology of excellence ('always to be the best and to excel above the others,' *Il.* vi.208), this elite projects an image of high status, great refinement, wealth and complete control in the community - an impression that is enhanced further by the epics' focus on a small group of leaders elevated to superhuman ('heroic') status. The masses of non-elite men receive little attention and seem negligible. Closer examination reveals, however, that these men, presumably independent farmers, play a significant and communally indispensable role.

O que está sendo destacado por Raauflaub é que, no que tange a representação dos setores sociais não-nobres no poema, há uma profunda disjuntiva entre representação literária e realidade histórica. A princípio, o foco no status heroico e o conseqüente desinteresse pelo delineamento das camadas sociais divergentes, como observa Raauflaub, é uma característica que distingue o épico enquanto gênero literário. Assim, as próprias características estéticas do épico não são neutras ideologicamente, antes elas trazem em si um suposto universo heroico como sua ideologia dominante, conforme argumenta Rose (1997, 165):

The characteristic story-patterns, epithets, character types, type-scenes, and so on by no means constitute a value-free vehicle for individual expression. They entail, most obviously, the near total absence or marginalization of the vast majority of the society: women, agricultural workers, herdsmen, craft-workers, traders, etc.

---

<sup>37</sup> Tenho em mente aqui a definição de Pierre Bordieu “O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário.” (Bordieu, 1989, 14) (itálico do autor).

Na mesma linha de raciocínio segue Tandy (1997, 190), quando enfatiza que o poeta oral canta o que é conveniente, o que implica uma seleção do que e de como contar, criando, mais do que reproduzindo, uma tradição identitária que enaltece “the current *agathoi*, or 'good men,' to suppress those for the time being out of power, the *kakoi*, or 'bad men’”.

Diante deste cenário, como advoga Raauflaub (2005, 29): “the poetic and 'ideological' distortion presented by the epics therefore needs to be corrected”. Para tanto, pode-se buscar evidências para a presença dos setores não-nobres seja nos resquícios arqueológicos ou em Hesíodo, mas também é possível uma hermenêutica interna ao texto para tentar tornar manifesto o sentido de certas passagens do texto que podem apontar sinais da presença destas classes subalternizadas, ainda que, muitas vezes, de forma oblíqua. Para esta última empresa, faz-se mister algum referencial teórico-metodológico. Minha própria escolha que julgo ser útil para o tratamento histórico-literário dos Poemas Homéricos é pelo livro *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, de Fredric Jameson, publicado originalmente em 1981.

Este livro de Jameson insere-se na tradição marxista de crítica literária que tem como característica fundamental a crítica à concepção organicista da obra literária, típicas de certas versões do Formalismo europeu e do *New Criticism* americano. Tal concepção baseia-se no corolário de que o texto literário é um produto acabado no qual o crítico deve apenas escolher as ferramentas metodológicas corretas para elucidar para o público o modo pelo qual o literato organizou o mundo ficcional da obra.

No entanto, já Bakthin, nas décadas de 30 e 40, deslocava a ênfase no sentido de entender o texto não como produto acabado mas enquanto produção dentro de um dado ambiente ideológico, onde a autoridade literária do autor é relativizada e a obra passa a ser pensada não apenas como representação discursiva do social em geral, mas também como representação dos discursos sociais distintos e, por vezes, antagônicos que, em certa medida, escapam ao controle do próprio criador do texto.

Do ponto de vista da crítica literária marxista, o passo teórico decisivo no sentido de sublinhar o caráter descentrado do texto preconizado por Bakhtin foi a apropriação da psicanálise feita pelos althusserianos, principalmente nas décadas de 60 e 70. De Freud, Althusser e seus ex-alunos, como Pierre Macherey e Etienne Balibar, aproveitaram dois conceitos fundamentais para análise da literatura: o inconsciente e os mecanismos de repressão de sentimentos ou desejos. Assim, a interpretação dos sonhos feita por Freud em torno da ideia dos sentidos manifestos e latentes, e dos mecanismos pelos quais o inconsciente reprime, camufla ou silencia certos sentimentos ou vontades insuportáveis para o consciente, é utilizada pelos críticos althusserianos como uma chave analítica para entender a produção do texto literário e sua relação com as ideologias sociais do seu tempo, dado que a expressão simbólica operada pela literatura é entendida, a partir de Northrop Frye, como discurso saturado de desejos ou fantasias, que, como a narrativa do indivíduo-paciente no contexto de uma terapia psicanalítica, está igualmente sujeita a reprimir certas “verdades” e trazê-las de volta do inconsciente sob a forma de fendas ou descontinuidades dentro da superfície da narrativa que remetem a dimensão latente de significados.

Com Lacan, a dimensão antes individual e privada da noção de inconsciente e repressão em Freud é vinculada aos fenômenos sociais e coletivos através das categorias formuladas por Lacan para entender a inserção do sujeito dentro do universo discursivo. Para compreender essa constituição do indivíduo dentro das instâncias discursivas Lacan utiliza três categorias de percepção psicológicas que atuam no desenvolvimento psíquico do indivíduo, a saber, o Imaginário, o Simbólico e o Real. O Imaginário seria as imagens e fantasias ainda não estruturadas pela ordem simbólica, sendo esta última justamente o conjunto de elementos, como a linguagem, o complexo de Édipo, etc., que configura o mundo simbólico do indivíduo. Por último, o Real, sendo aquilo que “resiste a simbolização”, pode somente ser vislumbrado pelos desvios do Imaginário e do Simbólico, formando um sub-texto imanente à narrativa tanto do indivíduo como também da obra literária.

Para Jameson, aquilo que caracteriza o sentido propriamente político da literatura é justamente que ela reprima o Real dentro da ordem imaginária e/ou

simbólica do discurso ficcional. Reinterpretando o Real lacaniano, Jameson, então, afirma que o Real é sobretudo a história dos antagonismos de classe que resiste a simbolização dentro das obras literárias. Desse modo, a narrativa literária converte-se em um dispositivo pelo qual a consciência coletiva, através do autor, reprime e silencia as contradições e o fato da exploração entre as classes sociais. Assim, é justamente por comportar-se deste modo que, muitas vezes, o texto literário pode aparentar ser um todo harmônico e uníssono, que recalca o inconsciente político<sup>38</sup> ao passo em que elabora uma narrativa que resolve de forma mágica conflitos sociais de outro modo irresolvíveis. Assim, a unidade e a coerência do texto literário defendidas por diversas sociologias da literatura, são, consoante a crítica literária althusseriana que Jameson trabalha, apenas uma aparência de unificação formal que precisa ser “desmascarada como um fracasso ou miragem ideológica” (Jameson 1992 [1981], 50).

Sendo assim, com a finalidade de desvelar o inconsciente político da obra literária, Jameson articula, então, três momentos interpretativos distintos e complementares. O primeiro modo de interpretação consiste no nível imanente de análise, onde o objeto de estudo consiste no texto mais ou menos interpretado como a obra ou expressão literária individual<sup>39</sup>, que registra acontecimentos sucessivos, como uma crônica, dentro de um universo de ficção, construindo, assim, um enredo para a narrativa a partir da voz do autor. Esta narrativa, contudo, converte-se em um ato simbólico de dimensão política na medida em que, segundo Jameson, ela busca, dentro do universo ficcional, resolver ou dirimir conflitos “reais” que de outro modo seriam insolúveis, o que dá a aparência de unidade e univocidade para a narrativa. Sendo assim, neste instante de interpretação, surge ao investigador a questão fundamental de a partir do estudo dos elementos formais do texto, transcendê-los ao denunciar a unidade da

---

<sup>38</sup> Por inconsciente político entenda-se “the collective denial or repression of underlying historical contradictions by human societies”. (Dowling 1984, 114).

<sup>39</sup> Jameson está aqui pensando no romance burguês dos séculos XIX e XX, onde o autor da ficção literária é fortemente individualizado. No caso da produção literária dos Poemas Homéricos, poderíamos pensar esta primeira dimensão de interpretação como expressão coletiva, dado que o épico foi fabricado ao longo de algumas gerações e de forma coletiva, ainda que um poeta ou um grupo deles tenha realizado a versão final dos Poemas. Apesar desta ressalva, a diferença na produção literária entre o épico homérico e o romance burguês não altera o argumento que está sendo sustentado, isto é, o texto concebido como expressão individual ou coletiva reveste-se em um discurso simbólico que resolve, de forma mágica, contradições reais que de outra forma não poderiam ser dirimidas.



narrativa e os recursos estéticos utilizados para tal como um ato simbólico que resolve provisoriamente e assimetricamente uma contradição.

Este último passo do crítico já indica o segundo horizonte interpretativo, marcadamente sociodiscursivo, onde a unidade organizadora do discurso não é apenas a voz individual do autor, mas principalmente as vozes conflitantes das classes sociais que se fazem presente e mesmo aquelas que estão silenciadas no texto e que subvertem a aparente univocidade da obra. Assim, o objeto de estudo passa a ser o que Jameson denomina de “ideologema”, ou seja, “a menor unidade inteligível dos discursos coletivos essencialmente antagônicos das classes sociais” (Jameson 1992 [1981], 69). Em outras termos, o ideologema consiste no núcleo mínimo das diversas maneiras de conceber a realidade tal qual expressadas por classes sociais distintas dentro do texto literário. Nesse sentido, o texto apresenta-se não mais como um todo orgânico, mas sim como fragmentado sob a heteroglossia, um termo que Jameson retém de Bakhtin, das classes ou grupos sociais a partir de uma voz que não é mais individual, mas social, transformando o texto em um “drama de ideologemas”.

Por fim, o terceiro horizonte de interpretação configura-se como o espectro mais abrangente da compreensão do fenômeno literário, em que os níveis de análise do texto enquanto expressão individual e enquanto drama de ideologemas são, agora, relacionados com a dimensão epocal-histórica através dos sintomas de modos de produção culturais contraditórios presentes no texto. Ao passo que a unidade organizadora do discurso neste instante passa a ser o modo de produção, o objeto de estudo remete ao que Jameson chama de “ideologia da forma”, isto é, “as mensagens simbólicas a nós transmitidas pela coexistência de vários sistemas simbólicos que são também traços ou antecipações dos modos de produção” (*idem*, 69). Este cruzamento de informações de modos de produção distintos geralmente possui uma codificação ideológica dominante que busca fixar os sentidos da realidade e da posição social dos indivíduos. No entanto, quando esta codificação hegemônica está sob crise aguda de legitimidade ocorre o que Jameson chama de “revolução cultural”, ou seja, quando “a coexistência de vários modos de produção torna-se visivelmente antagônica, com suas contradições

orientando-se para o próprio centro da vida política, social e histórica” (*ibidem*, 87).

Das teses expostas acima, seguem algumas implicações para a ideia de ideologia que fundamenta a hermenêutica proposta por Jameson para a análise literária. De início, é importante destacar que a ideologia não é um bloco homogêneo que penetra no texto literário desde algum lugar exterior. Para a hermenêutica que embasa a ideia do inconsciente político, o texto literário é entendido como a própria encenação da ideologia:

O texto literário não é tanto a *expressão* de uma ideologia (o seu pôr em palavras) mas a sua *encenação*, a sua exibição, operação na qual a ideologia se volta de certa maneira contra si mesma, visto que não pode ser assim exibida sem fazer aparecer seus *limites*, no ponto preciso em que se mostra incapaz de assimilar realmente a ideologia adversa (Macherey; Balibar 1976, 38) (itálico dos autores).

O raciocínio seguido por Macherey e Balibar é, neste caso, o mesmo de Jameson, quando este afirma que a característica do texto literário de “inventar soluções imaginárias ou formais a contradições sociais insolúveis” (Jameson 1992 [1981], 64) torna este ato estético não meramente informado por uma ideologia prévia, mas a própria produção estética torna-se em si mesmo ideológica.

Como argumenta Gil (2009), outra implicação da definição de inconsciente político de Jameson para a ideologia é o entendimento desta não como mera falsa consciência, mas como estratégias de contenção do “Real” contidas nos textos literários. Estas estratégias de contenção (*strategy of containment*) tornam possível que “o que se possa pensar pareça internamente coerente em seus próprios termos, ao mesmo tempo em que reprime o impensável (neste caso, a possibilidade mesma da praxis coletiva) que leva mais além dos seus limites” (Jameson 1992 [1981], 43). Este impensável ou censurado, como vimos, é a dimensão do conflito de classe, especialmente dos impulsos transformadores advindos destes, que ameaçam os códigos simbólicos dominantes de uma dada época histórica.

Desse modo, a tarefa do crítico literário engajado em desvelar o inconsciente político das obras literárias passa a ser então restaurar para a superfície do texto

esta realidade reprimida e enterrada (*idem*, 17), através do desmascaramento das estratégias de contenção em face da ideia de totalidade que implicam e ao mesmo tempo reprimem (*ibidem*, 43).

Depois deste breve itinerário teórico-metodológico da relação entre literatura e história, mediada pelas ideologias, é hora de regressar a Homero. A partir de Jameson, o argumento que sustento é que o inconsciente político em Homero vincula-se justamente ao setor da sociedade que vários homeristas já denunciaram como o fator social ausente da representação da configuração social do épico homérico, isto é, a presença dos pequenos proprietários possivelmente agricultores em conflito com setores da classe dominante que estavam enriquecendo e ganhando mais poder, real ou simbólico, a partir da revolução estrutural<sup>40</sup> do século VIII conhecida por uma série de acontecimentos históricos sob o nome de “Renascimento grego”.

Para defender tal hipótese e, ao mesmo tempo, a aplicabilidade do arcabouço teórico-metodológico de Jameson para os Poemas Homéricos, farei alguns comentários sobre a maneira estética em que os Poemas buscam sustentar ou anular o conflito de classe social, este Real lacaniano, e, como, através do exercício de “localizar as contradições da narrativa como indicativas da presença das contradições sociais mais amplas” (Moraes 1996, 93) podemos romper, por vezes, este “silêncio estruturado” com que o poema recalcou o *demos* (não-nobre), omitindo, assim, a divisão social principal presente no épico entre aristocratas e *demos* (Murray 1980, 57). Para tanto, será priorizada a passagem da *Ilíada* onde há a querela entre Tersites, Agamémnon e Odisseu<sup>41</sup>, dado que é um passo funclral

---

<sup>40</sup> Concordo com Morris (2009, 64-5) que, não obstante a relativização da importância das mudanças ocorridas no século oitavo por estudiosos da década de 90, justifica-se ainda o termo “revolução estrutural” cunhado por Anthony Snodgrass, dada as profundas mudanças sociais vivenciadas no século VIII.

<sup>41</sup> É possível distinguir três vertentes de interpretação desta passagem na bibliografia especializada: uma que minimiza a conotação sociopolítica da passagem ao sustentar que Tersites não representa alguém de status social inferior, tratando-o como uma figura tão somente cômica e literária (cf. Lowry 1991, Nagy 1979, 253-64, Geddes 1984); outra leitura concebe a passagem como uma mera reafirmação da ordem aristocrática, por meio do castigo ao soldado comum que tentava rebelar-se. Esta interpretação tende a negligenciar o caráter contestatário do discurso de Tersites em razão da supervalorização da eficácia do discurso aristocrático dominante, muitas vezes reproduzindo os próprios (pré-) julgamentos do narrador e de Odisseu sobre Tersites como um indivíduo moralmente deficiente (cf. Adkins 1960, 35, 173, Hauser 1999 [1951], 30). Por fim, uma terceira via de interpretação, na qual me filio, entende a passagem como uma fissura no código heróico das classes dominantes, sendo Tersites um personagem do povo ordinário cujo

na quebra deste silêncio, através de breves exemplos de como pode ser utilizada a metodologia dos três horizontes de interpretação para o estudo dos Poemas Homéricos.

Antes de comentar os núcleos narrativos desta passagem é preciso recordar as linhas gerais da narrativa até então. A *Iliada* começa *in medias res*, isto é, no meio dos acontecimentos. Ela é iniciada com o poeta afirmando que estava a acontecer uma peste na armada grega fomentada por Apolo como resposta a atitude de Agamémnon de levar a filha do sacerdote Crises, Criseida. Crises, sacerdote de Apolo, vai até Agamémnon pedir o resgate da filha. Embora o exército grego tenha concordado em devolver Criseida, Agamémnon repele duramente Crises, negando a devolução de Criseida. A partir deste novo ultraje, Apolo atira flechas que atravessam a armada aquéia durante nove dias. No décimo dia, no entanto, Aquiles convoca os guerreiros para a assembleia (*agora*) a fim de discutir a situação. Aquiles toma a palavra e diz que é necessário consultar um adivinho a fim de que se tornem claros os motivos de estarem os deuses flagelando os aqueus com uma praga. O adivinho Calcas assume a voz e, mesmo com receio de uma represália de Agamémnon, revela que o rapto de Criseida e a hostilidade com Crises são o motivo da fúria de Apolo. Agamémnon fica indignado, critica Calcas e diz que precisa de outra recompensa, caso ceda Criseida. Aquiles reclama com Agamémnon, diz que uma nova recompensa é impossível (já que o botim de guerra fora todo distribuído). Agamémnon, agastado, para mostrar que é superior a Aquiles, destitui este de seu prémio de guerra e toma Briseida.

Agamémnon, então, devolve Criseida, restabelecendo o equilíbrio divino com Apolo. Aquiles, por seu turno, fica furioso com este agrave, afirma que não deve mais obediência a Agamémnon e, a pedido de sua mãe Tétis, afasta-se da guerra com a armada que está sob seu comando. Tétis vai junto a Zeus pedir que este interceda para que a honra de Aquiles seja restaurada. Zeus concorda com o pedido de Tétis e pensa em como recobrar a honra de Aquiles.

Zeus resolve, então, mandar um sonho enganoso para Agamémnon, com a mensagem de que o Atrida deve chamar os guerreiros para a guerra, porque

---

discurso deve ser valorizado na medida em que traz a tona a voz dissidente e emergente de uma classe social distinta daquela dos heróis da *Iliada* (cf. Stuurman 2004, Rose 1988)

podem derrotar os Troianos. Agamémnon pensa que pode tomar a cidade dos Troianos em breve, mas para isso, pensa ser necessário testar o real ânimo dos guerreiros em lutar. Pensando nestes termos, Agamémnon propõe ao Conselho (*boule*) dos nobres a seguinte artimanha: ele vai procurar aconselhar os guerreiros na Assembleia (*agora*) que fujam para casa, enquanto os nobres que participam do conselho, e já conhecem a estratégia do Atrida, tentarão impedir a fuga dos soldados, exortando-os para a luta. Assim é feito: Agamémnon fala na Assembleia que é impossível tomar a cidade de Tróia e que, por isso, os gregos devem voltar para casa. Dito isto, a Assembleia agita-se e os guerreiros correm para as naus com o intuito de regressar em direção às suas pátrias.

Desse modo, estamos diante de uma forte crise na armada grega deflagrada pela má condução da guerra pelo comandante geral das tropas, Agamémnon, com a consequente fuga dos guerreiros em direção às naus. Este estado de cisão entre os nobres, graças a querela entre Agamémnon e Aquiles, e de crise de legitimidade do comando da armada em relação aos soldados comuns vai, assim, abrir margem na narrativa para que vozes dissidentes do código heroico que configura o relato da *Ilíada* surjam. Como contraponto a insatisfação dos não-nobres exposta neste momento, o poder dos aristocratas terá que ser reforçado seja por palavras ou pela força física, em um claro momento onde a eficácia da hegemonia dos nobres está sob contestação, o que abre espaço para o investigador adentrar dentro deste privilegiado momento onde os sinais de outras visões de mundo rompem os silenciamentos e invadem a superfície da narrativa.

Um dos classicistas que tem trabalhado com esta abordagem teórica da literatura, especialmente para o teatro grego, é David Konstan. Este autor está particularmente interessado no modo como o teatro apresenta sinais de desigualdades de classe, gênero ou status, onde no texto “there remain fissures, gaps, or slips that are indices of the diverse values with which the text operates” (Konstan, 1995, 5).

Para Konstan, longe de refletir como um espelho estas formas de opressão social, o texto literário antes refrata-as sob a forma de uma aparente unidade que tende a metamorfosear conflitos sociais reais em querelas literárias meramente individuais, fazendo com que o caráter coletivo, bem como público, destas

desigualdades e do discurso de seus críticos sejam superados ou anulados dentro do discurso ficcional. Dessa maneira, segundo Konstan, a dimensão da luta de classes, ao ser secundarizada, torna-se apenas latente ou implícita na narrativa, sendo “the task of the critic to lay bare the contradictory elements that the narrative welds together into an apparent whole” (*idem*, 1995, 5).

Estas observações de Konstan, embora balizadas a partir do estudo da tragédia e da comédia gregas, servem com rigor para a análise dos Poemas Homéricos. A sua sugestão de como o Real é simbolizado pela literatura a partir da individualização e banalização do conflito público é deveras útil para pensarmos no primeiro horizonte de interpretação de que fala Jameson, na medida em que ajuda-nos a perceber o modo como a narrativa cria uma unidade que é em si um recurso ideológico que encena a supressão das formas de opressão social.

No primeiro nível de análise, então, cabe ao investigador percorrer os aspectos formais do texto no sentido de perceber o modo pelo qual o texto mostra-se como um todo que esconde um conflito social. Para descobrir a maneira como o texto adquire esta coerência e unidade provisória é preciso o auxílio de ferramentas metodológicas de análise imanente do texto. A escolha aqui utilizada remete-se aos conceitos da Narratologia. A passagem em estudo pode ser dividida, para fins didáticos, em cinco núcleos narrativos: a) Odisseu estimula o ardor para o combate de guerreiros nobres e soldados comuns (II, v185-210); b) Caracterização de Tersites (II, v212- 222); c) Conteúdo da fala de Tersites (II, v225- 244); d) Reação de Odisseu (II, v246- 269); e) Reação geral da Assembleia (II, v270- 278). Passo a fazer agora breves notas acerca destes núcleos narrativos, que contribuem para esclarecer o modo pelo qual o narrador busca conferir um aspecto unitário para a narrativa ao mesmo tempo em que fornece uma individualização da contestação de personagens de fora do círculo dos aristocratas guerreiros, promovendo o esvaziamento do caráter público da contradição, como sugere o mencionado trabalho de David Konstan.

Odisseu está, então, a cargo de exortar os gregos para que desistam da fuga em direção às naus e retornem à assembleia e, conseqüentemente, às operações bélicas. Desse modo, o narrador principal delega a focalização da narrativa para Odisseu que faz dois discursos em paralelo: um ao qual ele dirige-se ao “rei” e ao

“homem nobre” [βασιλῆα καὶ ἔξοχον 188], outro em que o discurso de Odisseu é direcionado para o “homem do povo” [δήμου τ' ἄνδρα 198].

De início, esta clara contraposição entre os nobres, de um lado, e os homens do *demos*, de outro lado, encerra uma clara linha de hierarquia social que projeta os *basileis* e os *exochoi andres* para fora do corpo do *demos*, sugerindo, neste caso, o uso do termo *demos* como sendo os homens livres não-nobres.

Os discursos de Odisseu são marcados pelo uso de frases abstratas, ou seja, frases que não se referem a algo singular, material ou descontínuo, como as frases concretas, mas antes formam “verdades” situadas fora do tempo e do espaço, que, neste caso, servem para atribuir atributos sociais fatalistas e que contribuem para definir e naturalizar as posições sociais do *demos* e do *basileus* a partir do ponto de vista deste último. Assim, no verso 196 Odisseu diz que “é orgulhoso o coração do rei criado por Zeus” [θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέος βασιλῆος].<sup>42</sup> Como se não bastasse o uso do epíteto διοτρεφής no verso 196, Odisseu reforça a vinculação divina do *basileus*, no verso 197, ao dizer que este é amado e honrado por Zeus.

Se as frases abstratas dos versos 196-7 são dirigidas aos homens nobres, no sentido de evidenciar a legitimidade divina do *basileus* principal, ou seja, Agamémnon, este tipo de frase também ocorre quando os narratários da fala de

---

<sup>42</sup> Esta tradução é de minha autoria. Neste verso há uma questão de estabelecimento do texto grego pertinente para o escopo deste trabalho. Frederico Lourenço traduz os versos 196-7 como segue: “Pois orgulhoso é o coração dos reis criados por Zeus / é de Zeus que vem a sua honra; ama-os Zeus, o Conselheiro” porque lê o substantivo βασιλεύς e o adjetivo διοτρεφής como genitivos plurais: διοτρεφέων βασιλῆων. No entanto, a edição grega que está a ser utilizada nesta dissertação, como vemos, lê estas duas palavras do verso 196 como genitivos singulares. Desse modo, Odisseu está a referir-se a um *basileus* no singular, que é orgulhoso, como também honrado e amado por Zeus. Note que τῆμῃ no verso seguinte está no singular, o que contribui para justificar a opção pelo genitivo singular no verso 196. No que diz respeito ao debate acerca da natureza da sociedade homérica, a variante do texto original escolhida nesta passagem adquire especial importância: ao buscar legitimar um *basileus* no singular, Odisseu parece aqui dar voz aos anseios “monárquicos” que poderiam ser especialmente impactantes neste momento da narrativa, uma vez que poderiam sobrepor-se seja em relação ao apelo de outros *basileis*, como Aquiles ou os nobres temerosos com o teste de Agamémnon, ou então do *demos*, como os soldados em fuga. Desse modo, a escolha pelo genitivo singular no verso 196 pode facultar um argumento a mais para aqueles estudiosos que vêem a ideologia dominante na epopeia não vindo de aristocratas, mas antes de chefes ou monarcas oriundos da *Dark Age* (cf. Rose 1997; 2009, 475-6; Janko 1998, 12-3). Este discurso de Odisseu, penso, pode ser entendido como um ideograma de classe advindo dos chefes oriundos da *Dark Age*, este setor da elite que vem perdendo poder devido à emergência da aristocracia no século oitavo. Diferentemente de Rose e Janko, todavia, não penso que se trata da ideologia dominante dos Poemas.

Odisseu são os homens do povo. Neste caso, a distinção social que Odisseu busca forjar, enquanto personagem e narrador secundário, não é entre um nobre e alguém que está no momento numa posição social de maior destaque, como uma espécie de *primus inter pares*, mas antes a hierarquia social é aprofundada ao extremo: trata-se de contrapor agora o *basileus* com aqueles que não contam pra nada, seja na “guerra” [πολέμῳ] ou no “conselho” [βουλῇ], como diz esta frase abstrata do verso 202.

Embora seja de se esperar algum nível de subjetividade da linguagem em discursos exortativos como estes proferidos por Odisseu, é notório o caráter substancialmente subjetivo e mesmo moralizante do tratamento diferenciado a nobres e *demos* nesta cena. A começar pela focalização incrustada pela qual o narrador principal mostra a forma como Odisseu abordava uns e outros: em relação aos nobres, com “palavras suaves” [ἀγανοῖς ἐπέεσσιν 180], já relativamente ao homem do *demos*, Odisseu chamava-o não com doces palavras, mas com voz alta, como denota o verbo ὀμοκλάω do verso 199, e, ainda mais grave, “batia-lhe com o ceptro” [σκήπτρῳ ἐλάσασκεν 199]. A subjetividade do discurso de Odisseu passa, ainda, no caso do discurso ao *demos*, pela ausência de qualquer argumento racional em favor da volta a guerra: são antes a agressão física e as palavras intimidatórias que fazem o *demos* regressar, a contra-gosto, como veremos, à assembleia.

Desse modo, depois de ceder a condução da narrativa e de sua focalização para Odisseu no núcleo narrativo anterior, o narrador principal retoma a palavra e a visão para apresentar ou descrever este personagem do *demos* que rompe, um tanto que inesperadamente, a exclusividade da voz dos heróis protagonistas do cerco à Tróia.

Como sustenta Richardson (1990, 44), o narrador homérico tem por hábito deixar-nos aprender sobre os personagens muito mais por conta de suas palavras e ações do que das pausas descritivas<sup>43</sup>. Em geral, como observa Richardson (*idem*,

---

<sup>43</sup> Mesmo as poucas descrições físicas que ocorrem na *Iliada*, como comenta Edwards (1987, 82), são, em geral, feitas segundo narrações secundárias, isto é, através de algum personagem. Exemplo disto é o diálogo entre Príamo e Helena sobre os principais heróis gregos (*Il.* 3. 192-227), onde há algumas indicações sobre características físicas de alguns heróis aqueus, como a comparação entre a estatura de Odisseu e Agamémnon ou a observação por parte de Príamo da grande altura de Ájax.



40) o poeta da *Ilíada* não tem a preocupação em estabelecer pausas na duração da narrativa com o intuito de descrever física e psicologicamente um personagem, tal como estamos acostumados a ver no romance contemporâneo. Assim, mesmo os heróis principais da *Ilíada* recebem pouca atenção neste sentido e para muitos deles o narrador não reserva qualquer pausa a fim de descrevê-los.

Entretanto, a apresentação de Tersites é bastante atípica quando comparada com esta forma padrão em que o narrador da *Ilíada* conduz nossa percepção do enredo. No que diz respeito à duração, ou seja, a comparação do tempo que deve durar a ação representada com o tempo necessário para ler o discurso que evoca, predominou no núcleo narrativo anterior a cena, isto é, os acontecimentos são contados a medida em que foram acontecendo, ou, em outras palavras, o tempo da narração é o mesmo do tempo da história que está a ser contada. No entanto, a fim de apresentar Tersites, o narrador faz uma incomum e relativamente longa descrição de dez versos sobre este personagem por meio de uma pausa na duração, ou seja, uma suspensão temporária do tempo ficcional.

Se o narrador da *Ilíada* habitualmente não reserva descrições físicas para os personagens que apresenta, ele utiliza outro elemento para caracterizar os personagens, a saber, a indicação da família e da pátria natal. Como mostra o estudo de Higbie (1995), a comparação do nome patronímico com este do personagem pode revelar traços que o personagem compartilha com o pai, às vezes o avô, sendo uma forma que o narrador tem de especificar os personagens perante a audiência. Desse modo, dentro da longa descrição de Tersites está ausente aquilo que a audiência deveria estar mais acostumada, isto é, a indicação da genealogia e do local de origem do personagem. A implicação deste fato é bem sintetizada por Higbie (1995, 11): “without a patronymic, Thersites appears to be a completely isolated figure, unprotected by family, friends, or tradition, and easily dismissed or even brutally attacked”.

Um outro aspecto que destoa da forma padrão como o narrador conta-nos a história na *Ilíada* diz respeito ao caráter acentuadamente subjetivo e avaliativo com o qual ele introduz-nos Tersites. Vejamos como um dos principais estudos acerca do narrador em Homero define a atitude habitual do narrador no que tange a objetividade ou subjetividade com a qual apresenta-nos os eventos:

The Homeric narrator is low-key and subtle; he evokes great emotion without appearing to be so stirred himself (...) his personal feelings are only rarely expressed in overt commentary and even then the judgmental or the emotional element is not salient. (...) The narrator makes the neutral comments explanations and interpretations of the action that ensure our understanding of the story at the level of the plot. Commentary of a more profound nature is left implicit in the design of the whole. (Richardson 1990, 165-6)

A tese de Richardson não é, claro, a velha ideia lançada dentre outros, por Erich Auerbach, de que o narrador homérico era completamente estranho às perspectivas subjetivas, contando de forma objetiva e como que à distância os eventos sem qualquer comentário emotivo.<sup>44</sup>

Aquilo que gostaria de enfatizar neste momento é que o destaque dado por Richardson para o caráter implícito e sutil dos comentários subjetivos do narrador do épico não se harmoniza com a explícita e direta subjetividade com que o narrador fabrica a introdução de Tersites. Novamente na construção desta passagem entre Tersites, Agamémnon e Odisseu estamos diante de uma maneira inusitada do narrador contar acerca dos eventos ficcionais. O próprio Richardson reconhece isto, e na sua análise ao passo chega a afirmar que “the most elaborate example of a moral judgment in Homer occurs in the long introduction of Thersites” (*idem*, 39).

Ora, como Richardson (1990, 39) comenta, a introdução de um personagem na narrativa é justamente o momento onde o narrador pode influenciar-nos acerca do personagem, na medida em que descreve-o como “bom” ou “mau”, simpático, antipático, etc. E realmente o narrador influencia-nos negativamente acerca de Tersites ao enfatizar três aspectos deste personagem: seu isolamento perante todos os outros soldados, a natureza inapropriada e irrazoável de sua linguagem, a sua vergonhosa aparência física:

Θερσίτης δ' ἔτι μῶνος ἀμετροπέης ἐκόλωα,	212
ὃς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη	
μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,	
ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν	215
ἔμμεναι· αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·	

<sup>44</sup> Ver a crítica a esta abordagem pelo próprio Richardson (1990, 165).

φολκός ἔην, χολός δ' ἕτερον πόδα· τὼ δέ οἱ ὄμω  
κυρτῶ ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὕπερθε  
φοξός ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη.  
ἔχθιστος δ' Ἀχιλῆϊ μάλιστ' ἦν ἠδ' Ὀδυσῆϊ· 220  
 τὼ γὰρ νεικείεσκε· τότε αὐτ' Ἀγαμέμνονι δίω  
 ὄξεα κεκλήγων λέγ' ὄνειδεα·

Para além do aspecto extremamente singular de Tersites, o narrador faz questão de mencionar que “só” [μοῦνος 212] ele continuava a falar. A forma como ele falava, destaca o narrador, era completamente desapropriada. Tersites falava de maneira desmedida, como a “tagarelar” [ἀμετροεπής 212]. A característica principal das palavras que emitira em seu discurso é enfatizada pelo adjetivo ἄκοσμος (213) e pela negação do substantivo κόσμος (214), cujas traduções em geral vertem por “palavras desordenadas ou sem nexos”.

Já a vergonhosa [αἴσχιστος 216] aparência física de Tersites é particularizada com o uso de adjetivos e substantivos: “pernas-tortas” [φολκός 217], “coxo num pé” [χολός 217], cabeça “pontiaguda” [φοξός 219], ombros “curvados” [κυρτῶ 218].

Deste modo, o narrador introduz-nos Tersites com uma linguagem atípica, em que surgem termos não mais utilizados no épico, como ἀμετροεπής, φοξός ou ἄκοσμος, e vocábulos avaliativos como os superlativos ἔχθιστος (220) e αἴσχιστος. Como observa Griffin (1986, 49), os superlativos, que denotam emoção ou avaliação no discurso, são mais habituais nos discursos dos personagens do que na voz do narrador principal.

Neste ponto da cena em questão, a característica do discurso ficcional apontada por David Konstan de individualizar e suprimir o conflito e a dissidência de classe já está evidente. A audiência já está preparada para desconsiderar o discurso de um personagem deveras anti-heroico. O efeito deste rechaço ao conflito público pela deslegitimação do agente social contestatório é agravada com o discurso de Odisseu, que segue a mesma lógica de desprezar o oponente utilizada pelo narrador principal. Odisseu, inclusive, menciona, tal qual o narrador, que Tersites está isolado: “Não querias entrar, sozinho, em conflito com reis” [μηδ' ἔθελ' οἷος ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν 247].

Assim, a contradição real entre setores emergentes e contestatórios do *demos*, de um lado, e as facções das classes dominantes, de outro, é, então,

representada pelo conteúdo manifesto da narrativa desta passagem da *Ilíada* não como um conflito social legítimo, mas como uma queixa isolada, descabida, desqualificada<sup>45</sup>, risível<sup>46</sup>, advinda de um soldado feio e ignóbil<sup>47</sup> chamado Tersites. Ao fazer isso, a narrativa individualiza e desmerece o conflito a ponto de anulá-lo, atribuindo-o aos vícios físicos e psicológicos de Tersites. A resolução mágica da contradição de classes – tópico principal do primeiro nível de interpretação – é, assim, efetuada graças ao recurso de deslegitimar o próprio adversário do membro da aristocracia, que, ao fim e ao cabo, tem lugar devido ao esvaziamento de qualquer conteúdo político e coletivo às reinvidicações de Tersites.

Desse modo, de acordo com a abordagem de Konstan, a questão pública fulcral levantada por Tersites, concernente à própria legitimidade política do comandante da armada grega, é tratada na narrativa como mais um insulto sem razão advinda da vileza de um indivíduo. A cena final do passo, com o golpe físico promovido contra Tersites por Odisseu, na tentativa de silenciá-lo definitivamente, e a aclamação favorável a Odisseu por parte do restante da armada, dissolve o potencial contestatório do discurso de Tersites, tornando possível a aparente harmonia entre as classes sociais.

Já no segundo horizonte interpretativo, a tarefa do crítico passa a ser a “explosão do texto aparentemente unificado em miríades de elementos conflitantes e contraditórios” (Jameson 1992 [1981], 51), de modo a tentar pôr em manifesto as oblíquas e sintomáticas aparições do Real. Concebida deste modo, a obra literária não mais é focalizada sob a ótica das contradições que reprime e neutraliza, mas antes é momento de enfatizar as visões de mundo que são subjugadas ou silenciadas por este discurso hegemônico que controlou a fabricação da resolução provisória do conflito do primeiro horizonte interpretativo. Ao fazer isto, o investigador tem a possibilidade de ter uma visão

---

<sup>45</sup> 2. 200-2: “Desvairado! Senta-te sossegado e ouve o que dizem os outros, / melhores que tu! Não passas de um covarde, de um fraco! / Não contas para nada, nem na guerra, nem pelo conselho [δαιμόνι', ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε, / οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀνακίς / οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναριθμῖος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ.]

<sup>46</sup> 215-6: “embora o que acaso lhe ocorresse dizer fizesse surgir o riso entre os Argivos” [ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν ἔμμεναι.]

<sup>47</sup> 248-9: “Pois eu afirmo que não há criatura mais abjecta que tu, / entre todos que para debaixo de Ílion vieram com os Atridas” [οὐ γὰρ ἐγὼ σέο φημί χειρότερον βροτὸν ἄλλον / ἔμμεναι, ὅσσοι ἄμ' Ἀτρεΐδης ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον.]

mais heurística da configuração social representada e idealizada pelo texto literário, haja vista que ao tentar recuperar a voz e a perspectiva das classes sociais subalternizadas, lança-se alguma luz que permite uma tentativa de restituição do caráter dialógico do relato literário, como sustenta Jameson (1992 [1981], 78):

Na verdade, de uma vez que, por definição, os monumentos culturais e as obras-primas que sobreviveram tendem necessariamente a perpetuar apenas uma única voz nesse diálogo de classes, a voz de uma classe hegemônica, eles não podem ocupar um lugar relacional no sistema dialógico sem a restauração ou reconstrução artificial da voz a que inicialmente se opunham, uma voz em grande parte abafada e reduzida ao silêncio, marginalizada, cujas palavras foram espalhadas pelo vento ou reintegradas na cultura hegemônica.

Desse modo, devido ao reavivamento da polifonia originária do texto, torna-se possível “dar-lhe [à obra literária] inscrição na história ideológica que fornece o encadeamento das questões, o fio das problemáticas” (Macherey 1989 [1966], 91). Para tanto, passo a fazer breves comentários acerca da variedade de discursos de classes e de status sociais que penso constituírem o “drama de ideologemas” dos Poemas Homéricos.

O primeiro horizonte interpretativo, como vimos, procurou enfatizar o modo pelo qual o poeta forja o relato de modo unitário e coerente a partir de escolhas formais e de conteúdo que estabelecem uma espécie de superação ou anulação dos antagonismos sociais. Assim, se a narrativa desta passagem aparecia, sob a primeira dimensão de análise, como uma unidade no qual a crítica de Tersites surgia isolada e deslegitimada, neste segundo momento interpretativo, por seu turno, esta unidade é quebrada através da evidenciação, por parte do investigador, de contradições na narrativa. Assim sendo, certos momentos da narrativa entram em conflito com aspectos daquele tratamento da passagem apresentados quando eu me referia ao primeiro horizonte de interpretação. Por exemplo, a tentativa feita tanto pelo narrador como por Odisseu de destacar o caráter isolado e inoportuno da intervenção de Tersites é contradito no seio mesmo da narrativa.

Como já observado por diversos estudiosos, o conteúdo da fala de Tersites é semelhante àquele discurso que Aquiles faz para Agamémnon por ocasião da querela entre estes últimos no Canto I. Nesta altura, Aquiles afirma que Agamémnon é ganancioso e que apenas está preocupado com ganhos pessoais, em que pese ter sempre as melhores porções dos espólios de guerra. O rei dos Mirmidões ainda diz no fim de seu discurso (1.170) que não julga decente permanecer “desonrado” [ἄτιμος], a conferir “riquezas e bens” [ἄφενος καὶ πλοῦτον]<sup>48</sup> a Agamémnon.

O discurso de Tersites, contudo, não é mera cópia ou paródia da fala de Aquiles. Tersites é mais enfático em destacar que a ambição pessoal de Agamémnon tem conseqüência pública, coletiva, rompendo o característico padrão da narrativa de metamorfosear questões públicas em individuais. Os versos 2. 233-4 são incisivos quanto a isto: “Parece mal ser quem manda neles a trazer as desgraças aos filhos dos Aqueus” [οὐ μὲν ἔοικεν / ἀρχὸν ἔοντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν]. Em seguida, Tersites faz duas provocações, uma à armada grega presente na assembleia: “Cobardes! Tristes vergonhas! Mulheres aquéias, já não Aqueus!” [ὦ πέπονες, κάκ' ἐλέγχε', Ἀχαιῖδες, οὐκέτ' Ἀχαιοί 235]. Outra provocação é dirigida a Agamémnon:

Regressemos a casa com as naus e deixemos aqui este homem / em Tróia para tirar proveito dos despojos, para que veja / se nalguma coisa também nós contribuimos, ou não! [οἴκαδέ περ σὺν νηυσὶ νεώμεθα, τόνδε δ' ἔῶμεν / αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ γέρα πεσσέμεν, ὄφρα ἴδηται, / ἢ ῥά τί οἱ χ' ἡμεῖς προσαμύνομεν ἦε καὶ οὐκί.] (2. 236-8).

A multidão é covarde, pensa Tersites, justamente porque não expressa seu sentimento de reprovação à condução da guerra levada a cabo por Agamémnon, preferindo fugir em direção às naus para tomar o caminho de casa. É no mesmo sentido que é feita a segunda provocação, onde Tersites passa a seguinte mensagem a Agamémnon: já que o monarca só pensa em seus interesses, deixemo-lo só na guerra para que possa perceber se os guerreiros, inclusive os “homens do povo”, são importantes para a guerra. Nesse sentido, o discurso de Tersites, pautado pela primeira pessoa do plural (veja-se o pronome ἡμεῖς no

---

<sup>48</sup> Tradução de minha autoria.

verso 238), converte-se em um discurso de caráter coletivo e não individual, exprimindo, provavelmente, os sentimentos de boa parte dos soldados “comuns” cansados da condução da guerra por Agamémnon<sup>49</sup>. Recorde-se que o próprio narrador principal diz, a partir da focalização da armada em geral, que os Aqueus encontravam-se agastados com Agamémnon, ainda que estes versos sejam de difícil entendimento<sup>50</sup>.

Em termos dos ideogramas de classe, a crise da armada grega protagonizada por Aquiles e Agamémnon expõe dois ideogramas distintos sobre o modo como o poder na sociedade deve ser legitimado e os seus conflitos devem ser gerenciados. Como argumenta o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2003 [1984], 119-126), a luta pela apropriação do campo político é, ao mesmo tempo, uma luta em torno do poder e também de sua legitimidade, em que há uma disputa sobre a definição das regras específicas do campo, isto é, uma luta levada a cabo pelos atores e classe sociais sobre a tabela dos valores pela qual se estrutura o campo da política e a base do poder. Nesse sentido, a análise da sociedade homérica de autores como Peter Rose e William Thalmann contribuem para distinguir os grupos sociais que almejam apropriar-se do capital político e, assim, hegemonizarem-se enquanto classe social hegemônica.

Peter Rose, por exemplo, interpreta o conflito entre Agamémnon e Aquiles como uma evidência da ambiguidade ideológica do poema que confronta dois discursos de legitimidade do poder: de um lado, Aquiles defenderia o acesso ao

---

<sup>49</sup> Para outros argumentos que sustentam a ideia de que Tersites expressa o potencial da ação coletiva do soldado comum ver Donlan (1973, 150-1).

<sup>50</sup> O problema de interpretação nesta passagem é que não se sabe se o “ele” [τῷ] do verso 222 refere-se a Tersites, pois então os aqueus estariam agastados com ele, ou refere-se a Agamémnon, neste caso os aqueus estariam irritados com o rei de Micenas. A afirmação de Kirk (1985, 140) de que τῷ refere-se a Tersites porque a violenta linguagem que expressa a ira dos aqueus no verso seguinte é mais apropriada a alguém como Tersites do que a um comandante como Agamémnon, é apenas um (pré-) julgamento do comentador sem fundamento no texto. Ora, nove anos de guerra; uma proposta, feita por Agamémnon, para ir para casa, seguida de agressões físicas e verbais de Odisseu; o sentimento de que este “teste” não passou de uma artimanha de Agamémnon, parecem inferir motivos bem mais concretos para a ira da armada grega do que a mera descrição de Tersites pelo narrador, haja vista que na altura dos versos 222-3 Tersites sequer tinha pronunciado seu discurso. Desse modo, a análise desta passagem feita por Postlethwaite (1988, 134-5) que defende que τῷ remete a Agamémnon parece-me mais atenta aos sentidos do texto e, portanto, preferível. Assim, como escreve Postlethwaite (*idem*, 134), é provável que o sentido dos versos 222-4 seja: “The Achaians were furiously angry with him [Agamemnon], their minds resentful. But he [Thersites, putting into words the anger and resentment which the others felt in their minds but did not dare speak], crying the words aloud, scolded Agamemnon'. But he [Thersites, putting into words the anger and resentment which the others felt in their minds but did not dare speak], crying the words aloud, scolded Agamemnon”.

poder do “melhor dos aqueus”, cuja habilidade e proezas bélicas deveriam ser a condição para dar ordens aos outros, de outro lado, “Agamemnon, with his inherited scepter and numerous followers despite his relative incompetence as a warrior and leader, suggests the process that was leading inexorably toward the consolidation of an aristocracy” (Rose 2009, 475).

Desse modo, dentro da elite dos Poemas, é possível visualizar dois ideologemas: de um lado, temos um ideograma baseado na alegação hereditária de poderes estabelecidos em torno de algo próximo a aristocratas, de outro lado, é possível visualizar um ideograma que consiste na unidade do discurso de uma elite baseada em um poder frágil exercido por chefes provisórios, ao molde das chefaturas estudadas pela antropologia. No primeiro caso, o status social seria uma decorrência de uma posição social tida como definitiva, porque balizada pela genealogia e pelas posses materiais, no segundo caso, é a posição social do indivíduo uma consequência de suas proezas guerreiras e de oratória, ou seja, de sua *time* (“honra”) e de sua *arete* (“excelência”).

O surgimento de Tersites na narrativa, então, torna explícito um terceiro ideograma, que amplia o conflito sobre a legitimidade do campo político para além de uma disputa intra-elite, como é o caso entre Agamémnon e Aquiles. Assim, a hipótese aqui sustentada é que Tersites pode ser interpretado como uma espécie de porta-voz de um ideograma específico, a saber, aquele do soldado comum provavelmente pequeno proprietário, um setor médio, diferenciado seja das duas modalidades de elite mencionadas, seja dos indivíduos dependentes do *oikos*, como os escravos, seja de homens livres precarizados economicamente, a exemplo de jornaleiros, mendigos ou sem-terras.

Como foi comentado no início deste capítulo, o ponto delicado sobre esta questão é a quase ausência deste setor médio da narrativa dos Poemas. A *Iliada*, como nota Van Wees (1995, 167), tem por convenção da narrativa a focalização excessiva sobre os feitos bélicos de poucos indivíduos, o que implica uma visão idealizada e simplificada das fronteiras sociais: há os renomados guerreiros que dominam a narrativa, de um lado, e há a multidão que o próprio narrador



explicitamente pensa ser desimportante nomear<sup>51</sup>. A *Odisseia*, como sustenta Thalmann (1998), simplifica a hierarquia social ao delinear-la, a partir do ponto de vista aristocrático, como formada apenas entre os aristocratas, de um lado, e uma gama de trabalhadores dependentes, de outro, omitindo os pequenos proprietários possivelmente camponeses.

Os trabalhadores dependentes da *Odisseia*, assim como mendigos ou sem-terras, estão em estatuto social inferior a Tersites, já que este é um homem livre que possivelmente possuía alguma propriedade e participava das assembleias. Nesse sentido, os personagens da *Odisseia* que mais se aproximam do Tersites da *Iliáda* são, não os setores dependentes do *oikos* de Odisseu, mas os Itacentes (homens de Ítaca) mencionados por Mentor na assembleia do Canto II (239-41):

É o resto do povo que censuro, o modo como todos / vos sentais em silêncio, evitando abordá-los com discursos / que os refreassem, sendo vós muitos, e eles poucos”[ἄλλω δήμῳ νεμεσίζομαι, οἷον ἅπαντες / ἦσθ' ἄνεω, ἀτὰρ οὐ τι καθαπτόμενοι ἐπέεσσι / παύρους μνηστῆρας κατερύκετε πολλοὶ ἐόντες.]

Esses homens livres (não-nobres) que não falam na referida assembleia, já que são antes os narratários dos discursos proferidos pelos nobres, é que são o espelho do Tersites iliádico. Diante destes argumentos surge a questão de por que razões, então, os dependentes e os escravos são relativamente bem descritos na *Odisseia*, enquanto os homens livres não nobres são mal representados, tanto na *Iliáda* como na *Odisseia*? Uma das possíveis respostas é que a descrição dos escravos e dependentes funciona como um complemento "inofensivo" das atividades cotidianas dos *aphneioi*, tanto em guerra como em paz, através de uma dada naturalização de que os homens eram divididos entre os *aphneioi* e aqueles que não tinham capacidade de viver independentemente dos chefes do *oikos*. Por outro lado, os homens livres como Tersites ou os Itacentes não estavam em

---

<sup>51</sup> O próprio narrador explica porque não nomeia a ascendência e a pátria de todos os guerreiros gregos dentro da invocação às musas por ocasião do catálogo das naus gregas (*Il.* 2. 488-494). Nestes versos o narrador fala que não dirá coisa alguma sobre a multidão já que não é capaz, como as Musas, de memorizar tudo.

posição tão submissa e nem havia contra eles uma ideologia que naturalizasse, de forma tão forte, a superioridade da classe dominante. Assim, Homero teria silenciado, em larga medida, o papel na guerra e na vida política justamente deste estrato social não tão bem integrado numa ordem social que os *aphneioi* dominavam ou desejavam dominar. Segue por linhas semelhantes a opinião de Thalmann (1998, 50) que diferencia a representação dos pequenos proprietários, de um lado, e dos trabalhadores dependentes, de outro, justamente levando em consideração se as visões de mundo destas classes subalternas podem ou não ser inseridas dentro do fechamento ideológico que o ponto de vista aristocrático, delimitador das fronteiras sociais nos Poemas, promove:

Free peasants would have been too independent in their views to have been worked easily into a picture of harmonious hierarchical relations without that picture ringing false to the actual experience of the poem's audience. Menial workers for an aristocratic oikos, on the other hand, could be portrayed according to the values and norms of their masters, textually deployed in ways that by and large reflected the ideological interests of that dominant class. For this reason, all the nonaristocratic characters in the poem are attached, in a relation of subordination and dependence, to an aristocratic oikos, particularly that of Odysseus.

Assim, seguindo a linguagem lacaniana, com a qual Jameson trabalha, o principal núcleo traumático não simbolizável contido nos Poemas – esfera última de inteligibilidade do inconsciente político - é, com efeito, a recente fissura social dentro do *demos* relativamente homogêneo da “idade obscura”, ocorrida por conta das mudanças sociais do século oitavo, além dos conflitos decorrentes disto, como ilustrado pela passagem de Tersites na *Ilíada*. Desse modo, a parte do *demos* deslocada do acúmulo de riquezas proporcionado pela revolução estrutural do século oitavo não tem lugar nos Poemas Homéricos senão em forma de aparições espectrais, que é a parte que o Real (a parte da realidade que permanece não simbolizada) reaparece.

Dessa forma, este elemento silenciado conforma-se na própria possibilidade de idealizar-se uma sociedade homogênea e fechada de heróis aristocratas. Isto pode ser concebido, nos termos de Žižek (1992, 124), como uma “fantasia social”, “que é precisamente a maneira como a clivagem antagônica é mascarada”. Para

Zizek (*idem*, 124), o método básico da “crítica da ideologia” consiste justamente em “identificar, num dado edifício ideológico, o elemento que representa sua própria impossibilidade”. No caso da ideologia dominante que configura a maior parte do épico homérico, aquilo que expõe a sua própria impossibilidade de ser uma sociedade homogênea de emergentes aristocratas é a presença de um setor do *demos* insatisfeito com a discrepância econômica e política surgida com as transformações sociais advindas do “Renascimento grego”.

A diferença de tratamento na representação dos trabalhadores dependentes e dos pequenos proprietários pode ser sentida nas poucas aparições destes últimos no épico. Dentro da admoestação de Penélope a Antínoo (*Od.* 16.418-33) nós ouvimos uma história fora da *Odisseia* em que ela relata o motivo pelo qual certa vez o pai de Antínoo veio a Ítaca:

Não sabes tu do momento em que a este palácio veio o teu pai / fugitivo, aterrorizado com medo do povo? Muitos irados estavam, / porque ele se associara a piratas Táfiος e prejudicara / os Tesprócios, que eram nossos aliados. / Queriam matar o teu pai e arrancar-lhe o coração, / para depois arrassarem toda a sua grande propriedade. [ἦ οὐκ οἶσθ' ὅτε δεῦρο πατήρ τεδς ἵκετο φεύγων, / δῆμον ὑποδδείσας; δῆ γὰρ κεχολώατο λήν, / οὔνεκα ληϊστῆρσιν ἐπισπόμενος Ταφίοισιν / ἦκαχε Θεσπρωτοῦς· οἱ δ' ἦμιν ἄρθμοι ἦσαν. / τόν ρ' ἔθελον φθῖσαι καὶ ἀπορραῖσαι φίλον ἦτορ / ἠδὲ κατὰ ζωὴν φαγέειν μενοεικέα πολλήν·] (16. 424-9)

A ocorrência de *demos* no verso 425 claramente refere-se aos homens não-nobres, possivelmente a indivíduos da mesma classe social de Tersites e dos Itacentes. Esse registro quase único de sublevação do *demos* nos Poemas Homéricos aparece, dentro da narrativa, apenas como um argumento a mais usado por Penélope para culpar os pretendentes de arrogância e insolência, sendo, portanto, secundário na narrativa. Este tipo de levante popular e o papel ativo do *demos* na vida política, apesar de evidenciado de passagem pelos Poemas, deveriam ser bem mais comuns dado o aumento da diferença entre “ricos” e “pobres” durante o século VIII. A quebra momentânea das estratégias de contenção do Real das classes dominantes, com a conseqüente aparição na superfície do texto do Real reprimido é, contudo, logo contornada no verso 430:

“Mas Ulisses impediu isso, retendo-os, embora estivessem fora de si” [ἀλλ' Ὀδυσσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἰεμένους περ].

Assim, não é por acaso que as raras descrições das atividades dos camponeses (ἀροτήρ ou ἀγροιώτης) nos Poemas sejam reservadas para as símile (Od. 13.31-35) ou para o mais cotidiano relato da vida no campo e na cidade presente na descrição do escudo de Aquiles (Il. 18.541-9), que escapam da convenção heroicizante da narrativa e abrem uma janela para atividades cotidianas do tempo do poeta.

## **4-A configuração social da Sociedade Homérica: aspectos históricos**

As interpretações semânticas dos termos principais para designar os grupos sociais nos Poemas Homéricos são baseadas, com efeito, em pressupostos que vão além da filologia. Como acontece em relação ao uso da arqueologia para a interpretação do texto homérico, em que muitas vezes, devido a escassez de evidências, cai-se em argumentos circulares, onde os dados arqueológicos são explicados de maneira a fazer sentido ao épico, ao mesmo tempo em que este é interpretado de modo a se harmonizar com as informações arqueológicas (Grethlein 2010, 122), o significado do léxico é interpretado de acordo com o que se entende mais amplamente do mundo homérico enquanto a interpretação da sociedade homérica é ela mesma baseada no significado dos termos gregos.

Evitar completamente esta mencionada circularidade, dada as poucas fontes históricas extra textuais disponíveis hoje, penso ser impossível<sup>52</sup>. Contudo, o primeiro passo para que esta questão não prejudique demasiado qualquer interpretação deste período histórico é tornar explícitas tanto a metodologia como as pressuposições implicadas nos arcabouços explicativos.

Em seguida, será feita uma breve contextualização antropológica do conceito de *big-men* usado por alguns helenistas de modo a tornar mais manifesta a discrepância entre as características principais de sociedades de “grandes homens” e aquela representada pelos Poemas Homéricos. Para tanto, um especial destaque será dado para o conjunto de transformações sociais que têm lugar no decorrer do século VIII, habitualmente conhecido como “Renascimento grego”, que traz consigo um agravamento das hierarquias sociais no sentido de levar a um desigual acesso dos grupos sociais aos meios de subsistência, o que caracteriza a estratificação social típica de uma sociedade pós-tribal, sendo um requisito fundamental para o desenvolvimento das sociedades classistas que então têm início e que irão desenvolver-se através do aprofundamento das desigualdades e das tensões sociais durante todo o Período *Arcaico* grego.

---

<sup>52</sup> Além disto, há sempre o risco de selecionar certas passagens em detrimento de outras de forma arbitrária ou de sustentar vastos argumentos com base em passagens ambíguas do texto, como salientou o próprio Donlan (1978) no começo do seu artigo.

Relativamente à tese levantada pelos autores que defendem a sociedade homérica enquanto tribal de que esta sequer possui hierarquias sociais significativas, sendo todos os indivíduos pertencentes ao mesmo grupo social homogêneo, o *demos*, faz-se mister tecer alguns comentários críticos sobre o arcabouço teórico mais geral de alguns destes autores que, de um lado, orientam as suas pesquisas filológicas e literárias e, de outro lado, servem de ponte entre os dados linguísticos e os esquemas explicativos gerais de carácter histórico.

De início, como é possível que “it is clear that they all belong to the same class, suitors and non-suitors alike.” (Halverson 1992, 178) e, ao mesmo tempo, “this group does not of course constitute the entire populace” (*idem*, 179)? Há contradição aqui? Halverson pensa que não, já que, enquanto o *demos* é “a general term referring to the people who count” (*ibidem*, 179), o restante da população, isto é, os que estariam fora do *demos*, tais como escravos, mendigos, artesãos, bardos, “these are the people who do not count” (*ibidem*, 179). Como pode ser facilmente percebido, com este raciocínio Halverson elimina do escopo da investigação uma parte considerável da população, e, assim, está pronto a perceber a sociedade homérica (ou antes, o que restou dela) como socialmente homogênea. A questão que me surge, todavia, é como definir as pessoas que contam? Contam para quê? Para a narrativa? Para o mundo do poeta ou para os pré-julgamentos do comentador?

Assim, a questão que ocorre a qualquer um que tenha lido a *Ilíada* ou a *Odisseia* é como a sociedade retratada nos Poemas pode ser homogênea se há uma gama de setores dependentes dos chefes dos *oikoi*, sendo os escravos o caso mais flagrante? Em que medida artesãos, advinhos, bardos ou escravos prolongariam uma mesma classe com heróis como Diomedes ou Aquiles? Essas duas questões, aparentemente banais, são suficientes para colocar em causa a espinha dorsal da tese Calhoun/Geddes/Halverson<sup>53</sup>. Mais do que isso, a forma como tentam responder a estas perguntas revela antes o local teórico a partir do qual analisam os Poemas e a flagrante fragilidade de suas explicações acerca dos passos em que as distinções sociais de classe aparecem mais contundentes, alguns dos quais já debatidos nos capítulos anteriores. Assim, a própria superficialidade do debate dos

---

<sup>53</sup> Calhoun, nos seus dois artigos, sequer menciona a palavra “*slave*”. A análise de Calhoun simplesmente exclui, enquanto objeto de investigação, aqueles que estariam em “baixo”.

autores mencionados sobre a estrutura social presente nos Poemas faz com que o leitor saiba muito mais acerca da visão destes estudiosos sobre a “natureza” humana (dividida entre os que “contam” e aqueles que “não contam”) e da sociedade (orgânica e formada apenas de um grupo homogêneo e harmônico) do que sobre a história da Grécia no tempo de Homero.

Como vimos, Halverson tenta justificar a irrelevância dos setores sociais “dispensáveis” para efeito de análise, algo que Geddes (1984, 23-5) também almeja. Este último afirma que mulheres e escravos seriam dependentes e subordinados ao chefe do *oikos*, enquanto mendigos, trabalhadores a jornal estariam fora do *oikos*. De qualquer modo, estes setores sociais mencionados “do not constitute a lower class” (Geddes 1984, 24). No entanto, não há no artigo de Geddes qualquer definição do que o autor entende por classe social ou por classes “baixas” e seu argumento falha por não mostrar a razão pela qual estes setores sociais não podem ser concebidos enquanto classes subalternizadas. De todo modo, aquilo que consigo perceber é que Geddes não os considera uma “*lower class*” porque, ao fim e ao cabo, eles não são classe alguma, uma vez que não exerceriam qualquer papel no cenário das relações sociais dos Poemas. Por outro lado, aqueles que são objeto de apreciação de Geddes, que formam o mundo monolítico que ele vê em Homero, são “the free men, the actual or potential heads of households, who have a part to play in the larger society” (*idem*, 24).

Uma discriminação similar da sociedade homérica é também operada por Fritz Gschnitzer, embora este autor diferencie-se de Geddes e Halverson no que tange a aspectos centrais da sociedade homérica. Desse modo, ele parte do princípio de que os proprietários constituem o “auténtico pueblo” (Gschnitzer (2005 [1981], 53), enquanto “esclavos, jornaleros, demiurgos, *therapontes*, non són en buena medida más que elementos de la población non-essenciales, suplementarios; sin embargo, la parte del pueblo de la que en manera alguna cabría imaginar que quedara excluída son los proprietários “(*idem*, 53). Como no caso de Geddes e Halverson, fica por explicar qual o critério utilizado pelo pesquisador para distinguir os grupos sociais autênticos e essenciais de uma determinada época histórica. A tentativa de explanação, por parte de Gschnitzer, de qual seria o critério para o mundo homérico é apenas reveladora da concepção

de sociedade do autor: os proprietários seriam essenciais porque “en tiempos de guerra son los propietarios prácticamente las únicas personas a quienes la situación concierne” (*ibidem*, 53), bem como porque controlam a economia rural e a atividade produtiva.

Nestes três autores que estão sendo discutidos, portanto, vemos uma visão da sociedade e do devir histórico como fruto exclusivo de uma elite, de outro lado, no caso de Gschnitzer, percebe-se um claro argumento da economia neoclássica que advoga que a riqueza material de uma sociedade não é de quem a produz efetivamente, os trabalhadores, mas de quem detém os direitos sobre os meios para produzir, os proprietários. Outra característica em comum entre eles é a identificação dos “que não contam” baseada em pouco rigor científico, como se fosse possível classificar escravos e *therapontes*, por exemplo, dentro de uma mesma categoria social, muito menos dentro de um termo vago como “secundários ou não-essenciais”, como faz Gschnitzer, ou entender *aristos*, *laos* e *demos* como sinônimos do “único” grupo social que se vislumbra, como faz Halverson, ainda que o motivo pelo qual *aristos* deva ser sinônimo de *laos* ou *demos* ou por que artesãos e bardos não fariam parte do *demos* é algo que Halverson não explica, apesar de neste quesito estar contradizendo quase toda a bibliografia sobre o assunto.

Desse modo, o que está por trás destes argumentos é uma concepção elitista de política, segundo a qual os agentes históricos são as elites, sendo as camadas baixas da sociedade meros objetos de decoração dentro da trama social. Como afirma MacMullen (1988, 106) acerca desta concepção elitista do fenômeno político: “And those over whom power is exercised all but vanish as people are turned into ‘mice’ who ‘must simply accept their place in the great scheme of things’”<sup>54</sup>. Como é natural, esta visão restritiva da história social não consegue explicar os conflitos de interesses entre grupos sociais distintos, muito menos logra dar conta dos processos de mudança social, uma vez que vê a sociedade como um todo orgânico e harmônico, aos moldes das teorias funcionalistas da sociedade. Nesse sentido, não é por acaso que os artigos de Calhoun/Geddes/Halverson concentram-se na figura do *basileus* e não dão

---

<sup>54</sup> Além de MacMullen, outro classicista que faz uma apreciação crítica desta visão elitista do fenômeno político utilizada por alguns investigadores do mundo clássico é Hammer (2009).



qualquer relevo para “aqueles que não contam”. Todo o problema histórico consiste em saber quem era a elite da época (“aqueles que contam”), porque saber isto é conhecer o essencial sobre a sociedade em causa, daí decorre ser imperativo discutir quem eram os *basileis*. Nesse sentido, é normal que em outro artigo, Halverson (1986), o tema da sucessão do “trono” de Odisseu resume-se a um problema da elite e de quem era *basileus*. Dentro do arcabouço teórico de Halverson, é claro, não há qualquer participação de personagens “secundários” como Eumeu ou Euricléia, que possuem, não obstante, um papel de destaque na narrativa da recuperação do poder de Ítaca por parte de Odisseu, objeto do artigo de Halverson.

Na verdade, estes autores almejam detectar a presença ou ausência de distinções de classe dentro do *demos* dos Poemas, dando por garantido que os elementos dependentes ou de fora do *oikos* e do *demos* são dispensáveis ao investigador. Não se trata, portanto, de uma verdadeira análise dos termos que significam classes sociais, antes é uma análise restrita a chave de leitura já identificada, isto é, leva em consideração apenas os homens livres, logo não dependentes e vinculados ao *oikos*. É justamente por isso que minha própria explicação para esta problemática é bem diferente das conclusões destes autores, em larga medida porque não estamos a olhar para o mesmo lugar: enquanto eles consideram apenas a metade de cima da estratificação social, eu almejo compreender o mundo homérico em seu conjunto, dando relevo para todo o espectro da estratificação social. Enquanto eles super-valorizam a dimensão homogênea e harmônica da representação da sociedade homérica, eu procuro detectar as evidências para a heterogenidade, as visões de mundo contrastantes e os conflitos sociais daí decorrentes. Sendo assim, o carácter conflitivo do surgimento de Tersites na narrativa não é detectado por pressupostos como os que são sustentados pelos autores discutidos neste tópico.

Outro aspecto problemático da interpretação histórica da sociedade homérica consoante os autores explicitados no primeiro capítulo desta dissertação é a própria classificação da sociedade homérica como chefaturas “simples” de “grandes homens” (*big-men*) dentro do espectro das tipologias evolutivas da antropologia política.

O conceito de chefatura deve-se essencialmente ao antropólogo estadunidense Elman Service a partir de estudos de campo junto às comunidades tribais da Polinésia. Desde então, os antropólogos divergem consideravelmente sobre as características centrais do conceito de chefatura. Há hesitação em considerar a chefatura como tribal ou não, como protagonizada por chefe de poder estabelecido ou “grandes homens” (*big-men*) de poder contingente e transitório, há, ainda, divergência em entender a estrutura social da chefatura como hierárquica e heterogênea ou como semi-igualitária e homogênea, e ainda não há consenso se a chefatura é baseada nas relações de parentesco ou não.

A razão para tanta discordância no que tange aos critérios básicos de definição das chefaturas enraíza-se na própria característica das tipologias de evolução social. A pretensão de um tipo geral para abarcar estudos sobre incontáveis sociedades antigas e contemporâneas esbarra, é claro, em dados que geram generalizações conflitantes. Outro motivo para tais divergências deve-se ao fato de que os antropólogos, como observa Wason (1994, 48), estão a falar de chefatura a partir de duas abordagens: em uma perspectiva, chefatura é definida de maneira mais abrangente como uma tipologia geral que abarca as sociedades “intermediárias”, ou seja, aquelas que possuem *ranking* social, entendida como qualquer espécie de desigualdade estrutural, porém ainda não se configura como uma formação classista e estatal. Em outra perspectiva, chefatura é concebida de maneira mais restrita, como uma formação sociopolítica específica, caracterizada por critérios que são escolhidos pelos investigadores a partir dos dados da pesquisa, sem tanta preocupação em enquadrar a descrição da sociedade em um esquema evolutivo. Como é esperado, a escolha de critérios distintos gera uma imagem diferenciada – e muitas vezes contraditória - das diferentes sociedades com chefaturas.

De todo modo, a visão mais ampliada de chefatura define-se como uma “*ranked society*” (sociedade hierarquizada), um nível de evolução social intermédio entre uma sociedade igualitária e uma *stratified society* (sociedade estratificada). Fried (1967, 109) assim define *ranked society*: “A ranked society is one in which positions of valued status are somehow limited so that not all those of sufficient talent to occupy such statuses actually achieve them”. Portanto, as

sociedades deste tipo são hierárquicas de acordo com níveis de prestígio em uma escala de status social.

Ainda segundo Morton Fried, a distinção entre *ranked society* e *stratified society* radica no fato de que embora haja hierarquia na primeira, esta hierarquia de posições de status e liderança não se reflete em desigual acesso aos meios materiais de subsistência. Já nas sociedades estratificadas, a igualdade anterior em relação aos produtos de subsistência é perdida: "A stratified society is one in which members of the same sex and equivalent age status do not have access to the basic resources that sustain life" (Fried 1967, 156). Assim, certos membros da sociedade não possuem acesso aos recursos disponíveis, resultando em estruturas de dominação mais complexas e centralizadas a partir do predomínio político de uma elite que possui um acesso privilegiado a estes recursos essenciais de subsistência da comunidade.

Já os estudos feitos pelo antropólogo Marshall Sahlins nas comunidades da Polinésia e da Melanésia são bastante influentes nos estudos comparativos com a sociedade homérica. Eles contribuem para distinguir as chefaturas baseadas em chefes propriamente ditos, de um lado, e em "grandes homens", de outro lado. No caso da Melanésia, Sahlins (1963) comenta que os "grandes homens" são como "pescadores de homens", exercendo uma liderança pessoal sobre um dado contingente de seguidores. Desse modo, a configuração política destas comunidades é frágil, sendo facilmente alterada através do surgimento de novos líderes que "pescam" seguidores através de proezas pessoais. Nas chefaturas da Polinésia, por outro lado, os chefes não eram mais "pescadores de homens", mas sim sustentavam posições de autoridade sobre grupos permanentes (Sahlins 1963, 294). Dessa maneira, havia na Polinésia estruturas de liderança não limitadas ao poder pessoal, convertendo os seguidores pessoais, livres de coerção dentro os melanésios, em partes dependentes dentro do sistema de chefatura. Enquanto nas sociedades baseadas em *big-men* as lideranças residiam nas façanhas pessoais, nos chefes da Polinésia o poder encontrava-se nos cargos e funções políticas, fazendo com que uma elite monopolizasse os atributos de liderança através da associação das qualidades de liderança aos que possuíam os cargos mais privilegiados, enquanto que estes mesmos atributos de liderança estariam supostamente

ausentes, segundo a mentalidade dos polinésios, nas pessoas de baixo status social (*idem*, 295).

Assim, a principal diferença entre “grandes homens” e chefes é que a posição de liderança dos últimos, como observa Johnson;Earle (1987, 220) "constitute offices with explicit attached rights and obligations. Chiefs thus 'come to power' that is vested in an office, rather than building up power, as Big Men do, by amassing a personal following". Dessa forma, o *big-man*, ao contrário dos chefes polinésios, não pode ter poder advindo de alegações genealógicas (Wason 1994, 44), dado que seu poder deriva de iniciativas pessoais e cessa quando a figura pessoal do líder perde capacidade de influenciar os seus seguidores ou quando morre. Portanto, como sustenta Binford (1983, 220), as alianças feitas pelo *big-man* são pessoais e não transferíveis, sendo fora de propósito a ideia de um poder hereditário<sup>55</sup>.

Desse modo, o que está em causa aqui é a pertinência deste modelo antropológico dos “grandes homens”, como caracterizado acima, para o estudo da sociedade homérica. O argumento que sustento é que este modelo tribal de sociedade não tem poder explicativo diante das flagrantes evidências textuais e arqueológicas da acentuação da estratificação social no decorrer do século VIII. Com o intuito de tecer um breve comentário sobre a fragilidade do conceito de *big-men* quando aplicado a sociedade homérica, julgo ser suficiente comentar as ambiguidades explicativas de dois estudiosos que tentam adequar a sociedade homérica ao sistema de “grandes homens”, mas, ao mesmo tempo, apontam para os limites desta comparação antropológica.

Assim, Qviller (1981) concebe o *basileus* homérico como um *big-man*. Para este autor o poder do *basileus* advinha não de um cargo ou função política, mas da performance pessoal (Qviller 1981, 115). Isto se deveu ao caráter primitivo da liderança descrita nos Poemas, em que “stratification and significant structural and political differentiation are only incipient” (*idem* 1981, 116).

Contudo, o próprio Qviller (1981) cita três argumentos que enfraquecem a analogia do *basileus* com os “grandes homens” das comunidades estudadas pelos

---

<sup>55</sup> É por isso que os autores que defendem a sociedade homérica como baseada em um sistema tribal de *big-men* invariavelmente negligenciam as evidências no texto homérico de alegações genealógicas e de poderes hereditários.

antropólogos. Em primeiro lugar, já está presente nos Poemas um processo de formalização da liderança, inclusive com alguma separação na divisão social do trabalho entre elite e não-elite (*ibidem*, 119), o que enfraquece a idéia de um poder fluido e pessoal dos “grandes homens”. Em segundo lugar, contrariando os postulados do sistema de *big-men*, Qviller (1981, 123-4) reconhece que os Poemas mostram ocasiões em que o papel de redistribuição do chefe (*big-man*) é rompido através da conexão entre a exploração de camadas mais pobres da população e a circulação de itens de prestígio intra-elite e inter-elites, o que faz com que parte do sobretrabalho dos elementos do *demos* de uma comunidade seja desviado para a elite de outras comunidades sob a forma de objetos de status. Em terceiro lugar, Qviller (*idem*, 132-3) abona as passagens nos Poemas em que são evidenciadas transferências de terras dos nobres para o *demos*, em flagrante oposição ao frágil poder econômico dos “grandes-homens” que geralmente apenas negociam bens móveis.

Outra observação sobre o texto de Qviller diz respeito a contradição evolutiva que o autor recai ao defender o paradigma homérico como *big-man* e ao mesmo tempo concluir que a sociedade homérica estaria entre uma *ranked society* e uma *stratified society* (*ibidem*, 148, n.8)<sup>56</sup>. Ora, de acordo com o que foi exposto acerca da teoria dos *big-men*, esta seria alocada dentro da tese evolutiva da chefatura simples, como muitas características de uma sociedade igualitária, como define Walter Donlan, portanto, ainda distante evolutivamente das sociedades estratificadas, dada a crônica falta de poder econômico e coercitivo dos *big-men*.

Whitley (1991, 348), em um artigo dedicado a diversidade das configurações sociais das regiões gregas do início da *Idade do Ferro*, defende a fragilidade da estrutura política dos Poemas Homéricos, tomando como exemplo típico a inabilidade de Telémaco em exercer a autoridade diante da ausência do pai, Odisseu.

---

<sup>56</sup> Essa contradição já foi apontada por Thalmann (1998, 262, n.70) que vê nisto um sintoma da dificuldade de se trabalhar com os esquemas evolutivos. Na verdade, dentre os dois modelos de sociedade descritos por Sahlins (1963), aquele que poderia ser enquadrado entre uma *ranked society* e uma *stratified society* não é a sociedade de *big-men* da Melanésia, mas antes o regime propriamente de chefes dos polinésios. Nesse sentido, se cabe uma comparação da sociedade homérica com as sociedades estudadas por Sahlins (1963), o modelo a ser aproximado é o polinésio, e não o melanésio como insistem equivocadamente Donlan, Qviller e Whitley.

Para o autor em questão, o conceito de *big-men* é relevante para entender tanto o mundo descrito nos Poemas como a realidade política percebida nas regiões da *Early Dark Age* (séculos XII-X), especialmente dentre os povoamentos “instáveis”: “the site in question was occupied for a relatively short period of time, anything from fifty years to three centuries” (Whitley 1991, 346). Assim, Whitley (*idem*, 349) sustenta que a queda da população verificada com a bancarrota do mundo palaciano favorece a busca não por bens, mas por pessoas, característica do sistema de *big-men*. Ademais, Whitley (*ibidem*, 349) raciocina que os “grandes homens” puderam prover segurança econômica e política quando o *wanax* micênico já não mais existia.

Whitley, no entanto, destaca algumas incongruências entre o sistema de *big-men* como estudado pelos antropólogos e o contexto sociopolítico representado nos Poemas, tal como a pouca importância do parentesco, enquanto que o domínio dos “grandes homens” seria baseado justamente nas relações de parentesco. Além disso, e mais significativamente para o escopo desta tese, Whitley (*ibidem*, 351) pondera que a sociedade homérica é demasiadamente marcada por divisões de classe, colocando em dúvida a plausibilidade do paradigma dos *big-men*: “one is that there is simply too much evidence in Homer for permanent class divisions, for the gulf between noble and commoner, for the 'big-man' model to be even minimally plausible”.

O texto de Whitley não desenvolve, contudo, as consequências da citação acima. Isto se deve, em parte, a um uso pouco convincente, por parte do autor, da evidência homérica em relação às evidências arqueológicas da *Early Dark Age*. Em si, não é algo harmônico o uso de Homero como fonte para a vida sociopolítica dos povoamentos do início da *Idade do Ferro*. Fica em suspenso como Homero ajudaria a elucidar questões históricas de dois a quatro séculos antes de seu tempo, tendo em conta que o próprio Whitley (*ibidem*, 343) reconhece que “I do not believe that their acquaintance with the epic tradition endowed the *aidoi* with exceptionally long memories”. Sua prometida utilização não habitual dos Poemas como fonte para a *Dark Age* não fica evidente no restante do artigo: “I shall be arguing that Homer can be used as evidence for

tenth- and ninth-century social structures, but not for the usual reason” (*ibidem*, p.343).

Assim, não obstante o autor procurar aplicar o conceito de *big-men* tanto a Homero como a parte dos povoamentos da Idade do Ferro, ele admite que “societies of this type [*big-men*] were then less likely to have been familiar to the eighth-century poets responsible for the composition of the Homeric poems” (*ibidem*, 352). Sendo assim, a inclusão de Homero no escopo do artigo de Whitley, ou seja, os povoamentos gregos substancialmente dos séculos XII a X, parece um tanto fora de propósito. Dessa forma, não é por acaso que os argumentos do autor em torno da correspondência grega com o modelo dos *big-men* são mais coerentes com o que sabemos da *Early Dark Age* do que com o século oitavo de Homero, como o próprio autor reconhece.

Por conta disso, a vacilante qualificação da sociedade homérica como *big-men* por parte de Whitley está marcada por esta tentativa do autor de usar o mesmo modelo para sociedades gregas ditas “instáveis” de vários séculos: da imediata bancarrota do mundo micênico ao século VIII de Homero. A questão que me parece decisiva, e que autores como Qviller, Donlan ou Whitley não dão a devida importância, é que há uma significativa diferença entre as sociedades gregas dos séculos XII até o início do século VIII, por um lado, e o século VIII (especialmente a segunda metade) por outro lado. É este o motivo pelo qual os artigos de Qviller e Whitley tanto defendem o paradigma dos *big-men* como lançam sérias dúvidas sobre a viabilidade deste conceito para o mundo homérico. Na ânsia de lançar luz sobre as recentes descobertas arqueológicas da *Dark Age*, Homero é usado para fazer sentido aos pequenos povoamentos descobertos, como se a época dos épicos fossem a mesma de sítios da *Dark Age* como Nicória, o que, é claro, traz ambigüidades e contradições.

A discussão da viabilidade do conceito de *big-men* passa substancialmente pelo entendimento que se tenha da figura do *basileus*. Não vejo porque tenhamos que qualificar da mesma forma o *basileus* da *Dark Age* e aquele do século de Homero. Assim, mesmo que Whitley tenha razão em aproximar os povoamentos “instáveis”, sob formas políticas igualmente instáveis, com o regime dos “grandes homens”, não segue que o conjunto do mundo grego da metade final do século

VIII tenha o mesmo sistema político. Tenha existido ou não *big-men* durante a *Dark Age* pré-homérica, o fato é que os chefes do mundo homérico têm mais poder do que é atribuído aos *big-men*, e a sociedade homérica, como apontou o próprio Whitley, possui desigualdades de classe que superam aquilo que se esperaria de comunidades pequenas e autônomas como aquelas encontradas em diversos sítios arqueológicos da *Dark Age*. Portanto, o século VIII da época dos épicos possui um grau a mais de estratificação social do que as comunidades gregas anteriores, fato que por si só demarca uma realidade histórica distinta dos séculos anteriores. Disso resulta que não interessa, ao objetivo desta tese, um exame exaustivo dos sítios arqueológicos da *Idade do Ferro* com o fito de evidenciar ou não analogias com a chefatura simples de tipo dos “grandes homens”. Algumas observações que seguem serão suficientes.

Como observa Antonaccio (2006, 382-3), há consenso entre os investigadores sobre a existência do *basileus* durante a *Idade do Ferro*, a discordância surge relativamente ao status, prerrogativa e poder destes *basileis*.

A interpretação hegemônica dos séculos obscuros permanece sendo as sínteses feitas na década de 70 por Snodgrass (1971), Desborough (1972) e Coldstream (2003 [1977]). Estes autores, a partir do estudo dos materiais arqueológicos disponíveis na altura, concebiam o mundo grego pós-micênico como comunidades tribais simples. As características da *Dark Age* advindas destes estudos podem ser ilustradas por esta tentativa de definição de Snodgrass (1971, 2):

(...) first, a fall in population that is certainly detectable and may have been devastating; secondly, a decline in or loss of certain purely material skills; thirdly, a similar decline or loss in respect of some of the more elevated arts, of which the apparent loss of the art of writing is the most striking to us, although to contemporaries this need by no means have been so; fourthly, a fall in living-standards and perhaps in the sum of wealth; fifthly, a general severance of contacts, commercial and otherwise, with most peoples beyond the Aegean area and even with some of those within it. To these features, some would add a growth of acute insecurity.



Desse modo, na opinião de Coldstream (2003 [1977], 355): “isolation, parochialism, illiteracy and material poverty: these are the defining characteristics of the *Dark Age* which still persisted throughout this long period in many parts of the Greek world”.

No entanto, pelo que se percebe dos Poemas Homéricos, não acredito que formas minimamente acentuadas de desigualdade e hierarquia sociais sejam algo absolutamente novo para um grego do século VIII. Penso que há registros arqueológicos que fazem supor que, ao menos em alguns importantes povoamentos da *Idade do Ferro* permaneceu uma linha divisória considerável entre elite e “comuns”<sup>57</sup>. Esta é também a conclusão de importantes investigadores recentes.

Morris (2005, 27), por exemplo, sustenta que a queda do mundo micênico não foi um completo colapso, uma vez que “a complex, ranked society continued to exist in Greece from the eleventh to the eighth century.” Para o autor, a evolução do termo *basileus* durante a *Dark Age* indica manutenção de alguma forma de hierarquia, dado que o termo é já encontrado no mundo micênico, embora o estatuto político dos *basileis* tenha se alterado com a queda do mundo palaciano e a conseqüente decadência da figura do *wanax* (Morris 2005, 43-4). Morris sustenta ainda que o tamanho das maiores comunidades na *Dark Age*, não inferior a 1000 ou 2000 pessoas, sugere formas de hierarquia social dada a complexidade inerente a uma sociedade com tal quantidade de membros<sup>58</sup>.

A tese de Morris é que uma nova elite surgiu no século XI buscando distanciar-se da elite micênica através de ferramentas como o processo de heroização dos mortos, onde uma elite encarada como especial diferenciava-se do restante da comunidade. É nesse sentido que Morris pensa que no *heroon* de Lefkandi o indivíduo possa ter sido honrado como um herói.

Ainian (2006, 183) também caracteriza a sociedade da Idade do Ferro como “*ranked society*”. Este investigador concebe algumas evidências para a

---

<sup>57</sup> Embora esta hierarquia social não comprometesse substancialmente o acesso aos meios de subsistência de uma parcela da população, como acontece nas sociedades classistas. É neste sentido que as comunidades gregas da Idade do Ferro pré-homérica devem ser vistas como “*ranked society*” e não como “*stratified society*”.

<sup>58</sup> Contudo, penso ser um tanto determinista a afirmação feita por Morris (2005, 42-3), por sua vez baseada em Raoul Naroll, de que comunidades com mais de 500 membros necessitariam obrigatoriamente de formas de hierarquias sociais.

identificação de status social elevado de certos indivíduos da população no *Geométrico Antigo*: de forma direta, as tumbas com bens de prestígio, o culto aos herois e a distinção entre as casas da elite e as casas dos homens “comuns”, de forma indireta, a arte da narrativa, onde indivíduos buscavam destacar seu status e seu nobre nascimento através da sua associação com a história narrada dos herois.

Ainian (2006, 194) sustenta que a família ou grupo que controlava o *heroon* de Lefkandi destacava-se não apenas na guerra como no comércio de larga distância, dado que os achados arqueológicos nas tumbas do *heroon* de Lefkandi revelam uma significativa linhagem nobre com conexões comerciais com o oeste. Assim, Ainian (*idem*, 206) conclui que a *Idade do Ferro* viu a emergência de uma nova elite cujo poder baseava-se não apenas na bravura e habilidade em guerra, mas também na promoção de festas e nos contatos privilegiados com o comércio de metais. Esta nova elite preencheu o espaço social deixado pela decadência da elite vinculada aos palácios micênicos ao garantir o suprimento de metais para as comunidades, através do contato com áreas ricas em metais, com destaque para a presença do ferro. Sendo assim, a base do poder dos *basileis* da *Dark Age* estaria intimamente ligada ao suprimento de metais.

Crielaard (2006, 287, n.60) também visualiza manifestações de sepultamentos para indivíduos e grupos de alto status social durante a *Idade do Ferro*. A semelhança de Morris, Crielaard também pensa que se trata de uma nova elite local, redefinida em relação a elite palaciana da *Idade do Bronze*. O argumento da emergência de uma nova elite ganha mais força, penso, com a interpretação proposta por Crielaard (*idem*, 288) para o *heroon* de Lefkandi, onde a reflexão sobre a importância da mulher inumada no contexto social da época poderia indicar que a base do status social estaria no pertencimento a um grupo social antes que em façanhas individuais:

The fact that the female shared in this expenditure of wealth and energy and was buried in this privileged location together with the male is a clear indication that personal achievement and individual status were not criteria for privileged burial ritual, but that emphasis was put on membership of a particular social group that included both males and females and was based on shared, ascribed authority. To put it simply, elevated status was not restricted to the individual but belonged to the domain of the family.

Pakkanen; Pakkanen (2000), por seu turno, também pensam que o *heroon* de Lefkandi é ilustrativo de desigualdades sociais na *Idade do Ferro*. Segundo os autores, o *heroon* de Lefkandi pode ser visto como predecessor dos templos, manifestando riqueza e poder social dos construtores.

Já Thalmann (1998) apresenta um quadro em que a desigualdade social aparece profunda durante a *Idade do Ferro*. O autor especula que se o líder e a sua família foram capazes de mobilizar trabalho de outros para construir certas imponentes casas da Idade do Ferro, então “they may well have been able to exact part of its production as tribute” (Thalmann 1998, 250). Além disto, Thalmann (*idem*, 252) também sugere que uma das causas principais para o agravamento da hierarquia social no decorrer da *Idade do Ferro* liga-se ao crescimento do uso da terra, onde “the leading men in a settlement would be in a position to control the latter process and acquire significant holdings of land. They would then be able to extract labor, rent, and tribute from others in the community”. Este processo permitiu, então, ao estimular a produção de excedentes agrícolas para tributação, a superação dos limites da produção doméstica, ao mesmo tempo em que sedimentava uma elite<sup>59</sup>.

Pelo que foi rapidamente exposto, vemos que formas de hierarquias sociais podem ter sido realidade nos maiores sítios arqueológicos da *Idade do Ferro*. A caracterização das comunidades gregas da idade do ferro como sistemas tribais de *big-men*, onde a instabilidade do poder do *basileus* é a marca principal da configuração política, é ela própria questionável para o período sub-micênico até o geométrico médio, principalmente diante das evidências dos mais importantes sítios arqueológicos.

Como já foi debatido, parece evidente em diversas interpretações sobre a história grega da *Idade do Ferro* a fácil associação entre a realidade social dos

---

<sup>59</sup>Concordo com a avaliação de Hammer (1999) sobre estas hipóteses de Thalmann: a configuração social da *Idade do Ferro* baseada em tributação e em escassez de terras é demasiada especulativa, com poucos dados concretos. O cenário apresentado por Thalmann, a meu ver, dificilmente poderia ser anterior ao século oitavo. Ainda assim, sua hipótese é pertinente para o escopo desta dissertação pois contribui para pensar a emergência das classes sociais durante as mudanças sociais do século VIII.

sítios arqueológicos dos séculos XII ao IX e o mundo da audiência de Homero, pertencente já ao *Geométrico Tardio*, a despeito das profundas mudanças socioeconômicas que tiveram lugar na segunda metade do século VIII, tradicionalmente conhecidas como o “Renascimento grego”.

Como sustentado por Snodgrass (1980), o século oitavo grego vivenciou uma profunda revolução estrutural que marcou a passagem da *Dark Age* para a época *Arcaica*. A base material desta forte transformação social liga-se, essencialmente, à ascensão da agricultura como elemento básico da economia e ao aumento da população, que geraram algumas implicações fundamentais para a sociedade da época.

Como Farenga (2006, 40) estou inclinado a pensar a economia da *Idade do Ferro* enquanto concomitantemente pastoral e agrícola, sendo o decorrer do século VIII o momento da formação de uma economia mais marcadamente agrícola, mesmo que ainda com traços fortes pastoris, que permitiu, através da intensificação da produção agrícola em direção a uma cultura de grãos de cereais, alimentar uma população bem maior do que nos séculos anteriores.

Embora o incremento da agricultura de grãos no século VIII seja uma hipótese difícil de ser provada, os Poemas Homéricos fornecem evidências sobre a importância dos grãos de cereais para a alimentação, como também para a utilização de técnicas de arado de terras cultivadas que devem ter otimizado a produção agrícola da época. Assim, como observa Osborne (2007, 296), os grãos (cereais) parecem ser o alimento básico evidenciado pelos Poemas. Quando Telémaco compara a geografia de Esparta com a de Ítaca, ele menciona que na primeira, diferentemente de Ítaca, Menelau é “rei de uma vasta planície / onde há abundância de lóvão, junça, espelta e trigo; / e da branca cevada de espiga larga” [σὸ γὰρ πεδίοιο ἀνάσσεις / εὐρέος, ᾧ ἔνι μὲν λωτὸς πολὺς, ἐν δὲ κύπειρον / πυροῖ τε ζειαί τε ἰδ’ εὐρυφυῆς κρῖ λευκόν.] (*Od.* 4. 602-4) As espécies de grãos são destacadas nesta passagem pelos termos πυρός; trigo; ζειά; espelta; κριθή; cevada. Outra ocorrência dos tipos de grãos, desta vez apenas πυρός e κριθή, ocorre quanto Odisseu-mendigo exemplifica uma economia na qual o povo pode prosperar: “a terra escura dá trigo e cevada, as árvores / ficam carregadas de frutas e os rebanhos estão sempre / a parir crias; o mar proporciona muitos peixes em

consequência / do bom governo. Sob sua alçada o povo próspera” [φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα πυρούς καὶ κριθάς, βρίθησι δὲ δένδρεα καρπῶ, τίκτη δ’ ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχη ἰχθῦς ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ’ αὐτοῦ.] (*Od.* 19.111-4).

Também o trabalho de arar a terra cultivada está presente nos Poemas, especialmente nas símiles. Temos *Od.* 13.31, por exemplo, onde é dito que se faz o arado [ἄροτρον] com bois. A símile encontrada em *Il.* 13. 703-7, por sua vez, faz novamente referência ao arado com bois e, ainda, menciona que este trabalho era feito em terras cultivadas [ἄρουρα (ἄρώω)]. Já a símile presente em *Il.*10.351-3 é sugestiva na medida em que compara duas técnicas de arar distintas, uma utilizando o boi, outra usando a mula [ἡμίονος]. Ainda sobre o campo lexical de arar, temos o adjetivo Τρίπολος, significando uma terra três vezes arada, em passos como *Il.* 18.542 ou *Od.* 5.127.

Assim, como argumenta Osborne (2007, 295-6) a agricultura funciona como pano de fundo dos Poemas: é ela a norma pela qual surge o contraste com os lugares fantásticos pelo qual Odisseu atravessa, inclusive os Ciclopes, cuja “absence of ploughing and sowing is one thing that marks the Cyclopes out as uncivilized” (Osborne, 2007, 296). Desse modo, os Poemas Homéricos, a meu ver, já apontam indícios do fenômeno mais geral do século oitavo da preponderância da agricultura como base da produção de subsídios, apesar de oferecer poucas informações sobre os lavradores pequenos proprietários.

Este acontecimento, por sua vez, está intimamente relacionado ao aumento significativo da população durante o século oitavo. A evidência material para o significativo crescimento da população vincula-se ao aumento vertiginoso das evidências de atividades humanas, tais como o crescimento do número de povoamentos, de tumbas e do mobiliário funerário; a multiplicação das oferendas votivas aos santuários e templos, bem como a prática nascente dos cultos aos heróis, que podem ter indicado a formação de uma identidade inter-pólis que poderia ter dado suporte à emergência de uma aristocracia supra-regional.

Desse modo, como explana Osborne (2009 [1996], 35), no noroeste de Creta, na área em torno Chania, durante os séculos X e IX havia apenas dois cemitérios (Pelakapina e Modhi), ao passo que a partir do século VIII há vestígios

de cemitérios em cinco sítios, para além da presença de três povoamentos e um santuário. Ainda segundo Osborne (*idem*, 36) na região sul da Argólida, onde apenas um sítio estava ocupado no *Protogeométrico*, no *Geométrico Tardio* encontram vestígios de vinte e um sítios com ocupação. Na região da Ática durante o século nono são conhecidos quinze sítios, enquanto no final do século oitavo verificam-se cinquenta (*ibidem*, 37). Na zona da Argólida, segundo Osborne (*ibidem*, 36), somente sete sítios mostravam indícios de atividades religiosas durante o *Protogeométrico*, enquanto este número passa a ser vinte e quatro quando registrados durante o *Geométrico Tardio*.

Assim, há um certo consenso de que a multiplicação dos achados arqueológicos neste período denota um aumento populacional, embora a dimensão do crescimento demográfico e o impacto sobre a sociedade grega da época sejam motivo de controvérsias.

Nesse sentido, relativamente ao mundo do sepultamento, os especialistas divergem se o aumento das evidências arqueológicas reflete diretamente a evolução demográfica (Snodgrass 1980, 15-48) ou se é antes a consequência de mudanças no comportamento cultural da sociedade grega que produziu os artefatos materiais (Morris 1987, 73, 157, 159). De todo modo, alguns especialistas pensam que o aumento da população pode ter promovido uma disputa mais acirrada pelas melhores terras<sup>60</sup>. Como sustentam alguns autores, este acontecimento gerou duas classes sociais economicamente opostas: os *polykeroi* (com muitos lotes de terras) e os *akeroi* (sem lote de terra), sendo que uma parcela da elite, emergentes aristocratas, possivelmente passou a controlar as terras mais férteis<sup>61</sup>.

Em relação a questão dos conflitos sociais que podem ser vislumbrados no épico, as modificações estruturais que ocorreram no decorrer do *Geométrico Tardio* são, com efeito, de fundamental importância na medida em que este período da história grega é responsável pela própria passagem das principais comunidades gregas de *ranked society* para *estratified society*, como reconhece o

---

<sup>60</sup> Ver Il. 12.421-24, onde dois lavradores disputam acerca do limite das respectivas propriedades de terra.

<sup>61</sup> Esta é a hipótese de autores como Gschnitzer (2005 [1981], 53-8), Donlan *et al.* (1999b, 66-70), Morris (2007, 231-5).

próprio Donlan (1997, 22): “the leading families gained differential access to the means of subsistence, which gave them real coercive power. The tribal communities became ‘stratified’ societies after a long period as ‘rank’ societies”<sup>62</sup>.

Assim sendo, a história social do século oitavo apresentada por Walter Donlan no texto citado acima é, assim, condizente com a hipótese básica deste trabalho, ou seja, o agravamento da estratificação social e o ressurgimento das classes sociais neste período. Um dos problemas principais da abordagem de Donlan é que ele recua a datação da sociedade homérica para o século nono justamente para evitar o impacto destas transformações sobre o texto homérico. A sua concepção da produção cultural dos Poemas é, na verdade, uma reatualização do ceticismo de Finley (1996 [1954]) em relação à possibilidade do épico oral refletir o próprio tempo do poeta: “Not surprisingly, considering the vast remove in time, the Homeric poems preserve almost nothing about *Late Bronze Age* society. Nor do they reveal much about the poet's own time, the late eighth century” (Donlan *et al.* 1999b, 52).

Diferentemente de Finley, contudo, Donlan não acredita que a memória coletiva que produziu os Poemas possa ser mantida viva durante dois séculos, antes Donlan, assim como Raaflaub (1997, 2005), sugere que a memória das instituições e práticas sociais transmitidas pela comunidade oral que produziu os Poemas não ultrapassaria três gerações (tempo de vigência da memória coletiva viva). Por outro lado, a sociedade homérica não seria completamente contemporânea ao poeta, mas sim mostraria as condições de vida de algumas gerações antes, portanto a segunda metade do século IX, devido a um efeito de “*time lag*”, como define Raaflaub (1997, 628) : “The social background of heroic poetry needed to be modern enough to be understandable, but archaic enough to be believable”.

---

<sup>62</sup> Tandy (1997, 135-6) concebe um acontecimento similar envolvendo o processo social decorrente do crescimento da população, que gerou escassez de terras e conflitos acerca destas, aliado ao aumento da riqueza disponível para os líderes fruto da presença de excedentes em produtos. No entanto, o mencionado autor enquadra este processo, de forma errônea, a meu ver, como posterior ao mundo homérico e contemporâneo a Hesíodo.

Ainda que o conceito de “*time lag*” seja útil para entendermos o modo como as informações históricas são simbolizadas dentro da relação entre o poeta e audiência, não segue que a existência de dispositivos arcaizantes nos Poemas seja um impeditivo para considerarmos o grosso das informações históricas, principalmente no que diz respeito à configuração social, como sendo contemporâneas ao poeta. Nesse sentido, especialistas da literatura oral têm enfatizado a capacidade criativa dos poetas e a falta de preocupação destes em serem fiéis a uma memória coletiva que guardaria semi-intactas informações históricas amplas como instituições e configurações de grupos sociais:

(...) in the absence of elaborate analytic categories that depend on writing to structure knowledge at a distance from lived experience, oral cultures must conceptualize and verbalize all their knowledge with more or less close reference to the human lifeworld, assimilating the alien, objective world to the more immediate, familiar interaction of human beings (ONG, 1982, 42)

Assim, a abordagem dos Poemas Homéricos aqui utilizada difere em alguma medida de Donlan por buscar inserir a epopeia dentro do que Williams (1977, 15) chama de luta pela definição cultural do que é entendido como tradição, uma vez que “what we have to see is not just ‘a tradition’ but a selective tradition”. Desse modo, o conflito simbólico acerca do estabelecimento das tradições em que os grupos sociais estão envolvidos é mais bem compreendido se pensarmos que “the institutions and modes of thought in the poems were ultimately derived from the world in which Homer and his audiences lived” (Morris 1986, 82).

O parágrafo acima abre margem, assim, para o cenário do terceiro horizonte de interpretação de que fala Fredric Jameson, isto é, o nível epocal-histórico no qual o texto literário está, em última instância, relacionado através dos impulsos de modos de produção cultural conflitantes. Assim, o período *Geométrico Tardio*, que corresponde ao grosso do referencial histórico do texto, foi um dos momentos em que se pode falar, de acordo com Jameson, de “revolução cultural”, onde a codificação ideológica hegemônica, que atribui o sentido que configura idealmente o modo de produção dominante, está sob aguda disputa e já não mais consegue manter os subalternizados através meramente da violência simbólica.



As mudanças sociais balizadas no aumento da população podem, assim, ter precarizado a vida dos grupos sociais economicamente fragilizados, aumentando a pobreza<sup>63</sup>, a quantidade de escravos, bem como os sem-terras, ao passo que forçou uma parcela da população a procurar uma vida melhor na colonização rumo ao leste. Neste cenário, a desigualdade social entre o “povo” e a “elite” acentuou-se consideravelmente, enquanto que, dentro desta última, um grupo mais antigo e remanescente do ideário de elite da *Dark Age* lutava contra a nova elite baseada no controle das melhores terras e na alegação de poder hereditário, de propriedade privada e de divinização através do nascente culto heroico que tendia a associar a classe aristocrática nascente aos heróis divinizados do passado, funcionando, assim, como uma fonte superestrutural de legitimação da autoridade desta nova elite.

A crise entre a elite advinda da *Idade do Ferro* e a aristocracia emergente do *Geométrico Tardio* abre espaço, assim, para uma figura como Tersites, que é então concebido como uma representação literária e ideológica de um tipo social, surgindo como porta-voz de uma mensagem simbólica emergente, dado que se trata de “a new level of self-consciousness that anticipates the later movement toward restraint of elite leadership by the previously powerless people of the demos” (Rose 1997, 161-2).

Sendo assim, a passagem de Tersites já debatida, enquanto sintoma de um conflito subjacente entre “ricos” e “pobres”, configura-se como expressão estética da dissidência de sujeitos sociais contra uma organização sociopolítica pretensamente cristalizada e justificada por uma prática discursiva que atribui a esses sujeitos que enunciam essas vozes marginalizadas e de contestação um lugar particular e alegadamente definitivo. Desse modo, quando os agentes sociais subalternizados reelaboram suas posições na sociedade, promovendo alguma consciência da subalternidade, questionam o discurso ideológico que lhes impõe um lugar social fatalista ou definitivo, confrontando o poder que lhes atribui essa posição, abrem, então, o horizonte para mudanças sociais. Transformações estas que serão sentidas com mais vigor na insistente luta de classes dos períodos

---

<sup>63</sup> Cf. Morris (2009, 66-7).

seguintes, visíveis sobretudo nas reformas e mudanças de regime político do Período *Arcaico* grego.

## Conclusão

De acordo com os argumentos apresentados nesta dissertação, a epopeia homérica configura-se em uma fonte histórica fundamental para entendermos a transição da *Dark Age* para o Período *Arcaico*, marcada pela reemergência das classes sociais e da conseqüente exploração sobre as classes dominadas. Situar os Poemas dentro deste cenário histórico significa distanciar-se das tradicionais concepções “primitivistas” do mundo homérico, tal como discutidas em relação aos autores que defendem a sociedade homérica como tribal. Se do período *Sub-Micênico* até o *Geométrico Tardio* as comunidades gregas eram tribais e “primitivas”, as evidências de estratificação social e de poder institucionalizado no decorrer do século VII e VI tornam-se um mistério: como explicar uma passagem tão radical de sistema sociopolítico em pouco tempo? A resposta que busquei oferecer no decorrer da dissertação é que os Poemas Homéricos, bem como as evidências arqueológicas do século VIII, fornecem vestígios de uma transição entre as sociedades não classistas dos séculos XII ao IX e o reaparecimento de formas de desigualdade de classe no decorrer do século oitavo, tornando mais inteligível a configuração social dos séculos subseqüentes.

Os dois principais referenciais teórico-metodológicos utilizados para a análise dos Poemas, o “Inconsciente Político” de Fedric Jameson e os conceitos da Narratologia, apenas podem ser aplicados a Homero a partir de uma posição crítica à tese primitivista-tribal da sociedade homérica: de um lado, o referencial advindo de Jameson só pode ser útil para obras literárias oriundas de sociedades já marcadas por considerável luta de classes, uma vez que os textos literários são vistos como conflitos discursivos de classe, de outro lado, como alerta De Jong (1997, 324), teses “primitivistas” do homem homérico, como a de Snell (1953), desencorajam o estudo das especificidades do narrador e dos personagens nos Poemas na medida em que sustentam que os personagens não percebem a si e ao narrador como unidades, fazendo com que decisões pessoais autênticas por parte dos personagens sejam totalmente estranhas aos Poemas.

De acordo com o que foi discutido, é possível mostrar evidências para formas de estratificação social e de heterogeneidade de acesso aos meios de

subsistência nos Poemas Homéricos tanto no aspecto filológico, como também nos aspectos literários e históricos. Em termos filológicos, vocábulos como *agathos*, *esthlos*, *kakos* ou *cheiron*, que conformam o léxico das pessoas avaliadas como “boas”/”superiores” ou “más/inferiores”, apesar de em boa parte do seus usos remeterem a uma habilidade específica do indivíduo, possuem caráter sociopolítico em importantes passos, que denotam a transição de um uso meramente individual para uma utilização classista do termo, como irá acontecer já com os poetas do Período *Arcaico*, a exemplo de Teógnis. O léxico da “riqueza” e da “pobreza” nos Poemas sugere distinções sociais pautadas sobre a posse de bens materiais e/ou sobre a posição social do indivíduo, o que contribui para justificar o uso do conceito de classes sociais. Um destes vocábulos, *aphneios*, sempre designa alguém “rico” em posses materiais, o que não deixa de ser sugestivo da nova realidade histórica oriunda da “revolução estrutural” do século oitavo, onde setores da classe dominante buscam apropriar-se do aumento dos recursos e das riquezas disponíveis, distanciando-se econômica e socialmente do restante do *demos*, bem como de setores marginalizados, como os mendigos e os trabalhadores a diária.

Além destes argumentos filológicos e históricos, vimos também que mesmo dentro da construção propriamente literária do texto é possível perceber vozes subalternizadas que evidenciam uma heteroglossia própria de textos marcados por formas de desigualdades e opressões sociais. Com a contribuição de um referencial teórico-metodológico que esteja engajado em recuperar estas vozes dissidentes que são muitas vezes silenciadas ou ressignificadas pela visão de mundo que configura a maior parte do relato ficcional, é possível perceber algum nível de luta de classes nos Poemas Homéricos, tal qual na passagem entre Tersites, Agamémnon e Odisseu no segundo Canto da *Ilíada*. Desse modo, contrariamente ao que escreveu Geddes (1984), é possível enxergar grupos subalternizados em Homero. A presença marcante de escravos e outros trabalhadores dependentes já é um contra-argumento contra esta ideia de Geddes, mas além desta transparente desigualdade social entre estes homens e os nobres do *oikos*, julguei oportuno mostrar que mesmo dentro do *demos*, que a tese da

sociedade homérica como tribal percebe como uma unidade homogênea, há fissuras de classe.

Nesse sentido, este trabalho espera ser uma contribuição para encorajar mais estudos da literatura grega a partir do referencial teórico formulado por Fredric Jameson. Os textos dos antigos, apesar de sublimes, não se situam em pedestais imunes às disputas sociais de seu tempo, antes são atravessados por distintas formas de opressões sociais, sendo a classe social uma delas. Um dos aspectos mais frutíferos da relação entre literatura e história segundo Jameson é contribuir para superar a velha dicotomia entre leitura imanente da obra literária e ambiente histórico sob o qual a obra emergiu<sup>64</sup>. Assim, estas modalidades de opressões sociais, de justificativas e de dissidências inserem-se, como vimos, na própria fabricação estética do texto. É por isso que não se pode ter uma interpretação demasiada “domesticada” da literatura grega, porque isso significa, muitas vezes, aceitar como verdade a unidade aparente que a superfície do texto revela, que apenas pode falar porque silencia outra voz; que apenas pode criar uma unidade porque neutraliza a pluralidade.

Desse modo, a análise do texto literário não deve limitar-se ao primeiro horizonte interpretativo de que fala Jameson, ou seja, o nível formal que capta as maneiras da narrativa de construir unidades harmônicas. Talvez a insistência de autores como Geddes e Halverson no caráter homogêneo da sociedade homérica deva-se justamente a não se perguntarem o que está por trás desta aparente homogeneidade que por vezes o narrador e os personagens esforçam-se por mostrar-nos, do mesmo modo que estes autores não se perguntam de onde vêm as “riquezas” do *oikos*, ou ainda não se questionam acerca das implicações para a configuração social dos Poemas da presença marcante de escravos e mendigos na epopeia.

É nesse sentido que ganha destaque a necessidade do segundo momento interpretativo, onde estas unidades são denunciadas como estéticas e ideológicas ao mesmo tempo. Em geral, na literatura grega não há uma só visão de mundo que assimila completamente as outras visões de mundo dentro da experiência estética. Por isso, é útil perscrutar o texto em busca das outras vozes que fazem parte do

---

<sup>64</sup> O que não significa dizer que literatura e contexto histórico sejam redutíveis um ao outro, antes são dois campos sociais distintos e relativamente autônomos.

diálogo de vozes do texto, isso significa encontrar os pontos nodais onde a ideologia que domina a fabricação estética do relato encontra seus limites, isto é, o momento onde a visão de mundo dominante não pode reproduzir-se a não ser denunciando a si mesma e revelando o elemento “impensável”, ou seja, a possibilidade de outra explicação simbólica para o funcionamento da sociedade.

## Bibliografia

ADKINS, Arthur W. H (1960). *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.

AINIAN, Alexander Mazarakis (2006). “The archaeology of basileis”, in: DEGER-JALKOTZY, Sigrid; LEMOS, Irene S.(org). *Ancient Greece: From the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press

ANTONACCIO, Carla (2006). “Religion, basileis and heroes”, in: DEGER-JALKOTZY, Sigrid; LEMOS, Irene S. (org). *Ancient Greece: From the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press

ANTTILA, Raimo (2000). *Greek and Indo-European etymology in action: proto-Indo-European \*aǵ-*. Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing

BINFORD, Lewis R. (1983). *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological record*. London: Thames and Hudson.

BONNER, Robert Johnson; SMITH, Gertrude (1930). *The administration of justice from Homer to Aristotle*, vol 1. Chicago: The University of Chicago Press

BORDIEU, Pierre (1989). O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomáz. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil

\_\_\_\_\_ (2003 [1984]). *Questões de Sociologia*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições Fim de Século

CAIRNS, Douglas L. (org) (2002). *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford: Oxford University Press

CALHOUN, G.M. (1934a). “Classes and Masses in Homer I”. *CPh*, vol 29, n.3, p. 192-208

CALHOUN, G.M. (1934b). “Classes and Masses in Homer II”. *CPh*, vol 29, n.4, p. 301-316

CHANTRAINE, Pierre (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Tome I A – Δ*. Paris: Éditions Klincksiek

\_\_\_\_\_ (1970). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Tome II E-K*. Paris: Éditions Klincksiek

\_\_\_\_\_ (1974). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Tome III A-II*. Paris: Éditions Klincksiek

COLDSTREAM, J.M (2003 [1977]). *Geometric Greece. 900-700 BC*. 2º ed. New York: Routledge

CRIELAARD, Jan Paul (1995). “Homer, History and Archaeology: some remarks on the date of the homeric world”, in: CRIELAARD, J.P.(org). *Homeric Questions. Essays in*

*Philology, Ancient History and Archeology, Including the Papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens, (15 May, 1993)*. Amsterdam: Gieben Publisher

\_\_\_\_\_ (2006). "Basileis at sea: elites and external contacts in the euboean gulf region from the end of the Bronze age to the beginning of the iron age", in : DEGER-JALKOTZY, Sigrid; LEMOS, Irene S. (org) *Ancient Greece: From the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press

DE JONG, Irene (1997). "Homer and Narratology", in: MORRIS, Ian and POWELL, Barry (org) *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Koln: Brill

DESBOROUGH, V.R. d' A. (1972). *The Greek Dark Age*. London: E. Benn.

DICKIE, Matthew (1978). "The Argument and Form of Simonides 542 PMG." *HSPH* vol 82, p. 21-33

DONLAN, Walter (1969). "Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432." *TAPhA*, vol 100, p. 71-95

\_\_\_\_\_ (1973). "The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Poetry". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* vol 22, n.2, p. 145-154

\_\_\_\_\_ (1978). "Social Vocabulary and Its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens". *QUCC*, n.27, p. 95-111

\_\_\_\_\_ (1989). "The Pre-State Community in Greece". *SO*, vol 64, p. 5-29

\_\_\_\_\_ (1997). "The Relations of power in the pre-state and early state polities", in: MITCHELL, Lynette G; RHODES, P.J. (org). *The Development of the polis in Archaic Greece*. London, New York: Routledge

\_\_\_\_\_ (1999a). *The aristocratic ideal and selected papers*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers

\_\_\_\_\_ et al. (1999b). *Ancient Greece: A Political, Social, and Cultural History*. New York, Oxford: Oxford University Press

DOVER, K.J. (1983). "The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry". *JHS*, vol 103, p. 35-48

DOWLING, W.C. (1984). *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to "The Political Unconscious"*. Ithaca, New York: Cornell University Press

EDWARDS, Mark (1987). *Homer: Poet of Iliad*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press

ENGELS, Federico (2006 [1884]). *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels

FARENKA, Vicente (2006). *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press



- FINLEY, Moses.I. (1996 [1954]). *El Mundo de Odiseo*. Traducción de Mateo Hernández Barroso. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica
- FRIED, Norton (1967). *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.
- GAGARIN, Michael (1987). "Morality in Homer". *CPh* vol 82, n. 4, p. 285-306
- GEDDES, A.G (1984). "Who's Who in 'Homeric' Society?" *CQ*, vol 34, p. 17-36
- GIL, Mauricio (2009). "Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología", In: TAPIA, Luis. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CIDES-UMSA
- GOODY, Jack (1977a). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press
- 
- \_\_\_\_\_ (1977b). "Mémoire et apprentissage dans les société avec ou sans écriture: la transmission du Bagre". *L'Homme*, vol. XVII, p. 29-52
- GOTTSCHALL, Jonathan (2008). *The rape of Troy: evolution, violence, and the World of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press
- GRETHLEIN, Jonas (2010). "From "Imperishable Glory" to History: The Iliad and the Trojan War", in: KONSTAN, David; RAAFLAUB, Kurt A. (org). *Epic and History*. Hong Kong; Oxford: Blackwell Publishing
- GRIFFIN, Jasper (1986). "Homeric Words and Speakers". *JHS* Vol. 106, p. 36-57
- GSCHNITZER, Fritz (2005 [1981]). *Historia Social de Grecia: desde el período micénico hasta el final de la época clásica*. Traducción de Fco. Javier Fernández Nieto. Madrid: Akal ediciones
- HALL. Jonathan M. (2007). *A history of the archaic Greek world, ca. 1200-479 BCE*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HALVERSON, J. (1986). "The Succession Issue in the 'Odyssey'". *G&R* vol 33, n.2, p. 119-128
- \_\_\_\_\_. (1992). "Social Order in the Odyssey", in: EMLY-JONES, C; HARDWICK, L, PURKIS, J. (org). *Homer: readings and images*. London: Duckworth
- HAMMER, Dean (1999). Review [untitled]. *CJ*, vol. 95, p. 75-7
- \_\_\_\_\_ (2009) "What is Politics in the Ancient World?", in: BALOT, Ryan K. (org). *A companion to Greek and Roman political thought*. Hong Kong; Oxford: Blackwell Publishing
- HAUSER. Arnold (1999 [1951]). *The social history of art. vol I. From prehistoric times to the middle ages*. London, New York: Routledge
- HIGBIE, Carolyn (1995). *Heroes' names, Homeric identities*. New York, London: Garland Publishing

HOEKSTRA, Arie; HEUBECK, Alfred (1989). *A commentary on Homer's Odyssey Vol II Books IX-XVI*. New York, Oxford: Oxford University Press

HOMERI (1996). *Ilias*. Regnovit Helmut van Thiel. New York, Zurich, Hildesheim: Georg Olms Verlag

\_\_\_\_\_ (1991). *Odyssea*. Regnovit Helmut van Thiel. New York, Zurich, Hildesheim: Georg Olms Verlag

HOMERO (2005). *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia

HOMERO (2003). *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia

JAMESON, Fredric (1992 [1981]) *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática

JANKO, Richard (1982). *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge: Cambridge University Press

\_\_\_\_\_ (1998) "The Homeric Poems as Oral Dictated Texts". *CQ*, vol. 48, p.1-13

JENSEN, Minna Skaft (1980) *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

JOHNSON, Allen W.; EARLE, Timothy (1987). *The Evolution of Human Society: From Foraging Group to Agrarian State*. Stanford; California: Stanford University Press

KELLER, Albert (1902). *Homeric society: a sociological study of the Iliad and Odyssey*. New York: Longmans

KIRK, Geoffrey S. (1962). *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1985). *The Iliad: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press

\_\_\_\_\_. (1999). "La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques", in: VERNANT, Jean-Pierre (org). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

KÕIV, Mait (2002) "Democratisation of Greek Society during the Archaic Era?". *Studia Humaniora Tartuensia*. vol. 3, p.1-12.

KONSTAN, David (1995). *Greek Comedy and Ideology*. New York, London: Oxford University Press

LANG, Andrew (1906). *Homer and his age*. New York, Bombay: Paternoster Row

LONG, A.A. (1970). "Moral and Values in Homer". *JHS* vol 90, p. 121-139

LOWRY, Eddie R (1991) *Thersites: A Study in Comic Shame*. New York and London: Garland

MACHEREY, Pierre; BALIBAR, Étienne (1976). Sobre a Literatura como forma ideológica, in: MACHEREY, Pierre *et al Literatura, Significação e Ideologia*. Lisboa: Arcadia

MACHEREY, Pierre (1989 [1966]). *Para uma Teoria da Produção Literária*. Tradução de Ana Maria Alves. São Paulo: Edições Mandacaru

MACMULLEN, R. (1988). *Corruption and the Decline of Rome*. New Haven, CT: Yale University Press

MONRO, D.B. (1886). "Homer and the Early History of Greece". *The English Historical Review*. vol 1, n. 1, p. 43-52

MORAES, Maria Célia Marcondes de (1996). "História, Narrativa e Interpretação: Aproximações ao pensamento de Fredric Jameson". *Revista Brasileira de História*, v.36, n.31-2, p.89-107

MORGAN, Lewis (1887). *Ancient Society*. Chicago: Charles H. Kerr and Company

MORRIS, Ian (1987). *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

\_\_\_\_\_ (2005). "The Growth of City States in the First Millennium BC", *Stanford papers*. Disponível em [www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120510.pdf](http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120510.pdf), Acesso em 16 janeiro de 2011

\_\_\_\_\_ (2007). "Early Iron Age Greece", in: SCHEIDEL, Walter; MORRIS, Ian; SALLER, Richard P. (org). *The Cambridge economic history of the Greco-Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press

\_\_\_\_\_ (2009). "The Eighth-Century Revolution", in: RAAFLAUB, Kurt A.; VAN WEES, H. In: *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Wiley-Blackwell

MURRAY, Oswyn (1980). *Early Greece*. New Jersey: The Harvester Press

NAGY, Gregory (1979). *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

\_\_\_\_\_ (1996). *Homeric Questions*. Texas: University of Texas Press

OBER, Josiah (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press

ONG, Walter J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londres: Methuen.

OSBORNE, Robin (2007). "Archaic Greece", in: SCHEIDEL, Walter; MORRIS, Ian; SALLER, Richard P. (org). *The Cambridge economic history of the Greco-Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press

\_\_\_\_\_ (2009[1996]). *Greece in the making, 1200–479 bc*. 2ed. London; New York: Routledge

PAKKANEN, Jari; PAKKANEN, Petra (2000). "The Toumba Building at Lefkandi: Some Methodological Reflections on Its Plan and Function". *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 95, p. 239-252

POSTLETHWAITE, N (1988). "Thersites in the 'Iliad'". *G&R* Vol. 35, n. 2, p. 123-136

QVILLER, Bjorn (1981). "The Dynamics of the Homeric Society". *SO* vol 56, p. 109-55

RAAFLAUB, Kurt (1997). "Homeric Society", in MORRIS, Ian and POWELL, Barry (org). *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Koln: Brill

\_\_\_\_\_ (1998). "A historian's headache: how to read 'Homeric society'?", in FISHER, N. and VAN WEES, H. (org). *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*. London: Duckworth/Classical Press of Wales

\_\_\_\_\_ (2005). "Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece", in: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press

RAGOT, Pierre (2006). "Chronique d'étymologie grecque – N°11". *Revue de Philologie*, vol. LXXX, p. 339-69

RICHARDSON, Scott Douglas (1990). *The Homeric Narrator*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press

ROSE, Peter W (1988) "Thersites and the Plural Voices of Homer". *Arethusa* vol 21, 1988, p.5-25

\_\_\_\_\_ (1997) "Ideology in the Iliad: Polis, *Basileus*, *Theoi*". *Arethusa* vol 30, n.2, p.151-199

\_\_\_\_\_ (2009). "Class", in: RAAFLAUB, Kurt A, VAN WEES, Hans. *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell Publishing

SAHLINS, Marshall (1963). "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". *CSSH* vol 5, n.3, p. 285-303

SCHOFIELD. Malcolm (1986). "Euboulia in the Iliad". *CQ* vol 36, n.1, p. 6-31

SEAFORD, Richard (1994). *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford. Clarendon Press

\_\_\_\_\_ (2004). *Money and the Early Greek mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. New York; Cambridge: Cambridge University Press

SHERRATT, E.S. (1992). "Reading the texts: archaeology and the Homeric question", in EMLYN-JONES, C.; HARDWICK, L.; PURKIS, J. (org). *Homer: readings and images*. London: Duckworth.

SNELL, Bruno (1953). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. translated by T.G. Rosenmeyer. Oxford: Blackwell

SNODGRASS, Anthony (1971). *The Dark Age of Greece: An archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press

\_\_\_\_\_ (1974). "An Historical Homeric Society?" *JHS* vol 94, p. 114-25

\_\_\_\_\_ (1980). *Archaic Greece: the age of experiment*. Berkely, Los Angeles: University of California Press

STE. CROIX, G. E. M. de (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London: Duckworth

STUURMAN, Siep. "The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality". *JHI*, Vol. 65, n. 2, 2004, p.171-189

TANDY, David W (1997). *Warriors Into Traders: The Power of the Market in Early Greece Classics and Contemporary Thought*. Berkely; Los Angeles: University of California Press

THALMANN, William G. (1998). *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the Odyssey*. New York: Cornell University Press.

VAN WEES, Hans (1995). "Politics and battlefield: ideology in Greek warfare", in: POWELL, Anton (org). *The Greek World*. London; New York: Routledge

\_\_\_\_\_ (2002). "Homer and Early Greece". *ColbyQ* vol 38, p.94-117

WASON, Paul K. (1994). *The archaeology of rank*. Cambridge: Cambridge University Press

WHITLEY, James (1991). "Social Diversity in Dark Age Greece". *The Annual of the British School at Athens*, vol. 86, p. 341-365

WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford; New York: Oxford University Press

YAGAMATA, Naoko (1994). *Homeric morality*. Leiden: Brill

ZIZEK, Slavoj (1992). *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar