

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ALEXANDRE SANTOS DE MORAES

CURSO DE VIDA E CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS IDADES NO MUNDO DE
HOMERO (SÉC. X AO IX A.C.):

Uma análise sobre a formação dos *habitus* etários na *Ilíada* e *Odisseia*

Niterói
2013

ALEXANDRE SANTOS DE MORAES

**CURSO DE VIDA E CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS IDADES NO MUNDO DE
HOMERO (SÉC. X AO IX A.C.): UMA ANÁLISE SOBRE A FORMAÇÃO DOS
HABITUS ETÁRIOS NA *ILÍADA* E *ODISSEIA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Campo de confluência: História Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Ciro Flamarion Santana Cardoso

Niterói
2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

M827 Moraes, A. S.

Curso de vida e construção social das idades no mundo de Homero (séc. X ao IX a.C.): uma análise sobre a formação dos *habitus* etários na *Ilíada* e *Odisséia* / A. S. Moraes. – 2013.

260 f.

Orientador: Ciro Flamarion Santana Cardoso.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 249-260.

1. Poesia épica grega. 2. Homero. *Ilíada*; crítica e interpretação. 3. Homero. *Odisséia*; crítica e interpretação. 4. Vida. 5. Experiência. I. Cardoso, Ciro Flamarion Santana. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 881.009

CURSO DE VIDA E CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS IDADES NO MUNDO DE
HOMERO (SÉC. X AO IX A.C.): UMA ANÁLISE SOBRE A FORMAÇÃO DOS
HABITUS ETÁRIOS NA *ILÍADA* E *ODISSEIA*

Tese apresentada ao Curso de Pós-
graduação em História da Universidade
Federal Fluminense, como requisito
parcial para obtenção do Grau de
Doutor. Área de Concentração: História
Antiga

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso (orientador)
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Maria de Fátima de Sousa e Silva
Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo
Universidade Federal Fluminense

Niterói
2013

Dedico esta tese à minha esposa Caroline Lacerda de Deus e à minha mãe Sonia Maria dos Santos, que fizeram meu curso de vida paralelo ao delas, dando-me o privilégio do convívio amoroso, do apoio irrestrito e do carinho indispensável.

AGRADECIMENTOS

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-graduação em História (PPGH/UFF), registro meu agradecimento por oferecerem, com inquestionável profissionalismo e cuidado, as condições necessárias para a realização da pesquisa aqui apresentada. Tive o privilégio, graças à competência de todos, de ter acesso à todas as condições acadêmicas necessárias para um trabalho de excelência, de modo que qualquer elemento questionável nas linhas que se seguem são de minha única e exclusiva responsabilidade.

Agradeço igualmente o meu orientador, Prof. Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso, que desde meu ingresso no PPGH/UFF aceitou de bom grado a tarefa de acompanhar minhas pesquisas. Impossível não expressar aqui a gratidão pela acolhida e pelo apoio que dispensou sempre que solicitado, ajudando-me, nos vastos limites de suas possibilidades, com sua incontestável erudição. Deixo também meus votos pelo regresso da saúde que, por ser rebelde e vadia, por vezes se afasta de nós.

Agradeço o apoio fornecido pelo CNPq, que financiou minha pesquisa nos dois primeiros anos, e à FAPERJ, que deu prosseguimento através da “Bolsa Nota 10”. A esta, agradeço também a aprovação de minha proposta para o Estágio de Doutorandos no Exterior, realizado entre agosto e dezembro de 2012.

Em minhas pesquisas em Atenas, agradeço o apoio do Sr. Niamh Michalopoulou e do Sr. Nicholas Blackwell, que permitiram, respectivamente, tanto minha estadia no *Loring Hall*, quanto a consulta ao acervo da *Blegen Library*, ambos pertencentes à *American School of Classical Studies at Athens*. Nos meses subsequentes, agradeço a acolhida da comunidade acadêmica da Universidade de Coimbra, a seus professores e funcionários, especialmente representados pelo carinho e préstimos oferecidos pela Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva, de quem tive o privilégio de ser orientando durante este período. Suas sugestões, críticas e correções foram indispensáveis, especialmente diante dos esforços que este “bárbaro” empreendeu para explorar a língua grega.

Agradeço também o auxílio do sempre competente e atencioso Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, que desde os tempos de minha graduação nunca se esquivou aos pedidos que foram feitos para avaliar meus trabalhos. O mesmo se aplica ao Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, que me orientou no mestrado e que, por mais que o vínculo progressivo tenha se rompido com a mudança de universidade, persistiu oferecendo todo o suporte que estava a seu alcance. Sinto-me orgulhoso por contar com a amizade de vocês. Estou convicto de que, por melhor que fosse esta tese, ela nunca faria justiça a tudo que me ofereceram. Agradeço também ao Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos e à Profa. Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo, que gentilmente aceitaram o convite para a compôr a banca avaliadora.

Agradeço, por fim, ao apoio dos amigos que estiveram ao meu lado, na universidade ou fora dela, ao longo deste percurso (e é com alegria que vejo que são muitos para citá-los nominalmente!), mas com destaque à minha mãe, Sonia Maria dos Santos, e minha esposa, Caroline Lacerda de Deus, que me abraçaram, me estimularam e compreenderam todas as necessidades que se impuseram nestes anos. Amo vocês.

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia

João Cabral de Melo Neto – *Morte e Vida Severina*

RESUMO

Esta tese busca analisar as concepções relativas às diferenças etárias no mundo de Homero (séc. X ao IX a.C.). Através da *Ilíada* e da *Odisseia*, observaremos os fatores intervenientes que contribuíram para o desenvolvimento dessas concepções, a influência das mesmas na construção dos comportamentos e papéis sociais atribuídos às personagens e as maneiras pelas quais as idades da vida se tornaram decisivas para a organização da vida social no mundo representado por Homero. O conceito de *habitus* etário, proposto com base na perceptiva sociológica de Pierre Bourdieu, permite-nos demonstrar a importância que os *aedos* associam ao curso de vida como fator de produção e reprodução das estruturas sociais. Defendemos que as idades com que as personagens são caracterizadas atuam de modo decisivo para a compreensão de seus espaços de atuação, permitindo assim a análise dos sistemas de valores vigentes no período.

Palavras-chave: Poesia Homérica; Diferenças etárias; Experiência de Vida; Curso de Vida.

ABSTRACT

This thesis intends to analyze the conceptions of age differences in the Homers' World (1000-900 BC.). Through the Iliad and the Odyssey, we aims to observe the intervenient factors that contributed to the development of this conceptions, its influence in the construction of behaviors and social roles associated to the characters and the manner which the ages of life became important to the social organization of the world represented by Homer. The concept of *age habitus*, based on the Pierre Bourdieu's sociological perspective, allow us to show the importance that the oral poets associated to the length of life as a factor of production and reproduction of the social structures. We defend that the ages in which the characters are described is a decisive way for the comprehension of the acting spaces of them, allowing the analysis of the valor systems available in this period.

Key-words: Homeric poetry; Age differences; Life experience; life length

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 13
CAPÍTULO 1	
A Teoria Social e as Idades da Vida	p. 20
1.1 – Perspectivas acerca dos estudos homéricos	p. 24
1.2 – A produção da poesia e a atuação dos <i>aedos</i>	p. 25
1.2.1 – A tradicional “Questão Homérica”	p. 29
1.2.2 – O problema da datação dos poemas homéricos	p. 34
1.3 – As diferenças etárias e a Teoria da Ação Social	p. 40
1.3.1 - Abordagens tradicionais e a “via bourdieusiana”	p. 40
1.3.2 – O <i>habitus</i> etário	p. 44
1.4 – Aspectos Metodológicos	p. 47
CAPÍTULO 2	
Os debates sobre a questão das idades da vida	p. 52
2.1 – Abordagens clássicas e atuais	p. 52
2.2 – A problemática das idades nos Estudos Clássicos	p. 60
CAPÍTULO 3	
Curso de vida e natureza em Homero	p. 66
3.1 – O universo de referências e as concepções de vida	p. 67
3.2 – O tempo cíclico e as mudanças etárias	p. 71
3.2.1 – Tempo cíclico e tempo de vida nas epopeias	p. 74
3.3 – Os ciclos da vegetação, a agricultura e o <i>habitus</i> etário	p. 81
3.3.1 – A natureza e as mudanças do corpo	p. 85
3.4 – O curso de vida e as duas mortes do homem homérico	p. 97
3.4.1 – Morrer na <i>Ilíada</i> – o paradigma de Aquiles	p. 100
3.4.2 – Morrer na <i>Odisseia</i> – o paradigma de Odisseu	p. 103
3.4.3 – As duas mortes em perspectiva	p. 105
CAPÍTULO 4	
As idades da vida no tom das diferenças	p. 110
4.1 – As diferenças etárias em perspectiva	p. 112
4.1.1 – Aproximação à questão da idade adulta em Homero	p. 112
4.1.2 – As crianças e a infância em Homero	p. 123
4.1.3 - As noções de juventude	p. 128
4.1.4 - O vocabulário homérico para a velhice	p. 135
4.2 – As metáforas etárias e seus sentidos correspondentes	p. 139
4.3 – Síntese das comparações entre as diferenças etárias	p. 149
CAPÍTULO 5	
Parentesco, Sociedade e Campos Etários	p. 154
5.1 – O <i>οἶκος</i> e o <i>γένος</i> homérico	p. 155
5.2 – Relações de parentesco nas epopeias	p. 164
5.2.1 – O feminino e a maternidade	p. 165
5.2.2 – O masculino e a paternidade	p. 177
5.2.3 – O casamento e as relações familiares	p. 182

CAPÍTULO 6

Os sentidos da experiência	p. 197
6.1 – Considerações sobre a questão da experiência	p. 198
6.2 – A aquisição da experiência na <i>Ilíada</i> e na <i>Odisseia</i>	p. 202
6.2.1 – Odisseu, o herói da experiência	p. 203
6.2.2 – Aquiles e a recusa à experimentação	p. 209
6.2.3 – Aquiles, Odisseu e “o saber pelo sofrer”	p. 220
6.3 – Experiência e curso de vida	p. 227
6.4 – Os usos da experiência	p. 238

CONCLUSÃO

.....	p. 244
-------	--------

REFERÊNCIAS

7.1 – Edições da <i>Ilíada</i> e <i>Odisseia</i>	p. 249
7.2 - Documentação Textual	p. 249
7.3 – Dicionários	p. 250
7.4 – Bibliografia Instrumental	p. 250
7.5 – Bibliografia Específica	p. 253

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto a análise das concepções relativas às diferenças etárias nas epopeias homéricas (séc. X ao IX a.C.¹). Através da *Ilíada* e da *Odisseia*, observaremos os fatores intervenientes que contribuíram para o desenvolvimento dessas concepções, a influência das mesmas na construção dos comportamentos e papéis sociais atribuídos às personagens e as maneiras pelas quais a formação dos *habitus* etários eram decisivos para a organização da vida social da Grécia representada por Homero.

Desde o início do século XX, a questão das idades da vida vem atraindo as atenções das Ciências Humanas e Sociais, bem como das áreas de estudo que investigam-nas em função das peculiaridades biológicas, fisiológicas e psicológicas que acometem os indivíduos com o passar do tempo. Trata-se, portanto, de uma área de estudos que tangencia inúmeras disciplinas e questões, e talvez seja exatamente essa variedade de abordagens que dificulta a consolidação das diferenças etárias como campo de estudos dotado de objeto e preocupações particulares na historiografia.

Apesar disso, antropólogos, sociólogos e historiadores parecem estar de acordo que, do ponto de vista das Humanidades, as idades da vida são eventos biológicos socialmente refletidos (BOURDIEU, 2008, p. 113; DEBERT, 2007, p. 51; EISENSTADT, 1976, p.1; GROppo, 2000, p. 8). Acreditamos que as idades da vida podem ser interpretadas a partir da conceito de *habitus*, entendido aqui de modo similar ao ponto de vista adotado por Pierre Bourdieu, isto é, como um “princípio gerador de estratégias inconscientes ou parcialmente controladas, tendentes a assegurar o ajustamento às estruturas de que é produto tal princípio” (BOURDIEU, 2004, p. 60). Admitimos, dessa forma, que o comportamento arrogado para os diferentes graus etários tendia a ser introjetado pelos agentes através de práticas e discursos, com vista a

¹ As discussões a respeito do período histórico representado pelas epopeias será feita posteriormente.

assegurar a adequação dos mesmos às expectativas das sociedades. O estudo dos meios utilizados para assegurar tal adequação aos paradigmas etários constitui a preocupação central deste trabalho.

Parece improvável que tenha existido algum grupo social capaz de desprezar as diferenças etárias. Não se tem conhecimento de sociedades que, reconhecendo as marcas do tempo impressas no corpo dos agentes, tenha se eximido de estipular comportamento ou papéis sociais específicos em função do curso de vida. Com as sociedades dos séculos X ao IX a.C. não foi diferente. Os épicos assinalam a existência de distinções sociais em função das fases da vida, periodicizada segundo critérios particulares que trataremos oportunamente.

Como se costuma presumir em estudos históricos calcados em documentação de teor literário, o universo de referência dos valores de que os autores (em nosso caso, os *aedos*) dispõem para compor seus enredos não são outras senão aquelas disponíveis no presente da vida social. Obviamente, as características peculiares de composição, comunicação e transmissão oral dos épicos homéricos exigem preocupações específicas, principalmente porque não estamos lidando com uma narrativa produzida segundo os critérios típicos da crítica literária e porque “Homero” se afasta do que tradicionalmente se admite como “autor”. As referências de que os *aedos* dispunham para compor seus versos estavam de acordo com os auspícios das aristocracias que financiavam suas atividades, na medida em que os viam como interlocutores privilegiados das condutas que desejavam difundir².

Baseados nestas premissas, defendemos a hipótese de que *as personagens homéricas se constituem como referências para avaliar as concepções acerca das diferenças etárias da aristocracia dos séculos X ao IX a.C.*

Obviamente, os épicos não tinham inicialmente a finalidade de instituir ou prescrever qualquer tipo de comportamento. Os campos etários, inclusive, não eram institucionalizadas, tal como costuma acontecer atualmente, onde o Estado se tornou o ente responsável por permitir ou restringir o acesso a determinadas práticas considerando o envelhecimento como um processo unilinear e que incide indistintamente sobre todos. A despeito disso, não há como recusar a ideia de que as

² É justamente este aspecto que levou Marcel Detienne a definir a figura do *aedo* como “funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira”. Para o autor, “na sociedade micênica, o poeta teve, possivelmente, a função de celebrante, de acólito da soberania, encarregado de colaborar na ordenação do mundo. Na época arcaica, mesmo após o declínio de sua função litúrgica, que coincide com o desaparecimento da função de soberania, ele continua a representar para a nobreza guerreira e aristocrática um personagem todo-poderoso” (DETIENNE, 1989, 23).

epopeias eram um meio privilegiado para a difusão dos valores hegemônicos no ponto de vista desta aristocracia³. Se os homeristas admitem esta autoridade quase indiscutível de Homero⁴, o fazem porque os próprios gregos antigos os ajudam a referendar esta visão. Segundo Heródoto,

Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μὲν πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι: οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες.

As vidas de Hesíodo e Homero são em 400 anos mais velhas que a minha. Foram eles que criaram para os Helenos uma teogonia, que tornaram os deuses renomados e repartiram suas honras, competências e emolduraram suas características.
(HERODOTO, **Histórias**, II, 53, 2)

Homero, contudo, não oferece apenas uma referência para compreendermos a organização etária da sociedade e as atribuições de cada fase da vida. É possível descrevê-las, mas também é possível ir além. Parece óbvio que, sendo um produto da cultura, os graus etários partilham de um mundo significativo tangenciado por uma série de questões, tais como gênero, classe e etnia. Em outras palavras, a experiência da juventude é radicalmente diferente para homens e mulheres, bem como para as classes mais ou menos abastadas da sociedade. As características dos poemas, contudo, privilegiam a análise de grupos específicos. Na medida em que as narrativas eram claramente destinadas a um estrato nobre e masculino, as informações acerca das mulheres e das classes mais empobrecidas são mais limitadas.

Porém, mesmo que este trabalho se concentre no grupo supracitado por uma contingência irremediável, julgamos que há certos padrões valorativos básicos que,

³ Recorde-se a célebre passagem da *Poética* de Aristóteles onde, versando sobre a *mimesis*, o estagirita declara que Homero, tal como é característico ao gênero trágico, retratou os homens melhor do que eles realmente são (ARISTÓTELES, **Poética**, III, 4).

⁴ Não parece que os analistas questionem a influência que Homero exerceu sobre seus ouvintes. Ainda no século XIX, em *Griechische Kulturgeschichte* (1898), Jacob Burckhardt defendeu que “apenas os poetas dominava as tradições de modo completo e coerente; mesmo que eles não as tenham criado, conseguiram dar uma forma majestosa e uma ordem harmoniosa às crenças e mitos gregos, exercendo assim grande influência na imaginação daquelas pessoas” (BURCKHARDT, 2002, p. 163). Acerca da repercussão de Homero na Antiguidade, Anthony Snodgrass aponta que “Homero era freqüentemente apresentado como um manancial (se não como a única fonte) de sabedoria em um vasto campo de atuação: espiritual, intelectual e prático [...] Citar um verso de Homero era um meio hábil de dar força a um argumento relativo a praticamente qualquer assunto. Conhecer tão bem suas obras a ponto de recorrer à vontade a uma passagem apropriada constituía um requisito para a solução de muitos problemas” (SNODGRASS, 2004, p. 21). É justamente por essa razão que Moses I. Finley declarou, entusiasticamente, que “nenhum outro poeta, nenhuma outra figura literária em toda história ocupou um lugar na vida de seu povo como o fez Homero” (FINLEY, 1978, p. 13).

holisticamente, associam às categorias etárias uma grade de comportamentos que as antecede e que elas, através da adequação ao senso prático, ajudam a ratificar. Assim, repousa sobre as distinções etárias um matiz ontológico que ajuda a definir suas características principais.

Desta forma, como admitimos que as idades, pensadas a partir do *habitus* bourdieusiano, são elementos estruturados e estruturantes, é plausível averiguarmos os dados estruturais de que são produtos e produtoras. Dado que também partimos do princípio, considerando a validade dos postulados de Anita Grin Debert, de que as divisões etárias são materiais privilegiados para pensar a produção e reprodução da vida social (DEBERT, 1998, p. 7), defendemos como segunda hipótese que *as categorias etárias representadas nos poemas homéricos são simultaneamente produtos e produtoras de concepções de homem e vida em sociedade vigentes nos séculos X ao IX a.C., definindo os papéis sociais atribuídos a cada fase da vida.* Neste sentido, a compreensão das ações peculiares aos graus etários impõe uma avaliação das estruturas sociais apresentadas pelos poemas, a partir das quais será possível traçar inferências e identificar as relações cultivadas entre os agentes e o mundo no qual estão inseridos.

Finalmente, é preciso considerar que é habitual nas pesquisas o estudo orientado a uma fase específica da vida, tal como Juventude, Idade Adulta, Velhice ou Infância, que ocupam setorialmente as atenções dos analistas. As hipóteses propostas, todavia, centradas na preocupação inicial de compreender holisticamente as diferenças etárias como produtos e produtoras de um mundo social no qual se inserem, exigem que as idades da vida sejam analisadas de modo articulado. Em outras palavras, ao definir que determinado indivíduo realizou uma mudança etária, deve-se considerar que tipos de comportamento passaram a ser respectivamente autorizados e interditados, e tal consideração só pode ser feita se postularmos as características que definem as fase da vida de modo relacional⁵.

Como as transições etárias não ocorrem com a simples assunção de comportamentos específicos no momento em que o indivíduo e o grupo julgam necessário assumi-los, é preciso compreender as dinâmicas que mobilizam os agentes a exhibir socialmente as idades que o tempo impõe. Esse tipo de consideração parece oculto por uma questão que é preciso atualizar: inspirados pela tradição da Psicologia

⁵ Estamos de acordo com que “uma criança é apenas uma criança porque existe um adulto, um adolescente e um velho, que se diferenciam entre si e dela pelo corpo e função social, através de uma relação de diálogo que delimita a identidade etária de cada um” (MAGRO, 2003, p. 36).

do Desenvolvimento, parte dos analistas interpretam as mudanças etárias considerando que o indivíduo se encontra capaz de assumir determinadas capacidades quando atinge uma idade específica. Diferentemente do que reza este modelo, a Teoria Social deve estar atenta ao fato de que a assunção de comportamentos típicos de determinada idade é resultado de uma série de experiências de vida, de caráter formativo, e que tendem a culminar em determinado tempo cronológico em função da oferta de experiências disponíveis para o indivíduo. Desta forma, torna-se necessário avaliar de que modo são formados os *habitus* etários, introjetando ao longo da vivência social aquilo que as sociedades, de uma maneira ou de outra, exigem que seja introjetado. Como defende Pierre Bourdieu, “as classificações por idade (mas também por sexo ou por classe) vêm a ser sempre imposições de limites e produções de uma ordem à qual todos devem atentar-se, em que cada um deve se manter em seu lugar” (BOURDIEU, 2008, p. 143).

Logo, como terceira hipótese, defendemos que *os graus etários nos poemas homéricos são socialmente refletidos a partir das referências diacríticas observadas, tanto por meio das diferenças geracionais, quanto pelo uso da experiência de vida, como recurso de distinção social.*

Deste modo, as três hipóteses estão intimamente articuladas e sua defesa tem como finalidade cumprir alguns objetivos específicos. Em primeiro lugar, ao considerar serem as diferenças etárias um investimento simbólico feito a partir de um fenômeno biológico universal, serão analisados os espaços de ação e a construção de papéis sociais dos agentes nos poemas homéricos. As conclusões oferecem um panorama da organização social da aristocracia e fomentam discussões acerca das relações de poder no interior do grupo. Em segundo lugar, poder-se-á indicar de que maneira as diferenças etárias atuam na organização da própria narrativa, diversificando assim os olhares sobre temas que tradicionalmente não contemplam as idades da vida como um problema partícipe da construção das personagens e do enredo da *Ilíada* e da *Odisseia*. Finalmente, em terceiro lugar, a relativa coesão entre os comportamentos das personagens e as características associadas aos graus etários tornam as epopeias uma base privilegiada para pensar a historicidade do tema e ampliar as discussões teóricas sobre a agência social.

Os capítulos que compõem esta tese buscam demonstrar que as diferenças etárias são construídas a partir de um jogo de alteridades. Consideramos que os comportamentos permitidos ou interditados a determinada personagem estão baseados na premissa de que cada fase da vida exige a assunção de comportamentos específicos,

mas tais comportamentos só se revestem de sentido quando observados à luz daqueles que não são peculiares ao grau etário em questão. Assim, diferentemente da maior parte dos estudos tradicionais a respeito das idades da vida, procuramos analisar aquilo que convencionalmente se denomina *infância*, *juventude*, *idade adulta* e *velhice* de modo articulado, entendendo que cada fase corresponde a um momento específico de uma situação mais geral, isto é, o curso da vida em si, que se prolonga do nascimento até a morte.

Trata-se de um campo de estudos relativamente recente, especialmente em se considerando os aspectos relacionais das idades da vida e o próprio ciclo vital. No mais, como a proposta de pensar um *habitus* etário não encontra equivalente na Teoria Social por nós consultada, julgamos procedente reservar o primeiro capítulo para a reflexão teórica e metodológica em que se assentam os argumentos da tese e que serão devidamente aprofundadas nos *topoi* específicos. O segundo capítulo, complementando o primeiro, realiza uma discussão bibliográfica com vistas a situar os leitores nos estudos tradicionais acerca das idades, tanto no mundo contemporâneo quanto nos Estudos Clássicos. A opção por tratar esses dois campos de análises, antes complementares do que excludentes, ratifica a necessidade de presentificar as experiências antigas e vê-las como possibilidades de respostas sociais aos dilemas e conflitos da vida em sociedade atual.

Os paradigmas do curso de vida homérico tornaram-se objeto do terceiro capítulo. Evitando incorrer no equívoco de tratá-los como um par antitético, os vocábulos ζωή e βίος foram assumidos como sendo referências para observarmos os aspectos naturais e sociais da vida, respectivamente. Debatesmos então as formas com que Homero assume a natureza como um universo de referências para refletir sobre as características do curso de vida. Dos principais temas que compõem essa discussão, destacam-se as problemáticas do tempo, os olhares sobre a vegetação, a perspectiva do corpo e a questão da morte.

O quarto capítulo, por sua vez, ocupa-se dos investimentos sociais e atribuições às quais os agentes eram exortados a assumir em função do tempo de vida. Após a análise dos vocábulos que nos permitem compreender como a vida era socialmente compreendida no âmbito da experiência social, analisamos articuladamente, em geral através dos *símiles*, os discursos que atribuíam a um personagem de determinada idade um comportamento característico a outros graus etários, observando através dessa estratégia os aspectos positivos e/ou negativos que fundamentavam essa comparação.

O quinto capítulo se ocupa da análise das relações familiares presentes nas epopeias. Consideramos que esses dois pontos de observação permitem explorar a forma com que Homero entendia interações sociais entre agentes de diferentes idades, exibindo assim os contrastes, as particularidades e as expectativas que eram atribuídos às fases da vida, com destaque para a problemática da paternidade, da maternidade e do casamento.

Finalmente, o sexto e último capítulo analisa a questão da *experiência*, entendida aqui como a aquisição de conhecimentos oriundos da vivência, capazes de fazer os agentes adquirirem um senso prático consubstancial para ação social e que é amplamente valorizado pelas epopeias. Trata-se de uma problemática central na definição dos predicados relativos às fases da vida, especialmente porque é no âmbito da experiência que determinados comportamentos são assimilados e exibidos publicamente diante dos pares.

CAPÍTULO 1

A Teoria Social e as Idades da Vida

Em *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1895), um dos textos fundadores da Sociologia, Émile Durkheim mostrou-se particularmente preocupado em definir rigorosamente o objeto de estudo da disciplina então emergente. Para tal, buscou explicar cuidadosamente o que seriam *atos sociais*, conceito até então utilizado “sem muita precisão” (DURKHEIM, 2007, p. 1). O autor considerou que se os fatos sociais se referem a todos os acontecimentos que ocorrem no interior de uma sociedade, não há evento humano que não possa ser assim denominado:

todo indivíduo come, bebe, dorme, raciocina, e a sociedade tem todo o interesse em que essas funções se exerçam regularmente. Portanto, se esses fatos não fossem sociais, a sociologia não teria objeto próprio, e seu domínio se confundiria com o da biologia e da psicologia (DURKHEIM, 2007, p. 1)

Para sustentar a peculiaridade do objeto sociológico, Durkheim fez uma distinção entre as práticas típicas do ser humano como um ente da natureza e aquelas que ele cultiva em função de pressões exteriores, “que possuem uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele, quer ele queira, quer não” (DURKHEIM, 2007, p. 1). As maneiras de agir, pensar e sentir, portanto,

não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem portanto uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de *social* (DURKHEIM, 2007, p. 3-4)

Na perspectiva do sociólogo francês, o que viria a ser objeto próprio das Ciências Sociais é definido através de uma negativa: é *social* tudo aquilo que *não* está associado às nossas necessidades psíquicas e biológicas. Obviamente, para a divisão do trabalho acadêmico, esta distinção já estava relativamente presente quando Durkheim se

esforçava para caracterizar a disciplina. Suas premissas estão plenamente adequadas ao dualismo cartesiano que, ao eleger a Razão como traço distintivo do ser humano, estabeleceu a separação matéria/espírito, natureza/cultura, o *res extensa/res cogitans* que o autor novecentista procurou ratificar.

Segundo Terry Eagleton, “embora esteja atualmente em moda considerar a natureza como um derivado da cultura, o conceito de cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado da natureza”, de modo que “denotava de início um processo completamente material, que foi depois metaforicamente transferido para questões do espírito” (EAGLETON, 2005, p. 9-10). Ao longo dos anos, a distância que separa natureza e cultura passou a ser gradualmente questionada, e os estudiosos passaram a se interessar com mais ênfase nos modos pelos quais a natureza atua como um fenômeno capaz de influenciar a construção de práticas e comportamentos sociais.

Nota-se, por exemplo, a ampliação sistemática do diálogo entre Biologia e Sociologia nos esforços de uma parcela de especialistas que buscam explicar a evolução do comportamento a partir de fundamentos darwinistas e oferecer questionamentos a perguntas oriundas de Hobbes e de Rousseau (LAYTON, 1998, p. 157). Os estudos da chamada *Sociobiologia* mostram-se atentos às variações do comportamento humano nos termos das consequências destes mesmos comportamentos em função do ambiente em que vivem e, como atenta o próprio Layton, “esses ambientes podem ser naturais ou sociais” (LAYTON, 1998, p. 158). Através de um ponto de vista interdisciplinar, há especialistas que considerem a possibilidade de observar a chamada “emergência evolucionária da cultura” (KNIGHT, C.; DUNBAR, R. POWER, C., 1999, p. 11).

No entanto, fazer uma revisão epistemológica deste dualismo não significa, necessariamente, apelar para o estímulo a pesquisas interdisciplinares que tenham o objetivo de destituir diferentes campos do saber científico de suas abordagens tradicionais. Pensando a partir da Teoria Social, o núcleo da questão é a análise de como determinadas fatalidades biológicas, inerentes à condição humana, são socialmente refletidas e quais os impactos que este tipo de reflexão traz para a vida em sociedade. Assim, persiste sendo do escopo das Ciências Biológicas o estudo da mecânica da vida em suas manifestações físico-químicas, às quais todos estamos inexoravelmente

sujeitos, mas quando tais manifestações passam a ser objeto de reflexão e ajudam a definir práticas sociais, inscrevem-se também no rol de interesses das Ciências Sociais.⁶

O sociólogo Pierre Bourdieu observou sistematicamente este tipo de problemática. Em *A Dominação Masculina* entendeu a proeminência que o gênero masculino exerce sobre o feminino como resultado de um discurso pautado por uma relação dialética entre aspectos sociais e naturais. Para ele, esta relação de poder deve ser entendida como uma violência simbólica fundada no consenso entre dominador e dominado e cujos sentidos residem em uma constatação social biologicamente justificada:

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao *próprio corpo*, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho, na realidade social. (BOURDIEU, 2007, p. 19-20)

Os discursos que estabelecem distinções sociais a partir de referências biológicas estão plenamente adequados à maneira que Bourdieu concebeu o conceito *habitus*, ou seja, “princípio gerador de estratégias inconscientes ou parcialmente controladas tendentes a assegurar o ajustamento às estruturas de que é produto tal princípio” (BOURDIEU, 2004, p. 60). O conceito bourdieusiano contempla a análise, dentre outros, de temas que buscam entender a introjeção que os agentes fazem de concepções em voga em seu ambiente social e que eles próprios assumem, nem sempre conscientemente, a tarefa de reproduzir. Assim, ainda segundo Bourdieu,

O *habitus* preenche uma função que, em uma outra filosofia, confiamos à consciência transcendental: é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo. (BOURDIEU, 1996, p. 144)

⁶ Segundo José Carlos Rodrigues, “tudo o que for expressivo no corpo, tudo o que comunicar alguma coisa aos homens, tudo o que depender das codificações particulares de um grupo social, é objeto de estudo sociológico. Tudo o que for universal, tudo o que for apenas instrumental, tudo o que cumprir funções exclusivamente orgânicas, está fora da abordagem sociológica e pertence ao domínio dos cientistas naturais” (RODRIGUES, 1980, p. 47).

As diferenças etárias exibem a naturalização de disposições sociais que o *habitus* bourdieusiano procura explicar. Neste sentido, conforme apontamos anteriormente, há uma espécie de consenso entre os especialistas: as idades da vida são eventos biológicos socialmente refletidos (BOURDIEU, 2008, p. 113; DEBERT, 2007, p. 51; EISENSTADT, 1976, p. 1; GROppo, 2000, p. 8; MAGRO, 2003; p. 36; RODRIGUES, 1980, p. 45). Quando são atribuídos a determinados grupos etários papéis sociais específicos, é fácil admitir que as idades da vida, para além de uma fatalidade imposta pelo ritmo biológico, são também um dos mecanismos capazes de oferecer coesão às dinâmicas da vida em sociedade. Funcionando como um elemento estruturado e estruturante, as características inerentes ao ciclo vital definem as potencialidades e limitações dos indivíduos em função do grau de autonomia que dispõem no presente, assegurando a produção e reprodução da vida social.

Estas premissas são plenamente observáveis nas sociedades antigas, e os poemas atribuídos a Homero são narrativas privilegiadas para a análise das diferenças etárias e dos padrões valorativos básicos que estabelecem o começo e fim de cada fase da vida. Assim, além de analisar de que maneira o *habitus* etário aparece expresso nas epopeias, julgamos fundamental compreender quais concepções justificavam a constituição do mesmo e como foram responsáveis por sua manutenção ao longo do tempo.

A *Ilíada* e a *Odisseia* ocupam lugar de destaque na História da Antiguidade. Para além da celebridade de seus versos e das inúmeras leituras suas que foram feitas ao longo dos séculos, os poemas atribuídos a Homero são plenamente admitidos como o fundamento sobre o qual assentou boa parte das reflexões posteriores sobre “o que é ser grego” em um sentido panhelênico (MITCHELL, 2007, p. 7-8), fato este que se tornou célebre pela sentença de Platão, para quem Homero foi o educador de toda a Grécia (PLATÃO, **República**, 606E). Raros são os estudos que abordam determinados aspectos da vida em sociedade nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico gregos e não retornam a Homero, mesmo que nos prolegômenos, para fundamentar as análises e justificar a validade dos temas.

Além disso, os poemas homéricos possuem uma razoável coerência em termos de valores e comportamentos, oferecendo ao especialista uma fonte privilegiada de observação das diferenças etárias. Como veremos, a *Ilíada* e a *Odisseia* foram resultado das récitas de poetas que celebravam as tradições para uma aristocracia que, segundo Werner Jaeger, era uma classe fechada e com intensa consciência de seus privilégios, de seu domínio e de seus costumes (JEAGER, 2003, p. 43). O prestígio e a subsistência

dos *aedos* dependiam fundamentalmente de sua capacidade de expressar os valores daqueles que detinham o poder econômico e subsidiavam os temas dos cantos. Assim, após o traslado do texto oral para o suporte escrito, os paradigmas socioculturais das camadas mais abastadas das sociedades dos séculos X ao IX a.C. foram preservados com relativa estabilidade.

Finalmente, a análise das diferenças etárias na épica tradicional grega pode estimular a consolidação deste campo de estudos no âmbito da História Cultural. A pesquisa a respeito das fases da vida não é algo inédito na historiografia das sociedades antigas, mas não se tem notícias de esforços direcionados a entendê-las holisticamente sob o ponto de vista das epopeias homéricas. Desta maneira, a presente tese ambiciona ser uma contribuição para a ampliação de temas e abordagens a respeito dos investimentos sociais sobre as categorias de idade, principalmente porque essa discussão é um convite inequívoco para a reflexão acerca de nosso próprio estatuto social.

1.1 – Perspectivas acerca dos estudos homéricos

De todos os textos conhecidos pelo Ocidente, os épicos de Homero figuram entre aqueles que mais foram estudados. Pesquisas históricas, literárias e filológicas sobre a *Iliada* e a *Odisseia* estão há séculos sendo produzidas, vistas e revistas em centros de estudo de todo o mundo. Desde a publicação dos *Prolegomena ad Homerum* (1795) de Friedrich August Wolff, quando finalmente Homero tornou-se objeto da erudição filológica⁷, até os dias de hoje, há incontáveis textos e matizes que tornam qualquer tentativa de síntese um projeto inexecutável, frustrado em seu nascedouro.

Entretanto, a despeito da variedade de abordagens, há tendências relativamente estáveis às quais os autores se associam ou se distanciam. Neste sentido, tornou-se praticamente uma exigência a todos aqueles que se dedicam aos estudos homéricos apontar de que maneira se situam nas discussões, principalmente a respeito de temas cuja variedade de olhares é vertiginosa. É justamente por essa razão que, após apresentar o problema que orienta as discussões desta tese, é necessário estabelecer as razões para as escolhas hermenêuticas que doravante serão utilizadas na análise da épica tradicional, principalmente em se tratando de questões como a composição oral dos

⁷ Remeto-me às considerações que constam no indispensável livro *Metamorfoses de Homero*, de Sonia Lacerda, um estudo exaustivo sobre a crítica setecentista da épica homérica (LACERDA, 2003, p. 11).

poemas, a atividade social dos *aedos* gregos e, principalmente, o período histórico ao qual os núcleos narrativos das obras fazem menção.

1.2 – A produção da poesia e a atuação dos *aedos*

Os caminhos pelos quais os homeristas compreendem as epopeias depende fundamentalmente da forma com que observam a atuação dos poetas orais. De fato, apesar de Homero estar distante do conceito de *literatura* forjado e cultivado pela crítica moderna, é plenamente admitido que a abordagem histórica assim o considere pelas características composicionais e narrativas das quais é portador. Pode-se pensá-los, conforme aponta Ciro Flamarion Cardoso, como discursos *etnoliterários*, ou seja, “provenientes de povos que não reconhecem a arte ou a literatura como setores específicos de discursos e atividades”, diferentemente dos textos *socioliterários*, que são “aqueles surgidos em sociedades que reconhecem tais áreas como existentes” (CARDOSO, 1999, p. 103).

Os exatos 15.693 versos da *Ilíada* e 11.669 da *Odisseia* são considerados os fundadores do gênero épico para o Ocidente. Suas narrativas estabeleceram as características principais de uma forma literária associada à monumentalidade dos temas, à belicosidade e ao heroísmo. Compostos em hexâmetros dactílicos, uma versificação tradicional com fortes marcas de oralidade (GENTILI, 1990; HAVELOCK, 1996), os poemas homéricos foram celebrados durante séculos exclusivamente através da boca e do ouvido.

É certo que os textos que conhecemos no formato escrito sejam apenas uma parte selecionada em meio a um enredo significativamente maior. Nota-se que, segundo a tradição, os combates entre aqueus e troianos narrados pela *Ilíada* duraram dez anos, mas Homero os descreve apenas a partir do nono e as ações propriamente ditas duram somente cinquenta e seis dias. No caso da *Odisseia*, o herói errante enfrentou os perigos também por dez anos, mas em termos cronológicos o poema é ainda mais conciso que a *Ilíada*: a ação dura apenas quarenta e um dias. Para Donaldo Schüller, “a unidade do tempo em narrativa longa é invenção apreciável; apresenta, no entanto, dificuldades que Homero ainda não soube solucionar” (SCHÜLER, 2004, p. 25).

Sobre a atuação dos poetas, admite-se que “Homero” exibiu em algumas passagens os traços característicos de sua própria atividade através de personagens que celebravam as tradições. Assim, os épicos oferecem referências importantes para se

observar a atuação social dos *aedos*, palavra oriunda do grego **αοιδός** que significa, literalmente, “cantor”.

O *aedo* mais conhecido da poesia homérica é Demódoco, considerado a mais perfeita idealização dos poetas orais gregos (NAGY, 1986, p. 17). Ele celebra sua poesia na ocasião da chegada de Odisseu à terra dos feácios. Homero narra que lhe foram servidas comida e bebida e que, após sentir-se saciado, começou a falar sobre os feitos dos heróis e a fama de que gozavam aqueles que combateram os troianos (HOMERO, **Odisseia**, VIII, 73-75). O canto de Demódoco não diverge, em termos de conteúdo, daquele que conhecemos a partir das próprias epopeias. Além disso, suas palavras tem valor de verdade, **ἀλήθεια**, conferida pela inspiração que provém das Musas e pelo testemunho inequívoco de Odisseu:

Δημόδοκ', ἔξοχα δὴ σε βροτῶν αἰνίζομ' ἀπάντων.
ἢ σέ γε μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων:
λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀεΐδεις,
ὄσσ' ἔρξαν τ' ἔπαθόν τε καὶ ὄσσ' ἐμόγησαν Ἀχαιοί,
ὣς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας.⁸

*Demódoco, louvo-te pois excedes todos os homens mortais
a quem ensinaram as Musas, filhas de Zeus, ou mesmo Apolo.
Cantas com apuro a ordem de misérias vividas pelos acaios;
O quanto fizeram, sofreram e penaram os acaios,
Tal como se lá estiveras ou de alguém o tivesse perscrutado.*
(HOMERO, **Odisseia**, VIII, 488-491)

Além de confirmar a veracidade do canto de Demódoco, Odisseu recomenda o tema que deveria ser cantado, confiante de que o poeta tem pleno conhecimento dos eventos recentes ocorridos na Hélade. A descrição da atividade poética de outro célebre *aedo* da *Odisseia* confirma esta disposição. Fêmio, diferentemente de Demódoco, praticava sua poesia em sua comunidade marcada pela instabilidade, enunciando suas récitas para um auditório completamente alheio aos ritos de cordialidade:

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο
μνηστῆρες, τοῖσιν μὲν ἐνὶ φρεσὶν ἄλλα μεμῆλει,
μολπή τ' ὀρχηστὸς τε: τὰ γὰρ τ' ἀναθήματα δαιτός:
κῆρυξ δ' ἐν χερσὶν κίθαριν περικαλλέα θῆκεν
Φημίω, ὃς ῥ' ἤειδε παρὰ μνηστῆρσιν ἀνάγκη.

⁸ As traduções da *Odisseia* foram baseadas no texto grego estabelecido em HOMER. **The Odyssey**. Translated by Murray, A. T. Loeb Classical Library Volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1919; no caso da *Ilíada*, adotamos o texto estabelecido em HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920.

Mas saciados os desejos por bebida e comida, os pretendentes seguiram outras inclinações em seu peito: a dança e a música, ornamentos dos banquetes. Um arauto dispôs sobre uma cítara belíssima nas mãos de Fêmio, que cantava para os pretendentes à sua revelia.
(HOMERO, **Odisseia**, I, 150-154)

Fêmio estava em uma situação conflituosa. Como deveria adequar seu canto aos auspícios do seu auditório, utilizou como tema as desventuras de Odisseu. Obviamente, os *aedos* que compuseram a epopeia incluíram a ressalva, no verso 154, de que Fêmio o fazia “contra a vontade”, conciliando as exigências de sua atividade no interior do enredo aos ouvintes do mundo exterior, informando ao público da *Odisseia* que o desejo real da personagem seria cantar temas adequados aos méritos de uma aristocracia que os pretendentes não representavam. Assim, se o canto de Fêmio estava de acordo com o desejo dos ouvintes do épico em si, parecia inadequado ao ambiente em que era praticado, tanto que Penélope desce de seus aposentos e lhe faz uma dura reprimenda, pedindo que celebrasse canções que não envolvessem as desventuras pelas quais seu marido teria passado. (HOMERO, **Odisseia**, I, 336-344)

É neste momento que Telêmaco, acompanhando o desenrolar dos fatos, adverte sua mãe e tenta imunizar o *aedo* das críticas sofridas, pedindo que não o censurasse por ter cantado aquilo que provém das Musas e porque, entre os ouvintes, são mais valorizados os cantos que são mais recentes (HOMERO, **Odisseia**, I, 350-352). Esta imunidade é ratificada durante o massacre dos pretendentes quando, vendo-se como uma vítima potencial da fúria vingadora de Odisseu, o *aedo* suplica pela vida alegando que cantara por ter sido pressionado e porque as Musas assim o inspiraram (HOMERO, **Odisseia**, XXII, 341-353).

Percebe-se que aos *aedos* homéricos é associada uma dupla função: celebrar as tradições e fazer circular as informações de interesse da aristocracia em escopo panhelênico. Para Luis S. Krausz,

é difícil imaginar *aedos* permanentemente estabelecidos em algum lugar, isolados por completo de seus pares e sem acesso a apresentações poéticas outras que as deles mesmos. A errância, portanto, não é apenas adequada a estes *aedos*: é provável que tenha sido um meio indispensável para a ampliação de seu repertório e a aquisição de novos materiais e canções (KRAUSZ, 2007, p. 23).

Considera-se também que a prática de viajar era um elemento decisivo para que os *aedos* gregos pudessem consolidar sua presença em meio a este grupo, além de servir

de intermediário para contatos culturais (MORAES, 2009, p. 70). Mas, como adverte Gregory Nagy, entre as representações dos *aedos* e a prática poética que as gerou há uma lacuna considerável, de modo que não é possível avaliar a poesia oral como se as personagens homéricas oferecessem um exemplo factual dos próprios poetas (NAGY, 1990, p. 21). Sugere-se que, quando o poeta teve a oportunidade de inserir na narrativa as características de sua própria atividade, procurou representá-la como o máximo de deferências, louvando os méritos do ofício que garantia sua própria subsistência⁹. Assim, Homero não nos oferece uma referência histórica e/ou antropológica do que seria sua própria atividade, mas uma *idealização* produzida com base nas referências de que dispunha e que visava, sobretudo, glorificar um trabalho mediante os recursos que possuía. É plausível admitir que a ênfase com que Homero exalta a poesia seja justamente um esforço para forjar no plano ideal uma situação que não condiziria com aquela experienciada na vida social.

A despeito do lapso entre a poesia e a realidade que a inspira, consideramos que o que assegura a sobrevivência do discurso é sua adequação ao público ouvinte, de modo que se a aristocracia não estivesse disposta a aceitar a validade do estatuto do poeta oral tal como foi sugerido por Homero, os próprios poetas que compuseram os épicos seriam censurados e deveriam adequar seu enredo, o que possivelmente aconteceu com estes e outros temas, devidamente selecionados para assegurar seu prestígio diante das camadas mais abastadas da sociedade.

As narrativas sobre os *aedos* não deixam dúvidas de que os temas eram celebrados através da oralidade para uma camada aristocrática e masculina¹⁰. Entretanto, os poemas homéricos não permitem deduzir precisamente de que maneira tal poesia era praticada, o que não impediu os especialistas de buscarem explicar este fenômeno por meio de inúmeras tendências e teorias.

⁹ Tivemos a oportunidade de avaliar esta questão por ocasião da dissertação de mestrado, na qual procuramos articular as passagens relativas aos méritos dos poetas compostas pelos próprios às representações que fizeram de divindades que assumiam a poesia como um de seus quinhões. Desta forma, pudemos demonstrar que um dos recursos utilizados pelos *aedos* para louvar os méritos de sua própria atividade foi conferir a ela um aspecto numinoso, assegurando através da divinização dos próprios poetas um espaço social cuja importância também tinha nos deuses helênicos um veículo de justificação (MORAES, 2012).

¹⁰ Trata-se igualmente de uma questão que não é consensual. As teses de autores como S. Murnaghan (1987), E. Doherty (1992) e V. J. Wohl (1993) apontam que a *Odisséia*, diferentemente da *Iliada*, possui um discurso fortemente marcado pela presença feminina. É provável que as mulheres também tivessem acesso aos recitados, bem como podem ter exercido algum tipo de influência sobre a composição aédica, mas a suposição de que épicos que exibem valores claramente viris tenham como matiz narrativo os auspícios femininos parece-me fundamentalmente hipotética e historicamente contraditória.

1.2.1 – A tradicional “Questão Homérica”

As lacunas de informação que caracterizam todo o tratamento acadêmico acerca de Homero formaram um terreno propício para inúmeros debates. Uma série de perguntas surgiu a partir dos trabalhos de Friedrich August Wolff (1795): *A Ilíada* e a *Odisseia* são obras de um único autor? Que condições influenciaram sua composição? Há um núcleo original da *Ilíada* e da *Odisseia* a partir do qual se originou um poema maior? Qual a relação entre a *Ilíada* e a *Odisseia*? A que tempo histórico se referem os épicos?

A chamada *Questão Homérica* emerge assim como um termo que sintetiza esta série de questionamentos. Para Frank Turner, a crítica homérica constituiu um terreno onde a academia filológica podia exhibir suas técnicas para transformar duas das obras mais monumentais da literatura européia em um objeto de análise acadêmica (TURNER, 1997, p. 123 *apud* MORRIS, 2007, p. 150-151). Das várias direções interpretativas produzidas, duas questões foram gradualmente assumindo preeminência. A primeira é a indagação acerca do percurso trilhado pelos épicos para terem atingido a forma atualmente conhecida, e a segunda se refere ao período histórico a que os poemas fazem menção.

Obviamente, nenhuma destas questões está próxima de um consenso e, a menos que surja uma improvável evidência arqueológica, este quadro tende à inalterabilidade. O principal impeditivo é que as primeiras informações sobre a autoria dos poemas são muito distantes da época provável de sua composição. Conforme assinala Martin West, a crença a respeito de Homero como autor da *Ilíada* e da *Odisseia*

“deve ter sido estabelecida por volta de 520 a.C., quando Hiparco instituiu recitações regulares destes dois épicos (e apenas destes dois), como uma característica das Grandes Panateneias em Atenas. Esse é o dado mais distante que podemos rastrear. Assim, desde o tempo de composição dos poemas há um hiato de um século ou um século e meio, durante os quais não temos nenhuma evidência a respeito de quem, se alguém, foi considerado o autor dos épicos” (WEST, 1999, p. 364)

Mesmo que a data provável da associação de Homero ao enredo da *Ilíada* e da *Odisseia* seja o século VI a.C., as marcas de sociedades bem mais antigas são plenamente observáveis nos épicos, fato facilmente comprovado pela arqueologia. Esta comprovação foi suficiente para que, desde o século XVIII, “a crença milenar no poeta de gênio, autor das mais antigas e celebradas epopeias até então conhecidas no

Ocidente” fosse dissipada “pela comprovação de que a *Ilíada* e a *Odisseia* eram cristalizações anônimas e coletivas de uma tradição épica oral florescente nos primórdios da história grega” (LACERDA, 2003, p. 33). Entretanto, os modos pelos quais tais poemas chegaram ao formato conhecido são duvidosos e plenamente suscetíveis a especulações.

A situação teve um revés quando foram publicados, a partir da década de 1930, uma série de estudos de Milman Parry e Albert Lord. Nenhum outro trabalho produziu tantas mudanças no âmbito da homerologia. As análises foram baseadas nos epítetos utilizados pelo poeta para designar as características das principais personagens. Percebeu-se que cada personagem dispunha de uma série deles, e o critério de sua escolha era basicamente a adequação à métrica dos hexâmetros dactílicos. O mesmo ocorria com frases inteiras que se repetiam em descrições recorrentes. Comparando esta percepção às pesquisas realizadas com bardos da Iugoslávia, que igualmente adequavam um vasto repertório tradicional a uma forma específica de narração, a *Tese Parry-Lord* foi decisiva para o estabelecimento de algumas conclusões que alteraram drasticamente as interpretações ulteriores:

- 1 – Este sistema complexo de fórmulas não poderia, definitivamente, ser obra de apenas um indivíduo, mas sim de um esforço coletivo de uma série de poetas que foram transmitindo o método e adequando suas características ao longo do tempo;
- 2 – A poesia homérica, de modo similar àquela praticada pelos *guslari* iugoslavos, só podia ser admitida como sendo uma poesia oral tradicional, afastando a influência da escrita sobre a comunicação e transmissão dos épicos;
- 3 – As inconsistências dos poemas passaram a ser entendidas como resultado da performance dos poetas, já que o texto oralizado não é suscetível de correções.

Obviamente, da publicação dos estudos até os dias de hoje, muitas considerações foram feitas, bem como críticas ao método. Autores como Kirk (1976) e Hainsworth (1968) apontam que a analogia com os poetas iugoslavos não pode ser entendida como uma prova cabal, principalmente porque os recitados foram praticados em tempo e espaço diferentes. A despeito das críticas, os exames comparativos continuaram sendo aprofundados, com destaque para as associações de Homero a outras tradições épicas europeias e orientais que caracterizam as pesquisas de Gregory Nagy (1996) e os esforços de um grupo de homeristas que procurou aperfeiçoar a teoria formular de Parry e Lord, dos quais se destacam Foley (1988) e Jensen (1980). Entretanto, como recorda Rosalind Thomas, “depois de um período no qual a tese de Parry foi absorvida e

geralmente aceita, tem havido o que poderia ser chamado de uma reação estética, e estudiosos retornaram às qualidades literárias de Homero” (THOMAS, 2005, p. 49). No bojo destes questionamentos, tende-se a destacar a existência de elementos característicos do texto escrito que incrementaram as fórmulas tradicionais (FERNIK, 1978; BREMER; DE JONG; KALFF, 1987; PARRY, 1971) e mesmo a suposta existência de pelo menos um poeta letrado¹¹, responsável por fazer o translado da oralidade para a escrita e que, com vistas a adequar o poema ao novo suporte de informação, amoeudou a narrativa e conferiu uma coesão interna que seria impossível de existir caso se considerasse exclusivamente a oralidade (HEUBECK, 1978; LOHMANN, 1970; WADE-GERY, 1952). Assim, as epopeias não seriam tão somente o resultado da transcrição de uma narrativa oral, mas um texto escrito inspirado na existência prévia desta forma narrativa. Contudo, algumas interpretações foram tacitamente recusadas e, se ainda persistem, são vistas com desconfiança¹².

A despeito de todas as proposições possíveis, não é aceitável que a poesia de Homero possa ter sua origem oral descartada. É justo admitir que o translado para o suporte escrito possa ter gerado mudanças significativas no texto, principalmente porque a exibição dos temas tradicionais diante de uma audiência condicionaria os *aedos* a ampliar, reduzir ou alterar parte do conteúdo diante da reação do público. A ideia de fidedignidade a um hipotético texto original não fazia parte das preocupações de quem consumia a poesia tradicional. Entretanto, em algum momento estes conteúdos podem ter assumido uma forma próxima à conhecida ainda em seu formato oral, principalmente porque os gregos resistiram durante muito tempo à escrita como um novo método de composição e registro¹³.

¹¹ Em cada uma destas proposições há igualmente uma série de variantes. Wolfgang Schadewaldt, por exemplo, supõe a existência, no caso da *Odisseia*, de um escritor de última mão que fez uma adequação da narrativa oral de um poeta mais antigo, possivelmente o mesmo que compôs a *Ilíada*. Sua análise é pautada pela discordância acerca das conclusões de Von der Mühll, Focke, Merkelbach, Karl Reinhardt, Uvo Hölscher e, segundo o próprio, da maioria dos autores ingleses. Sobre esta discussão específica, consultar SCHADEWALDT, 1971.

¹² Como a suposição meramente especulativa de Alberto Manguel, ao defender que “é possível que o autor (ou autores) do original jônio da *Ilíada* e da *Odisseia* tenha escrito o texto dos poemas não em tábuas, mas em rolos de papiro do Egito” (MANGUEL, 2008, p. 32).

¹³ Neste caso, estou de acordo com Corinne Coulet, para quem a escrita nasce para suprir uma demanda comercial/econômica e não para instaurar uma comunicação de natureza literária ou religiosa (COULET, 1996, p. 19) e com Marcel Detienne, que aponta que a escrita, o objeto novo que chamamos de sistema alfabético, foi apreendido, concebido e pensado por meio das intrigas, dos trechos de ficção e das falsificações fascinadas pela inventividade das letras (DETIENNE, 1991, p. 79). Não parece provável, como afirma B. Powell (1991), que os gregos tenham criado o alfabeto motivados pelo desejo precípua de escrever os poemas homéricos.

Em sociedades que resistem ao uso literário da escrita, a relação dos indivíduos com a memorização de temas tradicionais é completamente diferente daquela conhecida no mundo contemporâneo. A capacidade de recordar era investida até mesmo de um valor religioso, principalmente para indivíduos associados às atividades poéticas. Como defende Marcel Detienne, “a memória sacralizada é, em primeiro lugar, privilégio de alguns homens organizados em confrarias: assim sendo, ela se diferencia radicalmente do poder de recordar que possuem os outros indivíduos” (DETIENNE, 1991, p. 17). Os aspectos míticos da memória, entretanto, não parecem contradizer as exigências técnicas substanciais para o aprendizado e prática da poesia. Segundo Jean-Pierre Vernant,

Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas Musas, de modo algum excluem ao poeta a necessidade de uma dura preparação e como que de uma aprendizagem do seu estado de vidência. Também a improvisação durante o canto não exclui o recurso fiel a uma tradição poética conservada de geração em geração. Pelo contrário, as próprias regras da composição oral exigem que o cantor disponha não só de um esboço de temas e de narrações, mas de uma técnica de dicção formular que ele utiliza já pronta e comporta o emprego de expressões tradicionais, de combinações de palavras já fixadas, de receitas de versificação já estabelecidas (VERNANT, 1990, p. 139).

Conhecer versos de Homero de cor era algo extremamente comum na Antiguidade, e a capacidade de memorizar o épico na íntegra não é algo que escape à capacidade humana¹⁴, constituindo-se inclusive, como o próprio Homero demonstra, em uma das medidas de avaliação pública das qualidades dos *aedos* gregos (HOMERO, **Ilíada**, II, 484-494). Há certas passagens, principalmente os chamados *Catálogos*¹⁵, que parecem ter sido espetaculares exercícios mnemônicos. Não há como recusar tacitamente a possibilidade de que, em algum momento, um ou mais poetas tenham defendido as tradições hoje conhecidas e que, a partir dos méritos de seu canto e da solicitação do público que passou a conhecê-las, tenham-nas reproduzido de modo relativamente fidedigno (WADE-GERY, 1952; CARLIER, 2005). A cólera de Aquiles e o regresso de Odisseu passaram assim a ser temas relativamente estáveis e um

¹⁴ Como recorda José Marín Riveros em seus estudos sobre a Constantinopla dos séculos X e XI, a cultura bizantina considerava o ensino da língua grega um dos aspectos mais importantes de seu processo educativo. O estudo começava aos seis anos de idade, lendo e comentando os clássicos, em especial Homero. O autor utiliza como exemplo o caso do jovem Miguel Pissellos (1018-1078), que já sabia recitar a *Ilíada* de cor aos quatorze anos de idade (RIVEROS, 2004, p. 112).

¹⁵ Como, por exemplo, em HOMERO, **Ilíada**, II, 761-762; HOMERO, **Ilíada**, XIV, 508-511 e HOMERO, **Ilíada**, XVI, 112-114.

patrimônio cultural dos povos gregos: questionar sua trama geral seria questionar a expressão de helenicidade que eles evocavam.

A escrita, neste cenário, foi um recurso utilizado para materializar este patrimônio e possibilitar a sobrevivência dos temas tradicionais a partir da gestão do governo *políade*. Um texto pré-estabelecido foi necessário para normatizar as récitas dos *rapsodos* após a reforma das Panatenéias levada a cabo pelos Pisistrátidas na segunda metade do século VI a.C.. Sabe-se que, de quatro em quatro anos em Atenas, determinado *rapsodo* iniciava a declamação dos poemas homéricos, parava em determinado verso, e o concorrente seguinte deveria dar seqüência ao canto a partir do ponto em que parou aquele que o precedeu (CARLIER, 2005, p. 58; SHAPIRO, 1998, p. 104). Deduz-se que para cumprir estas exigências era necessário um texto oficial, e não parece provável que este texto destoasse da antiga tradição oral, mesmo porque sua razão de existir era servir de apoio para a posterior oralização¹⁶.

O passar do tempo pode ter gerado algumas mudanças particulares, principalmente quando eruditos alexandrinos se dedicaram a uma revisão dos conteúdos e fizeram novas adequações a partir das exigências da cultura escrita que então se consolidava. Considera-se, por exemplo, que a divisão em 24 cantos e a fixação da quantidade de versos em cada um deles ocorreu neste período. Entretanto, ainda segundo Pierre Carlier, é improvável que estas mudanças tenham distanciado de modo significativo a narrativa homérica do período daquela fixada pelos Pisistrátidas (CARLIER, 2005, p. 60).

Com base nestas considerações, partilhamos a concepção de que a escrita alterou a forma, a estética do poema, a organização e alguns aspectos da linguagem, mas conseguiu preservar com relativa fidelidade o conteúdo e as concepções de mundo características das comunidades que compuseram as epopeias. As modificações sugerem, evidentemente, inúmeras discussões filológicas e literárias, mas em termos de estudos históricos, tem-se uma margem de segurança relativamente confortável para considerar que Homero é, em linhas gerais, a expressão de uma cultura muito mais antiga do que aquela que testemunhou a gênese do texto atualmente conhecido. Deve-se, a partir destas considerações, definir a que período histórico os épicos fazem menção.

¹⁶ Reforça esta tese a insignificante presença de Atenas nos poemas homéricos, visto que seria improvável que alterações deliberadamente políticas não procurassem ampliar a participação da *pólis* que teria fixado os poemas.

1.2.2 – O problema da datação dos poemas homéricos

Até 1914, fortemente influenciados pelas controversas escavações de Heinrich Schliemann (1881), os homeristas tendiam a defender que os poemas homéricos faziam menção à Estrutura Palaciana (séc. XIII-XI a.C.). Bury, por exemplo, estava seguro de que eles não diziam absolutamente nada do tempo do poeta, mas sim do mundo micênico que o antecedeu (BURY, 1924, p. 498). Andrew Lang, seguindo raciocínio semelhante, sustentava que os poemas foram compostos antes de 1.200 a.C. e conservados, posteriormente, em Linear B (LANG, 1906, p. 315-319). Cronologias similares foram propostas por Mahaffy (1890), Isham (1898), Leaf (1915) e muitos outros. As sociedades palacianas de outrora pareciam uma referência cientificamente segura de que os poemas homéricos eram, na verdade, a expressão aristocrática de uma cultura extremamente remota.

Este cenário começou a ser revisto quando se descobriu, em 1939, que os palácios micênicos tinham uma escrita própria e, principalmente, a partir de 1952, quando Michel Ventris decifrou esta escrita. John Chadwick se dedicou à análise deste deciframento (1958) e, posteriormente (1976), analisou rigorosamente o conteúdo das tabuinhas de argila de Linear B para identificar as principais características de cidades como Pilos, Tebas e Cnossos, de onde provinha a maioria dos documentos. A tese de que Homero possa ter feito uso literário desta forma de notação foi completamente rejeitada e, apesar de terem sido confirmadas algumas reminiscências da época em questão, os homeristas passaram gradualmente a abandonar a concepção de um Homero que teria vivido no Período Micênico¹⁷. O próprio Chadwick considera incontestáveis os anacronismos acerca do uso do ferro e dos métodos de disposição dos mortos: enquanto os heróis homéricos são, em sua maioria, cremados, os dirigentes micênicos eram enterrados em um túmulo familiar (CHADWICK, 1982, p. 233). Alguns autores persistiram na tese micênica mesmo após o deciframento do Linear B, como Simpson & Lazenby (1970), para quem o *Catálogo dos Navios* descrito no canto II da *Ilíada* é uma referência dos sítios ocupados na época micênica dos quais Homero tinha pleno conhecimento. A ausência dos dórios na Guerra de Tróia também é usada como argumento para explicar o recuo cronológico das epopeias. A despeito deste e de outros

¹⁷ Como aponta Denis Page, “é notável que tais elementos tenham sido preservados, mas foram os documentos escritos no alfabeto Linear B que primeiro nos ensinaram que os poemas homéricos preservaram muito pouco do verdadeiro quadro do passado micênico” (PAGE, 1977, p. 18).

esforços, a tese de um Homero micênico foi gradativamente abandonada e são raros os seus defensores.

Após esta tendência, os argumentos dos homeristas acerca da composição dos épicos passaram a condicionar seus esforços de datação. A necessidade de tentar conciliar a questão da escritura e da oralidade como fenômenos capazes de influenciar decisivamente o enredo dos épicos acabam por anular o valor histórico da *Ilíada* e da *Odisseia*, já que os poemas seriam um amálgama de diversas temporalidades e, abarcando longos séculos da história grega, não fariam referência específica a nenhum. Gregory Nagy, por exemplo, define cinco períodos históricos que contribuíram para a produção dos épicos tais como conhecemos:

- 1 – Um período relativamente mais fluido, sem textos escritos, que se estende do início do segundo milênio até meados do século oitavo do primeiro milênio;
- 2 – Um período mais formativo ou “panhelênico”, que continua sem escritura e que vai do oitavo século até meados do sexto;
- 3 – Um período de definição, centralizado em Atenas, no qual os textos foram transcritos e que se estende de meados do sexto século até a última parte do quarto;
- 4 – Um período de padronização, que vai do final do quarto século até meados do segundo, período este que se inicia com a reforma da performance homérica em Atenas;
- 5 – Um período mais rígido, que vai de meados do segundo século em diante; este período se inicia com os trabalhos de compilação editorial de Aristarco que ocorreu não muito depois de 150 a.C.. (NAGY, 1996, p. 42).

Este tipo de análise parece adequado à concepção de que o núcleo das narrativas faz menção exclusivamente ao período em que foram “congeladas” e é solidária ao ceticismo daqueles que não julgam possível que a oralidade assegure a sobrevivência de longas tradições. Anthony Snodgrass é um dos principais expoentes desta tese, quando sugeriu a inexistência de um núcleo histórico específico, considerando os poemas homéricos “uma mistura de práticas derivada de uma diversidade de estágios históricos” (SNODGRASS, 1971, p. 39). A metalurgia é um dos recursos mais utilizados para sustentar este argumento, bastante popular entre os arqueólogos. Diferentemente do que demonstra Homero, em nenhuma época da história grega o bronze foi usado para as armas e o ferro para uso doméstico ao mesmo tempo. Por essa razão, possivelmente influenciado pela tese de Snodgrass, J. N. Coldstream recusa tacitamente a utilização da *Ilíada* e da *Odisseia* como fonte de pesquisa: “Homero não pode ser usado: seus épicos,

discorrendo sobre um passado heróico, são coloridos por um amálgama de anacronismos acumulados por séculos de tradição oral” (COLDSTREAM, 1977, p. 18).

A tese de que Homero se refere ao estado de coisas do século VIII a.C. é uma das mais aceitas pelos homeristas da atualidade. Em linhas gerais, supõe-se que Homero estaria representando um ponto de vista reacionário de uma aristocracia particular (REDFIELD, 1975; MORRIS, 2003). O mesmo argumento é utilizado por Evelyne Scheid-Tissinier, que considera o poeta um interlocutor influenciado pela vida em sociedade do século VIII a.C., sendo o arcaísmo típico de sua linguagem uma característica da tradição poética em que se situa (SCHEID-TISSINIER, 1999, p. 19).

Este ponto de vista é influenciado pelo já mencionado estudo de Anthony Snodgrass (1971) e pelo de Oswyn Murray (1980), que procuraram demonstrar que o século VIII a.C. foi um período decisivo para a História Grega, época em que os helenos experimentaram um significativo crescimento demográfico, recrudesceram as viagens de longa distância e testemunharam a formação das *póleis*. Homero deixa de ser entendido como a representação do *aedo* tradicional que preservava, na memória, o passado helênico; aos olhares desta nova tendência, o valor de sua poesia está intimamente associado aos acontecimentos vindouros que estariam expressos em seus versos de modo ainda não explícito. Jean-Nicolas Corvisier, por exemplo, destaca que na *Ilíada* não há indícios do surgimento da cidade e de um corpo cívico, mas que na *Odisseia* é possível notar um embrião desta nova estrutura política (CORVISIER, 1996, p. 17). Além disso, os temas vinculados à idade heróica presentes nos épicos estariam igualmente representados na figuração dos vasos áticos dos anos 770-700 a.C., corroborando a hipótese de leituras no período a respeito de uma idade heróica (CORVISIER, 1996, p. 11). Antes de Corvisier, T. B. L. Webster fez uso de argumento semelhante para prescrever a datação acima mencionada (WEBSTER, 1958, p. 211).

O autor mais influente desta teoria foi Ian Matthew Morris. O historiador britânico utiliza em seus trabalhos um método correlacional, buscando considerar as similitudes entre a estrutura do registro material e as fontes verbais (MORRIS, 2007, p. 59). Presume, portanto, que o texto deve ser um referente da época em que foi escrito, expressando, a despeito das figurações e alegorias, as características daquele mundo a partir do qual faz suas representações. Através da assunção de Janko (1982) e Kirk (1985), Morris considera que os poemas homéricos foram escritos no século VIII a.C., à época da invenção do alfabeto helênico (MORRIS, 2003, p. 23). Seu posicionamento foi construído a partir da crítica às teses precedentes e a partir de considerações

articuladas com a arqueologia, como a presença de jogos fúnebres e um resquício dos cultos heróicos que se desenvolveram a partir daquele século no bojo da emergência das *póleis*. Em suma, Morris considera que os poemas homéricos são a expressão particular de um ponto de vista aristocrático que tendia ao colapso com as mudanças estruturais que caracterizavam o século VIII a.C. (MORRIS, 2003, p. 45).

Apesar de muitos helenistas adotarem-na (CORVISIER, 1996; TANDY, 2000; LANGDON, 2010; RAAFLAUB, 1998), a tese de Ian Morris também comporta inúmeros problemas. Em primeiro lugar, o fato de considerar, apenas com base em suposições, que os épicos foram compostos tão logo o alfabeto foi inventado. Como adverte cautelosamente Eric Havelock, “a invenção do código alfabético, pelo acréscimo de vogais à série fenícia, foi uma coisa; sua aplicação fluente à transcrição de enunciados lingüísticos em quantidade apreciável foi outra bem diferente” (HAVELOCK, 1996, p. 181). É demasiado otimista considerar que os milhares de versos homéricos tenham sido imediatamente escritos em uma época em que o alfabeto ainda estava em vias de disseminação e reconhecimento pelo mundo helênico.

Em segundo lugar, é de se questionar a ausência de uma análise ponderada sobre a influência da oralidade. Mesmo reconhecendo a existência de fragmentos textuais referentes ao mundo micênico, o autor parece selecionar discricionariamente quais são os elementos que devem ou não ser apropriados na sua articulação com as informações arqueológicas. Em outras palavras, Morris “apara as arestas” das narrativas homéricas e considera úteis tão somente as informações que podem ser sustentadas pela cultura material. Entende-se, neste sentido, suas ressalvas quanto ao uso de Homero como documentação histórica: para o autor deve-se considerar que o *aedo* cego de Quios deve ser explorado segundo as “evidências não-intencionais” que se encontram expressas nos poemas. Em outras palavras, os épicos não devem ser “examinados pelo que seus autores queriam dizer, mas para as hipóteses desarticuladas que os poemas trazem consigo” (MORRIS, 2003, p. 44). É deste modo que Homero aparece como um “documento controverso” e basicamente composto por “arcaísmos e fantasia” (MORRIS, 2003, p. 45). Assim, a tese de Morris tem sua aparente coerência baseada no estratagema de recorrer ao testemunho homérico quando ele pode servir à coerência que o mesmo procura construir.

Finalmente, em terceiro lugar, as teses precedentes não respondem satisfatoriamente, tal como aponta James Whitley, ao fato de que os poemas homéricos são extremamente coerentes em seu enredo a respeito dos valores e instituições

(WHITLEY, 2003, p.34). Witness Adkins também assinala que “é impossível acreditar que os bardos desta tradição oral tenham inventado a partir de sua própria imaginação uma sociedade com instituições, valores, crenças e atitudes todas tão coerentes e tão mutuamente apropriadas” (ADKINS, 1971, p. 1). Tais considerações foram feitas há algumas décadas a partir de uma mesma constatação, por Moses I. Finley: “No essencial, o quadro da sociedade e o sistema de valores que nos oferecem os poemas é coerente” (FINLEY, 1978, p. 56).

Diante destas considerações, a tese que parece mais apropriada para indicar o mundo social expresso pela poesia homérica é a do próprio Moses Finley que, apesar de ter sido originalmente publicada em 1954 no livro *The World of Odysseus*, continua a ser analisada com bastante vitalidade. Quando o texto foi escrito, ainda estava em voga a tese de um Homero micênico, de modo que sua intenção parece ter sido oferecer uma análise alternativa àquela que a decifração das tabuinhas em Linear B tornou insustentável. Durante a argumentação, Finley aponta que “não há dúvida alguma de que houve um núcleo micênico na *Ilíada* e na *Odisseia*, mas era pequeno, e o pouco que continha foi deformado até perder o sentido e a possibilidade de reconhecimento” (FINLEY, 1978, p. 53). Os elementos fragmentários que persistiram na épica grega têm que ver com as próprias características da poesia oral tradicional, já que “a idade micênica é um conceito puramente moderno; o poeta acreditava que estava cantando o heróico passado de seu próprio mundo grego, um passado que ele reconhecia pela transmissão oral dos bardos que o precederam” (FINLEY, 1978, p. 53).

Assim como alguns autores supracitados, Finley considera que a *Ilíada* e a *Odisseia* adquiriram uma forma parecida com aquela que hoje dispomos no século VIII a.C. (FINLEY, 1978, p. 34), o que não significa dizer que o mundo que serviu de referência para refletir sobre as estruturas sociais e concepções de vida dos poemas estivesse necessariamente presente na época de seu “congelamento”:

O mundo de Odisseu não foi a Idade Micênica, anterior em cinco, seis ou sete séculos, nem tampouco foi o mundo do século VIII ou VII a.C. A lista de exclusões de instituições e práticas da época é muito extensa e significativa: não há Jônia, não há dórios de quem falar, não há armas de ferro, não há cavalaria nas cenas de batalha, não há colonização, não há mercadores gregos, não há comunidades sem reis. Assim, se temos que atribuir um tempo ao mundo de Odisseu, com tudo o que sabemos pelo estudo comparativo da poesia heróica, os séculos mais prováveis parecem ser o X e o IX. (FINLEY, 1978, p. 56).

Obviamente, a tese de Finley foi alvejada por inúmeras críticas. Jean Nicolas Corvisier ressalta que seus argumentos tem algum peso, mas estão longe de ser inteiramente convincentes. Para o autor, o desaparecimento da realeza no século VIII a.C. não é mais garantia do despovoamento da Idade das Trevas¹⁸ (*Ages Obscurs*). Além disso, Corvisier considera que na *Odisseia* há o início do papel da cidade e uma forte expressão política da *ágora*, bem como demonstrações do uso da *thémis*, além de apontar que há pelo menos um exemplo de fundação colonial (CORVISIER, 1996, p. 22). Anthony Snodgrass considerou seriamente a validade dos argumentos de Finley, mas baseado em suas convicções pessoais – segundo ele próprio declara – os padrões de comportamento expressos por Homero parecem inimagináveis para os séculos X e IX a.C. (SNODGRASS, 2000, p. 393).

Outrossim, Finley influenciou decisivamente os trabalhos posteriores, mesmo aqueles que não fizeram menção à sua tese, como é o caso de M. Desborough, para quem “os épicos de Homero são baseados em uma transmissão genuinamente feita a partir da memória”, de modo “em um cálculo de três gerações a cada século - e não se pode ir mais longe - podemos voltar ao século X a.C., e assim situá-lo na Idade das Trevas (*Dark Ages*)” (DESBOROUGH, 1972, p. 325). Neste sentido, tal como James Whitley ponderou, “para os historiadores, entretanto, os detalhes da cultura material [...] não podem depreciar a imagem em geral coerente da sociedade descrita nos poemas” (WHITLEY, 2003, p. 35). Ao arqueólogo que busca uma série de informações concordantes e unívocas nas fontes escritas para explicar o quadro social em correlação com os dados arqueológicos, Homero parece suscitar mais problemas que respostas; entretanto, aos historiadores interessados em perscrutar as visões de mundo presentes na sociedades protogeométricas, Homero é um dos mais importantes recursos documentais e a validade de seu testemunho suscita poucas dúvidas. Além disso, como as concepções acerca das diferenças etárias são dados estruturados e de longa duração, os poemas homéricos são seguramente documentos privilegiados para investigar como os

¹⁸ A terminologia “Idade das Trevas”, utilizada para se referir ao período compreendido entre os séculos X e IX a.C., é suscetível à mesma crítica que se faz a esta nomenclatura quando utilizada para se referir ao medievo. Possivelmente cunhado por Francesco Petrarca (1304-1374), o termo *tenebrae* e seus derivantes passou a ser utilizado para se referir ao lapso cronológico entre a Antiguidade Clássica e o próprio século XIV. Em linhas gerais, esta terminologia evoca a ideia de “uma interrupção no progresso humano” (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 12). Este termo foi utilizado por helenistas ainda influenciados pela ideia de que o letramento é um símbolo de civilidade. Logo, o período que compreende o desaparecimento do Linear B e a invenção do alfabeto grego passou a ser visto sob o estigma típico de uma concepção grafocêntrica que rechaça os méritos de uma cultura iletrada.

graus etários atuavam na organização, produção e reprodução da vida social no mundo grego dos séculos X a IX a.C..

1.3 – As diferenças etárias e a Teoria da Ação Social

1.3.1 - Abordagens tradicionais e a “via bourdieusiana”

A chamada *Sociologia da Ação* é um dos temas mais polêmicos e, talvez por isso, mais exaustivamente explorados pela Teoria Social. Ao longo dos anos, duas posições contrárias ganharam destaque: a que julga a influência dos paradigmas vigentes na sociedade como fator determinante para explicar o comportamento dos indivíduos e, no extremo oposto, a que considera a autonomia dos indivíduos como valor dominante para explicar as condutas que eles assumem. Estas perspectivas são comumente designadas *holistas* e *atomistas*, respectivamente, apesar da tendência instaurada entre seus defensores de recusar esses títulos.

A perspectiva que privilegia a autonomia do ator social, segundo a tradição sociológica francesa, se vê representada pelos adeptos do chamado *Individualismo Metodológico* (IM). Segundo Raymond Boudon, “o primeiro princípio fundamental da sociologia da ação consiste em levar a sério o fato de que todo fenômeno social, qualquer que seja, é sempre o resultado de ações, de atitudes, de convicções, e em geral de comportamentos individuais” (BOUDON, 1995, p. 28). Para ele, no sentido metodológico, a noção de individualismo implica apenas que, para explicar um fenômeno social, é necessário descobrir suas causas individuais, ou seja, compreender as razões que levam os atores sociais a fazer o que fazem ou acreditar naquilo em que acreditam (BOUDON, 1995, p. 33). Em outras palavras,

O IM também não implica que se conceba o ator social como que suspenso numa espécie de vácuo social. Ele pressupõe, ao contrário, que o ator foi socializado, que está em relação com outros atores, os quais, tal como ele próprio, ocupam papéis sociais, tem convicções, etc. De um modo geral, o IM reconhece indiscutivelmente que o ator social se move dentro de um contexto que se lhe impõe em larga medida. Este princípio não implica, portanto, que se conceba a sociedade como uma justaposição de solidões calculistas (BOUDON, 1995, p. 34).

As críticas deste estudioso são direcionadas à tradição marxista, principalmente aquela expressa em *A Ideologia Alemã* (1846) de Marx e Engels e aos chamados *neomarxistas*, dos quais Althusser emerge como principal representante. A *Antropologia Estrutural* de Claude Lévi-Strauss também é alvo das críticas, já que traria

consigo um esvaziamento da noção de racionalidade do sujeito, freqüentemente ofuscada pelas estruturas sociais que determinariam suas visões de mundo.

Max Weber é dos principais fundadores desta perspectiva interacionista. Para o sociólogo alemão, o indivíduo (*Einzelindividuum*) é visto como um ser capaz de refletir sobre sua conduta e a de outros sujeitos através da introspecção, sendo pensados como a unidade básica e o limite do trabalho sociológico. Unidades morfológicas e conceituais superiores, como “Estado”, “associação”, “feudalismo” e outras semelhantes deveriam, deste modo, designar certas categorias de interação humana, cabendo à Sociologia reduzir esses conceitos à ação “compreensível”, isto é, sem exceção, aos atos dos indivíduos participantes (WEBER, 2002, p. 39). Junto a eles, as pesquisas de Georg Simmel costumam ser vistas como os primeiros movimentos intelectuais que conferiram à Sociologia da Ação uma identidade de verniz tipicamente germânico em seu nascedouro.

A excessiva valorização dos indivíduos, apesar das constantes ressalvas, não é adequada para explicar a persistência de determinados valores e a assimilação de condutas sociais oriundas dos processos de socialização. É inevitável admitir que haja um profundo entrecruzamento entre as concepções que se costumam atribuir aos agentes e as possibilidades de concebê-las que são oferecidas pelo meio social em que vivem. Vimos que o próprio Émile Durkheim considerou o papel decisivo que as estruturas sociais exercem sobre os indivíduos quando declarou que as mesmas “possuem uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele, quer ele queira, quer não” (DURKHEIM, 2007, p. 1).

Ao admitir, contudo, que é necessário observar as manifestações de racionalidade dos indivíduos que emanavam de uma “consciência social” ou “alma coletiva”, Durkheim cria uma contradição que José Ortega y Gasset identificou e tentou solucionar através da ideia de *usos*, definida como 1) ações que executamos em virtude de uma pressão social sobre as quais nos antecipamos para evitar represálias “morais” ou físicas; 2) ações cujo conteúdo preciso, a saber, o que fazemos nelas, é, para nós, ininteligível; 3) formas de conduta que são ao mesmo tempo pressões, fora de nossa pessoa e de toda outra pessoa, ou seja, realidades extra-individuais ou impessoais (ORTEGA Y GASSET, 1973, p. 48). Para o autor,

Ao seguir os *usos*, comportamo-nos como autômatos, vivemos por conta da sociedade ou coletividade. Esta, no entanto, não é algo humano ou sobre-humano; ao contrário: atua exclusivamente

mediante o simples e puro mecanismo dos usos, dos quais ninguém é sujeito criador, responsável e consciente (ORTEGA Y GASSET, 1973, p. 49).

Assim, em Ortega y Gasset existem elementos exteriores ao indivíduo que incidem sobre ele e são assimilados em suas condutas. A lógica que preside esse postulado pode ser remontada às discussões aristotélicas a respeito das formas de apreensão da excelência, **ἀρετή**, que possuiriam um duplo viés: a disposição teórica (do pensamento compreensivo) e que encontra no ensino a maior parte de sua formação e desenvolvimento, e a disposição permanente do caráter, que advém do processo de habituação, ou seja, do **ἔθος** (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, II, 1103a14).

É exatamente a concepção de **ἔθος** expressa pelo filósofo estagirita que Pierre Bourdieu retoma para o desenvolvimento de seu conceito de *habitus*. Segundo ele, trata-se de “um velho conceito aristotélico-tomista que repensei completamente, como uma maneira de escapar dessa alternativa do estruturalismo sem sujeito e da filosofia do sujeito” (BOURDIEU, 2004, p. 22). Retomando as discussões que fizemos no início, o conceito basilar da sociologia bourdieusiana procura exatamente compreender como o sujeito não é o produto de determinada sociedade, mas uma de suas manifestações mais evidentes, de modo que a separação que caracteriza as abordagens atomistas e holistas é uma falsa questão e que é, antes de tudo, um terreno de lutas políticas:

Basta na verdade introduzir a política no campo intelectual para fazer com que exista uma oposição, que só tem realidade política, entre partidários do indivíduo (“individualismo metodológico”) e partidários da “sociedade” (catalogados como “totalitários”). Essa pressão regressiva é tão forte que, quanto mais a sociologia avançar, mais difícil será estar à altura da herança científica, acumular realmente as aquisições coletivas da ciência social (BOURDIEU, 2004, p. 45).

Os esforços de Pierre Bourdieu tinham a intenção de oferecer uma “terceira via” e romper essa dicotomia. O *habitus* tornou-se um recurso para observar no indivíduo as disposições herdadas do contexto histórico e social em que foi socializado. Apresentado à comunidade científica na obra *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1960), é um conceito presente na maioria absoluta de suas obras. Na entrevista que gerou o livro *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, Bourdieu reitera suas preocupações ao forjar este conceito:

Esta noção tem por função principal marcar a ruptura com a filosofia intelectualista (e intelectualocêntrica) da ação, representada

nomeadamente pela teoria do *homo economicus* como agente racional que a *Rational Action Theory* tem entregue recentemente ao gosto do dia [...] É para dar conta da lógica real da prática [...] que propus uma teoria da prática como produto de um senso prático, de um sentido de jogo socialmente constituído. Tratava-se, a princípio, de dar conta da prática em suas formas mais humildes, nas ações rituais, escolhas matrimoniais, nas condutas econômicas diárias, etc., escapando ao mesmo tempo ao objetivismo da ação entendida como reação mecânica sem agente e ao subjetivismo que descreve a ação como o cumprimento deliberado de uma intenção consciente, como livre projeto de uma consciência que põe os seus próprios fins e maximiza sua utilidade pelo cálculo racional (BOURDIEU, 1992, p. 96).

Esta intenção de Bourdieu também foi ratificada em entrevista publicada originalmente em 1987 no livro *Choses Dites*:

Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes, que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples epifenômenos da estrutura. Falo em agentes e não em sujeitos. A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência a uma regra. Os agentes sociais, tanto nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos – as trocas matrimoniais, por exemplo, ou as práticas rituais –, eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador (BOURDIEU, 2004, p. 21).

O *habitus* também é definido por Bourdieu como um sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e de divisão (o que comumente chamamos de *gosto*), de estruturas cognitivas duradouras (que são essencialmente produto da incorporação de estruturas objetivas) e de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada (BOURDIEU, 1996, p. 42). Desse modo, o *habitus* torna-se um recurso conceitual capaz de explicar determinados comportamentos que o agente adota de acordo com sua categoria de idade, visto que interiorizou elementos exteriores que passam a exibir nesse mesmo agente um meio de reprodução das estruturas.

Como, ainda segundo Bourdieu, o *habitus* é um sistema de disposições transponíveis apesar de estruturadas, sem estarem necessariamente associadas à obediência de regras coletivamente organizadas (BOURDIEU, 1992, p. 88-89), os comportamentos individuais vão se adequando às estruturas sociais com o passar do tempo, forjando novas características expressas *pela e na* ação social. O *habitus* é um conceito flexível porque não sugere disposições estáticas, como se uma vez fossem adquiridas em meio ao processo de formação e se mantivessem imutáveis até o fim da

vida do agente. Essa perspectiva permite que os mecanismos de produção do *habitus* sejam explorados caso se considere sempre a dialética entre o sujeito e a sociedade, dos quais ele é simultaneamente produto e produtor. Assim, considerando que as características etárias são necessariamente influenciadas pela relação do crescimento biológico com as exigências sociais, é necessário explorar conceitualmente de que modo determinada exterioridade atua no sentido de amoldar o *habitus* dos agentes.

1.3.2 – O *habitus* etário

No âmbito das Ciências Sociais, por um lado, é comum admitir que cada indivíduo representa uma estrutura complexa sujeita a inúmeras variantes. As questões de gênero, idade, etnia, cor, religião ou sexualidade, bem como seus entrecruzamentos, passaram a ser percebidas, cada qual e todas elas, como dados consubstanciais para que o analista pudesse produzir conhecimento sobre esse indivíduo que é, fundamentalmente, fragmentado. Por outro lado, há também a sugestão de que o sujeito é uma entidade regulada por estruturas sociais que forjam suas visões de mundo e sobre as quais tem pouco influxo. Em outras palavras, o indivíduo não é observado como o centro do sistema, mas a expressão de formações políticas e econômicas historicamente desenvolvidas que orientam sua compreensão. Essas diferentes visões acerca do lugar do indivíduo são uma das expressões da dicotomia *holismo/atomismo* que foi tratada há pouco: por um lado, postula-se a fragmentação do sujeito; por outro, reivindica-se sua unicidade. Viu-se também que Pierre Bourdieu, através do conceito de *habitus*, buscou criar uma terceira via que somasse essas duas dimensões, reservando um espaço para a influência das estruturas sociais sem destituir o agente de sua racionalidade e individualidade. Destarte, sugere-se que os esforços teóricos do sociólogo francês não foram suficientemente capazes de apontar uma alternativa a essa separação.

Bernard Lahire, cujos trabalhos estão nitidamente inscritos em uma sociologia dos indivíduos, julga que o conceito de *habitus* proposto por Bourdieu agrega experiências heterogêneas, transformando em uma visão unitária dimensões da prática que são particularmente plurais (LAHIRE, 2004). Para o autor, os indivíduos não agiriam de forma homogênea nas muitas situações de vida, não agiriam coerentemente o tempo todo a partir de um sistema de disposições homogêneo e único. Lahire considera que o conceito de *habitus* é uma forma de simplificar um homem que, pelo contrário, é altamente complexo (LAHIRE, 2004).

Admite-se, contudo, que o conceito bourdieusiano não foi trabalhado com fins de agregar as inúmeras influências sociais que formam as concepções de mundo e orientam a ação do sujeito. Trata-se, na verdade, de uma teoria que procura dar inteligibilidade aos caminhos pelos quais tais experiências tornam-se manifestas na vida dos agentes, formando-os e tornando-os um veículo de sua reprodução. Ao responder a crítica de Lahire, Setton defende que “o conceito de *habitus* híbrido é melhor que incoerente ou plural, pois admite mais explicitamente a ideia de criação, amálgama, mistura realizada pela vivência e pela capacidade de cada um montar sua experiência identitária” (SETTON, 2009, p. 304).

Apesar de estarmos de acordo com a posição da autora, pensamos que falar em “*habitus* híbrido” ou em “*habitus* sincrético” (SETTON, 2009, p. 305) é, na verdade, considerar que o conceito precisa de um qualificativo que explique algo que lhe é intrínseco, dado que Bourdieu em nenhum momento prescreveu a necessidade de reunir em uma única chave de interpretação a pluralidade de experiências a que os agentes estão submetidos. De fato, a respeito dessas disposições introjetadas, Bourdieu tendia a fazer uma separação, conforme notou Patrice Bonnewitz, entre dois componentes principais do *habitus*: o *ethos*, para designar os princípios ou os valores em estado prático, a forma interiorizada e não-consciente da moral que regula a conduta cotidiana, e a *hexis*, que corresponde às posturas, disposições do corpo, relações ao corpo, interiorizadas inconscientemente pelo indivíduo ao longo de sua história (BONNEWITZ, 2003, p. 77). Há também a noção de *eidós*, considerado um sistema de esquemas lógicos que coexistia com o *ethos* e a *hexis*. Tais divisões, todavia, foram gradualmente abandonadas porque, segundo o sociólogo, “ao parcelar o *habitus* em dimensões, *ethos*, *eidós*, *hexis*, corre-se o risco de reforçar a visão realista que leva a pensar em termos de instâncias separadas” (BOURDIEU, 2008, p. 132).

O equívoco dos sociólogos partidários da racionalidade do indivíduo nasce e se desenvolve na dificuldade de compreensão do lugar que o *habitus* ocupa para explicar os fenômenos sociais. Não se trata de uma doxografia que dá conta da multiplicidade de experiências e que permite explicar todas elas segundo um único princípio; pelo contrário, o *habitus* é um conceito que permite entender como inúmeras vertentes da vida social são operacionalizadas no jogo das relações e conspiram para que o indivíduo seja entendido como a expressão de uma sociedade que não é exterior a ele, mas da qual ele é um dos mais funcionais mecanismos de produção e reprodução.

O conjunto da obra de Bourdieu mostra claramente a variedade de questões que foram pensadas segundo a lógica que o *habitus* inspira. Sendo o *habitus* “uma disposição regrada para gerar condutas regradas e regulares” (BOURDIEU, 2004, 84), a manifestação evidente do *habitus* está na investigação, no âmbito da ação social, dos locais e situações em que tais disposições se manifestam. Como a vida social exige do agente a adequação a essa “regra do jogo” em situações diversas e que evocam operações distintas, é na análise dessas situações que uma variedade incalculável de *habitus* pode ser observada pelos analistas. Assim, por exemplo, em *Le sens pratique*, Bourdieu trabalhou a lógica do *habitus* a partir de práticas rituais (1994); em *La Distinction: critique sociale du jugement* (1979) abordou a questão de um *habitus* de classe que se expressa pelo consumo de determinados bens culturais; e, em *La domination masculine* (1998), o sociólogo reflete sobre a construção social naturalizada dos gêneros como um *habitus* sexuado. A partir de tais aplicações, o conceito bourdieusiano mostra-se flexível e perfeitamente aplicável às análises particulares das muitas dimensões que compõem a complexidade da vida social.

Por essa razão, é perfeitamente possível falar de um *habitus* etário para entender as disposições estruturadas e estruturantes que permitem que os agentes assimilem comportamentos em função da flagrante idade biológica que seu corpo exhibe. Trata-se, aliás, de um dos mais evidentes espaços para a análise empírica da *hexis*, já que o corpo é necessariamente referido como um símbolo classificatório para os diferentes graus etários, e do *ethos*, na medida em que esse corpo deve estar adequado às condições valorativas básicas que a idade parece exigir.

Não se trata de sugerir que o *habitus* seja qualificado de acordo com a categoria de idade, postulando-se que haja gradientes taxionômicos tais como “*habitus* infantil”, “*habitus* juvenil”, “*habitus* adulto” ou “*habitus* senil”. Como assinala Patrice Bonnewitz,

À medida que esse primeiro programa é inscrito num agente, este tende a perceber cada vez mais as experiências novas em função do seu *habitus primário*, de tal modo que as disposições já adquiridas condicionam a aquisição posterior de novas disposições. Assim, sobre o *habitus* primário enxertam-se, ao longo do vivido do agente, *habitus secundários* [...] O *habitus* é uma estrutura interna sempre em via de reestruturação (BONNEWITZ, 2003, p. 79).

Portanto, durante as primeiras fases da vida, os agentes adquirem um *habitus* etário que, em vez de ser substituído por diferentes *habitus*, é submetido às mudanças

que sua expressão corporal e a correlata exigência de valores impõem. Esse tipo de análise só pode ser feita se considerarmos que nenhuma categoria etária é, por si só, capaz de produzir um mundo significativo autônomo: os agentes estão permanentemente em contato com outros agentes de diferentes idades, e no âmbito da interação, observam as disposições que vão adquirir em determinado momento ou aquelas que tiveram (ou tem) que abandonar em função da força impositiva do tempo.

Obviamente, o fenômeno que orienta as mudanças não é imediato, mas lento e gradual. Por isso, a análise do *habitus* etário em determinada sociedade implica a observação de que modo e com base em que concepções determinados comportamentos são *assimilados* ou *dissimilados*, entendendo-se que a *assimilação* se refere aos valores e práticas que o agente deve assumir para migrar para uma categoria de idade mais avançada e, de modo contrário, a *dissimilação* se refere à recusa que deve ser feita aos comportamentos e valores pregressos e que o caracterizavam enquanto membro da categoria de idade que precisa recusar. É através do diálogo entre a assimilação e dissimilação que o *habitus* etário experimenta sua mudança e se adapta às exigências estruturais de determinado grupo.

Em síntese, a análise do *habitus* etário através do qual os personagens homéricos são representados exige que se observe 1) as expectativas sociais relativas aos diferentes graus etários; 2) as formas de classificação e os marcos de mudança etária que são coletivamente admitidos; 3) os mecanismos sociais que orientam o agente a assimilar e dissimilar seus valores e comportamentos; 4) a estrutura social que sustenta os paradigmas que orientam o ciclo da vida e 5) as concepções e valores gerais dos quais as diferentes categorias de idade são a expressão e que, dialeticamente, atuam para a sua reprodução. Portanto, o *habitus* etário das personagens de Homero será relacionado ao mundo social que a *Ilíada* e a *Odisseia* representam, mostrando a profunda afinidade que há entre as ações sociais dos agentes e as estruturas sociais das quais são representantes.

1.4 – Aspectos Metodológicos

A concepção de *agente* que caracteriza o pensamento de Bourdieu levou o autor a considerar seriamente que todos os enunciados são, por excelência, a expressão de uma estrutura formativa dos enunciadores. Assim, atento às problemáticas da discursividade no horizonte de uma pragmática sociológica, o autor francês aponta que “não existe ciência do discurso considerado em si mesmo e por si mesmo; as

propriedades formais das obras desvelam seu sentido somente quando referidas às condições sociais de sua produção” (BOURDIEU, 2008, p. 129).

Essa premissa está plenamente adequada às preocupações da *Análise de Discurso*¹⁹, dado que “os estudos discursivos visam pensar o sentido dimensionado no tempo e no espaço das práticas do homem, descentrando a noção de sujeito e relativizando a autonomia do objeto da Linguística” (ORLANDI, 2010, p. 16). Segundo Gregolin, “a Análise de Discurso visa apreender esse novo objeto (*discurso* como *processo*), indagando sobre *as condições de sua produção*, a partir do pressuposto de que o discurso é determinado pelo tecido histórico-social que o constitui” (GREGOLIN, 2001, p. 3). O texto deve ser fundamentalmente remetido à exterioridade a que faz menção, assumindo como premissa que todo discurso é a expressão de uma vida em sociedade que permitiu sua gênese e transmissão. Em outras palavras,

Para compreendermos o funcionamento do discurso, isto é, para explicitarmos as suas regularidades, é preciso fazer intervir a relação com a exterioridade, ou seja, compreendermos a sua historicidade (ORLANDI, 2007, p. 29).

A exterioridade não se define somente pelas evidências materiais ausentes no texto e que constituiriam as determinantes estruturais acerca das quais todo o funcionamento do discurso seria medido, avaliado e rotulado. Entende-se por exterioridade (ou *efeito de exterioridade*) o resultado daquilo que é concebido a partir de um dos mais importantes conceitos dessa metodologia: o de *interdiscursividade*.

Entende-se por *interdiscursividade* a relação que os discursos estabelecem com outras unidades discursivas previamente existentes. Segundo Michel Pêcheux, “o próprio de cada formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que aí se forma [...] o fato de que ‘isto fala’ sempre antes, alhures, ou independentemente” (PÊCHEUX, 1975, p. 147). Assim, os enunciados frequentemente são construídos com base em referências que subsumem seu sentido a partir dos conhecimentos prévios de que os enunciatários dispõem para utilizar tais referências e tornar possível a compreensão.

¹⁹ Neste caso, refere-se a uma perspectiva de Análise de Discurso comumente designada “francesa”, em oposição à “americana”. Trata-se de uma disciplina que começou a ser desenvolvida no final dos anos 1960 com os trabalhos de Michel Pêcheux a partir de questionamentos acerca da epistemologia linguística de Saussure, nos quais propôs abordar as condições de possibilidades do discurso.

A leitura dos atributos e comportamentos associados aos graus etários presume a existência de um mundo material a partir do qual os discursos foram produzidos e/ou inspirados: não seria concebível, por exemplo, admitir que a exigência que recai sobre a idade adulta de proteger a família fosse uma realidade exclusivamente discursiva, produto da imaginação de um gênio poético e que existe à revelia das experiências sociais a que ele teve acesso; do contrário, o discurso é uma expressão de uma realidade material que o antecede, e sua eficácia só se sustenta mediante o acordo *não-dito* firmado entre interlocutores e ouvintes no que tange a verossimilhança da narrativa com suas possibilidades sociais de existência.

Como adiantamos, as diferenças etárias – indicadas através dos discursos que arrogam diferentes papéis sociais relativos às fases da vida – constituem um jogo de alteridades pautados pela exclusão: é peculiar à infância aquilo que não é típico da juventude, da mesma forma que não é típico da juventude o que é peculiar à idade adulta, e assim por diante. Desse modo, as análises serão feitas considerando que cada fase da vida discernível em Homero pode ser definida como um *campo discursivo*.

Charaudeau & Maingueneau (2008, p. 91-92) consideram o conceito como sendo “um conjunto de formações discursivas (ou de posicionamentos) que estão em relação de concorrência no sentido amplo, delimitando-se reciprocamente”. Trata-se de uma noção da sociolinguística que mantém solidariedade com a *teoria dos campos* desenvolvida por Pierre Bourdieu que, em linhas gerais, pode assim ser definida:

Em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas objetivamente em sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação (*situs*) atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo, e simultaneamente, por suas relações objetivas com as outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc.). (BOURDIEU, 1992, p. 72).

Desta forma, “no fundamento da teoria dos campos, há a constatação de que o mundo social é o lugar de um processo de diferenciação progressiva” (BONNEWITZ, 2003, p. 59). Estes campos, materialmente construídos apesar de não estarem necessariamente formulados através de instituições sociais claras e bem definidas, atuam igualmente no sentido de “reproduzir naqueles que se encontram diretamente envolvidos nele (mas não apenas entre eles) a adesão prática ao valor do jogo e do que

está em jogo” (BOURDIEU, 2008, p. 45). Consideramos assim que as categorias de idade podem ser entendidas como *campos* nos quais as contingências biológicas da vida asseguram a inscrição.

No entanto, não se trata apenas de um esforço classificatório, um meio de *identificar* um campo preexistente. Busca-se, sobretudo, *produzi-los* e/ou *discerni-los*, desenvolvendo categorias explicativas que podem ser encadeadas em um sentido holístico (ou seja, o curso de vida) através das suas peculiaridades concorrentes. Definir os campos etários na poesia homérica exige tratá-los como *unidades discursivas* (ou, como apontaram Charaudeau & Maingueneau, como *campos discursivos*), já que através do interdiscurso eles encontram sua substância na exterioridade que sustenta sua expressão etnoliterária.

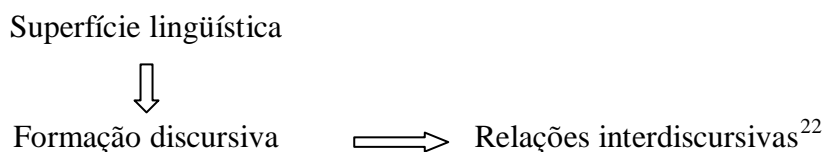
O método utilizado para tal fim consiste em identificar os comportamentos e valores associados aos personagens e fazer uma correlação, sempre que possível, com os vocabulários utilizados por Homero para reconhecer os graus etários dos mesmos. De modo inverso, também é possível identificar determinados graus etários a partir de seus valores correspondentes. Assim, e concomitantemente, procederemos à análise da formação dos campos e dos sentidos que asseguram sua adequação no marco da vida social. A tese desenvolve-se, desta forma, a partir de um estudo prévio do vocabulário utilizado para designar os graus etários, tanto em função dos aspectos relativos à vida biológica, isto, concebida de acordo com as características naturais e universais dos seres humanos, quanto na análise dos termos associados aos elementos da vida social que lhe são correspondentes.

Em seguida, a pesquisa radica-se na observação de discursos que promovem uma correlação entre as características e funcionamentos dos campos. Os aspectos positivos ou negativos que emergem quando dois ou mais campos etários são postos em perspectiva permitirá reconhecer uma escala valorativa básica e entender os sentidos capazes de mobilizar relações de poder em função das diferenças etárias. Neste caso específico, a leitura será feita considerando: 1) a correlação de sentidos que o discurso apresenta, seja por meio de *efeitos metafóricos*²⁰ ou *parafrásticos*²¹, por exemplo, entendidos como a *Superfície Linguística* a partir da qual se procederá a análise; 2) a relação estabelecida entre a dita Superfície Linguística e os *Efeitos de Exterioridade* a

²⁰ Para Eni Orlandi, com base na análise de Michel Pêcheux, o efeito metafórico pode ser definido como o “fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual” (ORLANDI, 2010, p. 78).

²¹ Consideramos paráfrase como sendo “a relação de equivalência entre dois enunciados, um deles podendo ser ou não a reformulação do outro” (MAINGUENEAU & CHARAUDEAU, 2008, p. 366).

que faz menção, definidos nesse caso como *Formações Discursivas* para, por fim, 3) estabelecer correlações com outras formações discursivas, evidenciando a interdiscursividade a partir das semelhanças ou diferenças dos enunciados. Tal dispositivo analítico pode ser observado no seguinte esquema:



A interpretação a partir da interdiscursividade permite perceber que os discursos estão constantemente sendo remetidos a distintas formações discursivas para o estabelecimento do sentido; no caso das categorias etárias, a utilização das características de determinada fase da vida para a composição de cadeias de referência ajuda a perceber de que modo as mesmas eram entendidas socialmente. Permite-se, assim, compreender os aspectos dos *habitus etários* representados pelas personagens e as formas de produção e reprodução sociais por eles expressos.

²² Trata-se de um esquema que julgo mais adequado à poesia homérica do que o proposto por Eni Orlandi, mas que obviamente tem em seus apontamentos metodológicos uma nítida referência, principalmente naqueles discutidos em seu livro *Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos* (2010).

CAPÍTULO 2

Os debates sobre a questão das idades da vida

Viu-se que a questão das diferenças etárias é um assunto fronteiriço, ora associado aos temas típicos das Ciências Biológicas, ora tendente às análises das Ciências Humanas e Sociais e, algumas vezes, objeto de estudos interdisciplinares. Outrossim, há uma profusão indizível de pesquisas de nítido corte sociológico que abordam o tema, o que curiosamente não significa afirmar que se esteja diante de uma problemática exaustivamente analisada: a existência de abordagens sobre os aspectos relacionais das diferentes categorias etárias é inversamente proporcional aos inúmeros trabalhos que se dedicam a refletir acerca de uma fase específica da vida. Nesse sentido, parece razoável apontar as características basilares destes estudos específicos para que seja possível estabelecer uma aproximação entre as tendências mais exploradas com fins de indicar, com rigor, as perspectivas que orientam a interpretação da *Ilíada* e *Odisseia* no presente trabalho.

2.1 – Abordagens clássicas e atuais

Os estudos sobre a infância e a concepção de que a criança é um sujeito social ocuparam desde cedo a preocupação de pedagogos, psicólogos e filósofos. É inevitável não recordar, por exemplo, o sempre lido *Émile* ou *De L'Éducation* (1762) de Jean-Jacques Rousseau, onde o filósofo suíço faz uma longa digressão acerca da educação e constata, quase que de modo inaugural, que “não se conhece a infância; no caminho das falsas ideias que se tem, quanto mais se anda, mais se fica perdido [...] Procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que ela é antes de ser homem” (ROUSSEAU, 2004, p. 4). Segundo Egle Becchi, “da psicologia à psicanálise, da antropologia cultural à pedagogia, muitos saberes do homem inclinam-se com maior interesse a partir dos últimos anos do Oitocentos sobre a criança, considerando-a sujeito novo, interessante, capaz de mostrar e, se estudado for, pode apontar para muitos dos mecanismos e

dinâmicas pelas quais se constroem a vida individual e social do adulto” (BECCHI, 1997, p. 24 *apud* SOUZA, 2007, p. 7-8).

A Antropologia começou a ensaiar suas análises na década de 1920. A partir da influência de Franz Boas, uma das primeiras etnografias que envolviam a questão da infância foi publicada por Margaret Mead no livro *Coming of Age in Samoa* (1928). A preocupação principal da autora, na verdade, era avaliar outra fase da vida, a adolescência, com vista a questionar a ideia de que “a adolescência era caracterizada como o lapso no qual florescia o idealismo e se fortalecia a rebelião contra as autoridades” (MEAD, 1990, p. 38). A análise do curso de vida samoano foi utilizada para retorquir esse aspecto que, segundo os médicos e psicólogos norteamericanos de então, se devia às mudanças físicas e não ao ambiente cultural. Assim, o objetivo principal de seu estudo foi “verificar nada menos que o efeito da civilização sobre o ser humano em fases de mudança, na idade da puberdade” (MEAD, 1990, p. 41). Deste modo, apesar de seu olhar estar primeiramente relacionado à influência das mudanças físicas da adolescência no conjunto de atitudes e comportamentos empiricamente observáveis na vida social, a antropóloga realizou um enfoque mais generalista, considerando que “este relato acerca de outro modo de vida se refere principalmente à educação, ao processo segundo o qual a criança que chega sem cultura se converte em um membro adulto de alta significação para a sociedade” (MEAD, 1990, p. 47).

Tendo observado o cotidiano samoano, Margareth Mead pode avaliar o impacto de determinados rituais, influências religiosas e, principalmente, das hierarquias que são estabelecidas em função das diferenças etárias. A autora sugeriu, por exemplo, que “a idade relativa é de grande importância, pois o maior pode sempre mandar no menor – até que as posições da vida adulta invertam a ordem – mas a idade numérica pode muito bem ser esquecida” (MEAD, 1990, p. 55). Por fim, Mead concluiu que a rebeldia e demais características da adolescência são produtos da vida em sociedade, e não resultado de um desenvolvimento padronizado comum a todos os seres humanos (MEAD, 1990, p. 241). A respeito desta e de outras pesquisas da autora, Clarice Cohen assinala que “esses trabalhos têm a inegável importância de dar visibilidade aos estudos da criança e sugerir métodos e temas de observação [...] demonstrando que a experiência das crianças é cultural e só pode ser entendida em contexto” (COHEN, 2009, p. 14). Alguns anos depois, merecem destaque as análises de Barbara Ward, de matiz estrutural-funcionalista, acerca do choro e das práticas socializadoras de crianças em Hong Kong (WARD, 1973).

Na historiografia, é inegável a repercussão que teve a obra *L'Enfant et le vie familiale sous l'Ancien Régime* (1973), de Philippe Ariès. O mérito do autor foi o de identificar, através de uma análise documental que relacionava fontes textuais à iconografia, que “até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a infância ou não tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. É mais provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo” (ARIÈS, 1981, p. 50). O historiador francês sugere que a criança era uma espécie de “adulto em miniatura”²³ e que a emergência do sentimento de infância foi amplamente estimulada pelo pensamento religioso:

Assim, embora as condições demográficas não tenham mudado muito do século XIII ao XVII, embora a mortalidade infantil se tenha mantido num nível muito elevado, uma nova sensibilidade atribuiu a esses seres frágeis e ameaçados uma particularidade que antes ninguém se importava em reconhecer: foi como se a consciência comum só então descobrisse que a alma da criança também era imortal. É certo que essa importância dada à personalidade da criança se ligava a uma cristianização mais profunda dos costumes. (ARIÈS, 1981, p. 61).

Deste modo, ainda segundo o autor, “a descoberta da infância começou sem dúvida no século XIII, e sua evolução pode ser acompanhada na história da arte e na iconografia dos séculos XV e XVI. Mas os sinais de seu desenvolvimento tornaram-se particularmente numerosos e significativos a partir do fim do século XVI e durante século XVII” (ARIÈS, 1981, p. 65). Obviamente, muitas críticas foram produzidas. Colin Heywood (2004), por exemplo, considera simplista pensar a ausência do sentimento da infância em determinados períodos da História, julgando que seria mais produtiva a busca por concepções sobre o que se considerava modernamente como *infância* em diferentes tempos e lugares.

De todo modo, a Teoria Social percebeu com mais vigor ao longo do século XX que a experiência da infância é um tema multifacetado, sujeito a inúmeras variações culturais e que, portanto, seria digno de ser investigado sem necessariamente estar

²³ Obviamente, mesmo com a emergência da ludicidade associada à infância, as características educacionais do Ocidente tendem a tratar a criança tendo em vista que ela é a expressão de um adulto em potencial. Essa questão pode ser observada até mesmo a partir das características dos brinquedos. A esse respeito, como apontou Roland Barthes, “Os brinquedos vulgares são, portanto, essencialmente um microcosmo adulto; são reproduções em miniatura de objetos humanos, como se, para o público, a criança fosse apenas um homem pequeno” (BARTHES, 2003, p. 60).

vinculado às concepções pedagógicas e psicológicas que tradicionalmente exploraram a questão²⁴.

Assim como a infância, a juventude é comumente admitida como uma fase intersticial experienciada pelo indivíduo. Teria-se abandonado os comportamentos da infância, mas sem assumir plenamente as atribuições características da vida adulta. Para Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt, “ela se situa no interior das margens móveis entre a dependência infantil e a autonomia da idade adulta” (LEVI; SCHMITT, 1996, p. 8). Luis Antonio Groppo também está atento ao fato de que as três nomenclaturas mais comuns para definir essa fase, ou seja, *puberdade*, *adolescência* e *juventude*, termos que são associados às Ciências Médicas, Psicológicas e Sociais respectivamente, abordam a questão como um período transitório e em vias de superação (GROPPO, 2000, p. 13-14). Assim como a infância, a ideia de juventude na modernidade está associada às características de um indivíduo incompleto e cuja referência só se faz importante graças ao vislumbre do iminente ingresso na idade adulta.

Para alguns autores, a consolidação da juventude como uma categoria social é um fenômeno extremamente recente, cuja história praticamente coincide com o início de seu estudo empírico e científico (FLINTER, 1968, p. 38). Jon Savage, por exemplo, aponta uma mudança significativa na sociedade americana no pós-Segunda Guerra Mundial:

Em 1944, os americanos começaram a usar a palavra *teenager* para descrever a categoria de jovens com idade entre 14 e 18 anos. Desde o início, foi um termo de marketing usado por publicitários e fabricantes que refletia o poder de consumo recentemente visível dos adolescentes. O fato de que, pela primeira vez, os jovens se tornaram um público-alvo também significava que eles tinham-se transformado num grupo etário específico com rituais, direitos e exigências próprios (SAVAGE, 2009, p. 11).

Entretanto, por mais que a definição da juventude como categoria etária seja admitida como um fenômeno moderno, inúmeros estudos se dedicaram a avaliar o que significa a experiência de *ser jovem* em diferentes culturas, tempos e espaços. É exatamente essa ressalva que os já citados Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt fazem no intróito de seu compêndio sobre a problemática: “Não se encontrará nessa obra *uma* história da juventude ao longo dos séculos, e sim *histórias* que concernem a *juventudes*

²⁴ A título de exemplo, pode-se destacar os trabalhos de BAKER, 2004; DEL PRIORE, 1999; GAFFNEY, 2003; GÉLIS, 1991; ORME, 1984; POSTMAN, 1999.

e sobretudo a *jovens*, reinseridos no emaranhado de relações sociais específicas, ligados a contextos e a momentos históricos distintos” (LEVI; SCHMITT, 1996, p. 10).

Ao lado de Margaret Mead (1928), a obra *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, de Bronislaw Malinowski (1929), na qual o autor buscou analisar as relações amorosas entre homens e mulheres nas Ilhas Trobriand, especialmente a posição do casamento na vida tribal, é considerada por Mary Bucholtz a etnografia que fundou os estudos sobre a juventude (BUCHOLTZ, 2002, p. 2). Entretanto, os escritos de Karl Mannheim durante seu exílio na Inglaterra tiveram maior impacto nos círculos acadêmicos, principalmente quando relacionados à pertinência e atualidade de suas análises sobre o problema geracional (FORACCHI, 1972; SOUSA, 2006).

Nesta fase de sua vida intelectual, Mannheim esteve precipuamente dedicado à análise de temas políticos. O conceito de geração por ele proposto surge a partir da crítica a uma tendência anterior de compreendê-lo tão somente como uma sucessão temporal relativamente estável, desconsiderando a importância da experiência de vida e da subjetividade dos indivíduos. A geração, neste sentido, é construída não por um liame cronológico fixo e predefinido, mas pela possibilidade de determinados grupos etários partilharem certas experiências de mundo que forjem seus olhares sobre a sociedade e que produzam uma identidade calcada no vivido. Segundo Wivian Weller, “o conceito de gerações de Mannheim e sua acurada elaboração sobre a posição, a conexão e a unidade geracional rompem, por um lado, com a ideia de uma unidade de geração concreta e coesa” (WELLER, 2007, p. 11). Com base nestas considerações, o autor buscou apresentar possíveis alternativas para a superação dos regimes autoritários europeus do período. Mannheim destaca a importância de uma concepção mais ampla da escola e de suas tarefas, argumentando que as novas gerações devem ter acesso a uma educação e formação política que transforme esses jovens em agentes promotores da mudança social necessária para a consolidação de sociedades democráticas (WELLER, 2007, p. 12-13). Assim,

Na medida em que existe o desejo de adotar uma nova orientação, isso terá de fazer-se através da juventude. As gerações mais velhas ou intermediárias podem ser capazes de prever a natureza das mudanças futuras e sua imaginação criadora pode ser empregada para formular novas políticas; mas a nova vida será vivida apenas pelas gerações mais jovens. Estas viverão os novos valores que os velhos professam somente em teoria. Sendo assim, a função da juventude é a de um agente revitalizador. Trata-se de uma espécie de reserva que se revela apenas se tal revitalização for desejada” (MANNHEIM, 1976, p. 92-93).

A juventude também se tornou um tema privilegiado para a Teoria Social na medida em que, mais do que ocorre com outras fases da vida, em seu entorno são gerados inúmeros grupos sociais com reivindicações identitárias específicas. Dentre os muitos trabalhos que permeiam essa questão, citamos a título de exemplo as pesquisas que analisam especificamente a relação das juventudes com o escotismo (ANDERSON, 1975; CHALMERS & DANCER, 2007; GUÉRIN, 1981; MECHLING, 2001), nazismo (STACHURA, 1975; HERBST, 1999; EISENSTADT, 1976) e ritmos musicais urbanos (DAYRELL, 2005; LIMA, 2002). Na maioria dos casos, mesmo que tenha sido questionada a ideia de que o comportamento juvenil é uma reação social às mudanças biológicas, a juventude persiste sendo associada ao futuro ingresso na idade adulta²⁵.

Curiosamente, sobre a idade adulta, a fase da vida em que as precedentes são nitidamente referenciadas, a quantidade de estudos é relativamente muito pequena e só recentemente alguns pesquisadores passaram a considerá-la. Até mesmo os psicólogos e psicanalistas notam a carência de pesquisas, mesmo que entre eles o ingresso do indivíduo na idade adulta já tenha se tornado um campo relativamente consolidado²⁶. Segundo Douglas C. Kimmel, “Apenas recentemente estes importantes anos da vida começaram a receber as atenções detalhadas que exigem” (KIMMEL, 1980, p. 7).

Segundo Boutinet, a escassez de estudos sobre a vida adulta aparentemente se deve ao fato de que é uma “idade sem problemas, uma vez definida como idade de referência” (BOUTINET, 2000, p. 11). Não há dúvida de que, se os esforços de definição das características e possibilidades de ação social de determinado grau etário são construídos a partir da relação com outros graus etários, a maioria das representações tende a assumir a idade adulta como paradigma e a se referenciar a partir dela. Trata-se, portanto, de uma presença que, de tão marcante, torna-se praticamente invisível para a Teoria Social, justamente porque falar de vida em sociedade é admitir, consciente ou inconscientemente, que os indivíduos dos quais se fala estão na fase adulta.

Essa questão aparece plenamente expressa nas definições que, em sua maioria, consideram quase que exclusivamente as experiências adultas observáveis a partir da segunda metade do século XX. Para Eisenstadt, por exemplo, “um dos principais critérios de definição da idade adulta é a maturidade sexual legítima, *i.e.*, o direito de

²⁵ Essa concepção também se encontra imiscuída, por exemplo, nos argumentos de KETT, 1977; LESKO, 1996; NEUBAUER, 1992; SCHLEGEL, A.; BEN-AMOS, 1994.

²⁶ Conforme se nota, por exemplo, a partir dos estudos de ERIKSON, 1981; FERNANDES, 2009; GOULD, 1972; JUNG, 1971 e WESCHSLER, 1955.

constituir família e não simplesmente o direito à relação sexual”²⁷ (EISENSTADT, 1976, p. 10). Harry Blatterer, que se dedicou a analisar e conceituar a idade adulta a partir das mudanças sociais observadas no Pós-Segunda Guerra Mundial na sociedade norte-americana, considerou que “a ‘maturidade’ surge como uma metáfora central que engloba os avanços normativos e os atributos da vida adulta”. Embora o termo seja mais associado com o desenvolvimento biológico, “a ideia de maturidade tende a ser usada para descrever as competências e disposições sociais e psicológicas dos indivíduos” (BLATTERER, p. 12). Em outra concepção, “a idade adulta é definida como uma fase de independência e participação na sociedade do trabalho” (OFFRE, 1984, p. 55).

Finalmente, percebe-se que a idade adulta é uma referência em negativo para as demais fases da vida. Para Neusa Maria Mendes de Gusmão, “o velho e a criança são percebidos, então, como ‘seres entre duas águas marginais’, entre um passado e um futuro que fazem de seu presente um enigma para si mesmos e para a sociedade em que vivem” (GUSMÃO, 2003, p. 15-16). Em outras palavras, ainda segundo a autora, “a infância se apresenta como sendo aquilo que ainda não é – representada pela criança e seu mundo –, e a velhice por aquilo que é a realidade futura de cada um e de todos” (GUSMÃO, 1997, p. 19).

A velhice é, portanto, caracterizada como a fase da vida em que os indivíduos começam a perder gradualmente os atributos típicos da vida adulta. Tal como os estudos sobre adultos e jovens, o interesse da Teoria Social pela questão da velhice é extremamente recente. O envelhecimento sadio da população é considerado o grande motivador para a emergência destas reflexões. Como assinala Anita Liberalesso Neri, “para a modernidade, a velhice é um fato novo e perturbador, já que pela primeira vez se convive com a realidade demográfica e social da velhice” (NERI, 1991, p. 29). Segundo Emiel Eyben, comparados com os estudos sobre a mulher ou infância, em uma perspectiva histórica, os estudos sobre a idade avançada eram relativamente raros. A situação tem mudado recentemente, entretanto, pela influência de Simone de Beauvoir, especialmente pelo capítulo histórico do livro (EYBEN, 1989, p. 250).

No exaustivo ensaio *La Vieillesse*, publicado originalmente em 1970, Simone de Beauvoir se propõe a refletir sobre a condição do idoso no mundo contemporâneo. Trata-se de um verdadeiro manifesto, uma denúncia, através do qual buscava sensibilizar os leitores acerca da degradação a que os velhos estavam submetidos em

²⁷ Noção semelhante é partilhada por FURSTENBERG, 2004; GILLIS, 1981; MITTERAUER, 1992; PERROT, 1997.

uma sociedade que, para a autora, depreciava sua condição pela incapacidade dos mesmos de participar ativamente da vida econômica do mundo capitalista. Apesar de ter dedicado sua vida à escritura de ficções, Beauvoir elabora uma análise criteriosa, recorrendo inclusive à Etnologia e à História para subsidiar seus argumentos, frequentemente demarcados pela influência do existencialismo de Sartre, com quem conviveu afetivamente durante longos anos de sua vida.

A autora parte da premissa de que o homem não vive nunca em estado natural; na sua velhice, como em qualquer idade, seu estatuto lhe é imposto pela sociedade à qual pertence (BEAUVOIR, 1990, p. 15). Além disso, alerta que, “se a velhice, enquanto destino biológico, é uma realidade que transcende a história, não é menos verdade que este destino é vivido de maneira variável segundo o contexto social” (BEAUVOIR, 1990, p. 16). As considerações de sua narrativa são elaboradas segundo uma dicotomia entre a positividade e a negatividade que, historicamente, foram associadas aos idosos, refletindo inclusive sobre o caráter pejorativo que se construiu em torno do qualificativo “velho”, identificado em um mundo adultocêntrico como sinônimo de debilidade, conservadorismo e fragilidade.

Conforme Viviane Magro, “‘ser velho’ não é uma condição natural e já dada, mas um processo construído social e culturalmente” (MAGRO, 2003, p. 36). Nesse sentido, a Teoria Social tende a abordar a problemática do envelhecimento a partir dos fenômenos sociais que ela evoca, tal como questões associadas a lazer e envelhecimento (BASTONE, 2000; GÁSPARI & SCHWARTZ, 2005), relações produtivas e vida empresarial (STUCCHI, 2007), previdência social (COHN, 1980; DRAIBE, 1989; SANTOS, 1987) e muitos outros temas em que a categoria etária é necessariamente referida ao posicionamento dos indivíduos na sociedade.

Algo mais comum do que trabalhos específicos sobre categorias de idade é a referência que se faz às mesmas em pesquisas que não as têm como objeto específico, mas que precisam mencioná-las para sustentar determinadas posições. Em *O processo civilizador*, Norbert Elias procura investigar a sociogênese dos comportamentos considerados típicos do homem civilizado ocidental. A questão das crianças foi necessariamente utilizada para a compreensão do conceito de *civilité* que emergia no século XVI, especialmente em função do muito difundido tratado *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo de Roterdã (ELIAS, 2011, p. 65). Elias também dedica um espaço razoável a abordar as características do comportamento dos adultos, especialmente acerca de seus controles sobre as emoções (ELIAS, 1993, p. 204-206). Algo semelhante

ocorre com Georges Duby quando em *Hommes et Structures du Moyen Age* observa que, na sociedade francesa do século XII, a ideia de juventude emergiu no sentido precípua de conservar o poder e o patrimônio das camadas aristocráticas (DUBY, 1973). A questão do ciclo de vida da modernidade, vista como algo separado do tempo e distanciado do ciclo das gerações, é uma das hipóteses desenvolvidas por Anthony Giddens sobre as identidades no mundo contemporâneo (GIDDENS, 2002), e por Claude Lévi-Strauss e suas análises sobre as classes de idade entre os Pawnee (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 252).

Dessa forma, percebe-se que a Teoria Social oferece inúmeras discussões sobre as categorias etárias, mas a consolidação desta problemática como uma área de estudos é muito recente e ainda há certo silêncio de teóricos que se dediquem a problematizá-la, especialmente em se tratando de considerar os aspectos relacionais. É possível perceber também que, em se tratando de Estudos Clássicos, a questão é ainda mais carente de análises.

2.2 – A problemática das idades nos Estudos Clássicos

É difícil precisar em que momento os helenistas passaram a se interessar pelo estudo das categorias etárias. Conforme foi observado, muitas pesquisas percebem a influência que a idade dos agentes exerce sobre a organização da vida social, mas em se tratando de Grécia Antiga, é difícil observá-las como um campo de estudos específico. É provável que dois trabalhos publicados na década de 1930 tenham inaugurado as pesquisas sistemáticas acerca do tema: o primeiro é *Neoi: A Contribution to the Study of Greek Associations*, de Clarence Allen Forbes, publicado em 1933; o segundo é *Couroi et Courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, de Henri Jeanmaire, publicado no ano de 1939. Não parece fortuito que os dois tenham surgido no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais e tenham como objeto a questão dos jovens. Como observado a partir dos trabalhos de Mannheim, a juventude emergia então como uma categoria etária de cunho revitalizador, na qual era depositada a expectativa por uma mudança política no então instável cenário mundial (MANNHEIM, 1976, p. 92-93).

Clarence Forbes parte da presunção de que há uma tendência natural para que o ser humano se associe em grupos sociais em função das similaridades etárias. Para ele,

os agrupamentos a partir de classes de idade eram bem conhecidos pelos gregos antigos [...] enquanto na maioria das cidades, especialmente em Atenas, esperava-se que as mulheres e meninas ficassem perto de casa, os homens e meninos abandonavam diariamente seus lares para se reunirem no mercado local, no ginásio e na palestra. Desse modo, surgiram inúmeras associações de homens e meninos, que cresceram especialmente no período helenístico e que desempenharam um papel importante na vida grega (FORBES, 1933, p. 1)

O autor prossegue argumentando que essa constatação não era original, já que alguns autores se ocuparam da questão da *ephebia* em seus tratados sobre a Grécia Antiga²⁸. Seu objetivo foi analisar as associações sociais helenísticas e romanas dos *ἔφηβοι*, jovens com idade de dezenove a vinte anos que, segundo o autor, eram escassamente investigadas (FORBES, 1933, p. 2). Através do esforço de compreensão desses grupos sociais orientados pela proximidade etária, Forbes concluiu que a emergência dessa instituição de jovens foi decorrente do treinamento dos efebos, e que eles eram a expressão da importância da juventude. Assim, “no essencial, eles serviram a um propósito útil e foram mais do que um ornamento na vida das cidades gregas” (FORBES, 1933, p. 69). O autor, dessa forma, procura dar visibilidade a essa categoria etária e investi-la de uma relevância social específica.

Diferentemente de Clarence Forbes, Henri Jeanmaire elabora uma pesquisa mais profunda e com uma hipótese de trabalho de maior refinamento teórico²⁹. A proposta do autor é avaliar, a partir da influência das pesquisas de Hermann Usener, de que modo determinadas práticas iniciáticas típicas da puberdade funcionavam como ritos de passagem e associavam características religiosas à vivência da adolescência. Segundo o autor, essa questão “nos levou a propor [...] uma teoria da ‘kourotrofia’ [*courotrophie*], que emergiu de um material relativamente abundante de características folclóricas ou rituais [...] que expressavam o reconhecimento de uma travessia religiosa na adolescência” (JEANMAIRE, 1939, p. 6).

O helenista propõe-se a investigar as teorias antigas sobre a origem da cidade e da classe guerreira, os ritos de efebos, os mitos de Teseu e, principalmente, a formação de uma camada guerreira associada à juventude entre os lacedemônios. Outrossim,

²⁸ Especialmente Bury (1900), a quem o autor faz menção de modo específico (FORBES, 1933, p. 2).

²⁹ Apesar disso, há uma nítida dificuldade de encontrar exemplares da obra de Jeanmaire para a venda, empréstimo ou *download*. O exemplar que consultamos é oriundo da coleção doada pelo Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula e que atualmente faz parte do acervo de obras raras do FFLCH-HI/USP, de modo que é necessário agradecer a cordialidade dos funcionários que permitiram a reprodução do livro.

merece destaque sua análise acerca dos graus etários nos poemas homéricos, tema que ocupa o primeiro capítulo de seu livro.

Segundo Jeanmaire, **κοῦρος** é um vocábulo que pode ter sido utilizado na linguagem dos poemas de duas maneiras: em um sentido vago e geral, referindo-se a um jovem, um jovem guerreiro, sem determinação precisa do que ou para designar um conjunto de termos em uma determinada direção e técnica e que se aplica a uma classe específica de indivíduos entre aqueles que inspiraram os épicos. O autor julga que a segunda hipótese é mais precisa e passa então a investigar os sentidos políticos e militares que justificam seu uso (JEANMAIRE, 1939, p. 11).

Em meio a seus argumentos, o helenista considera idosos e jovens como duas categorias sociais antitéticas. Aos primeiros, é associado o poder político, o prestígio e a honra, a tal ponto que os conselhos de anciãos descritos por Homero são considerados pelo autor um indicativo de que se trata de uma sociedade politicamente baseada na *gerontocracia* (JEANMAIRE, 1939, p. 21). Em relação aos segundos, o autor sugere que o exame atento das passagens e expressões associadas à juventude indica que elas designam fundamentalmente os jovens guerreiros nobres, cujo nascimento e educação os distinguem como um grupo social específico (JEANMAIRE, 1939, p. 29). A título de conclusão, o autor considera que a análise da palavra **κοῦρος** no vocabulário homérico nos coloca na presença de fatos que são, de alguma maneira, uma contrapartida às vicissitudes expostas pelos indivíduos associados à palavra **γέρον** (JEANMAIRE, 1939, p. 43). Dito de outra forma, ele sugere que jovens e velhos na poesia homérica são referências complementares e que essa distinção nas atribuições de papéis sociais específicos para as diferenças etárias tem em vista a tendência característica da mentalidade helênica ao equilíbrio.

É exatamente essa questão que introduz o estudo de Alain Schnapp sobre os jovens na cidade grega, para quem ela “é como a expressão de uma vida social bem regulada” (SCHNAPP, 1996, p. 19). O principal objetivo desse trabalho é avaliar a dimensão formativa na juventude, já que a institucionalização desses saberes “permite o acesso dos jovens a um saber partilhado sem o qual a cidade não poderia existir”, na medida em que “a cidade depende de um equilíbrio de instituições e de práticas que supõe uma arte de viver, uma estilização dos comportamentos, um *savoir-faire* social encarnado na noção de *Paideia*” (SCHNAPP, 1996, p. 19). Ao abordar a *Iliada* e a *Odisseia*, o helenista retoma as pesquisas de Jeanmaire e, apesar de criticar a ideia de cavalaria homérica proposta pelo autor, assinala que “alguns dos traços que este revelou

contribuem para explicar o papel das classes etárias na Grécia Arcaica” (SCHNAPP, 1996, p. 21). Trata-se de um estudo relativamente abrangente acerca da juventude, mas a caça retém sua atenção durante certo tempo, já que se trata de uma atividade fundamentalmente juvenil e masculina. Em *Le Chasseur et la Cité*, este autor observa essa prática como uma experiência que informa sobre a busca filosófica, a metáfora erótica e o vocabulário político (SCHNAPP, 1997, p. 10), refletindo articuladamente sobre seu papel na formação dos jovens e as práticas sociais idealizadas pelas *póleis* Clássicas e Arcaicas.

Alguns trabalhos a respeito da infância vieram a lume nos últimos anos. Especialistas como Mark Golden, Helene Foley e Alan Shapiro escreveram livros e ensaios bastante extensos sobre a experiência social das crianças no mundo grego, especialmente na Atenas Clássica. Merece destaque a coletânea de artigos *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past*, organizada por Jenifer Neils e John H. Oakley, cujo título é inspirado explicitamente na obra de Margaret Mead (*Coming of Age in Samoa*). Trata-se de uma reunião criteriosa de artigos através dos quais a infância e a sociabilidade das crianças é necessariamente referida à questão da religiosidade, da vida familiar e da política. Merece destaque a ênfase nas hierarquias etárias e na associação entre mitos e rituais que são produzidos através da correlação de documentos escritos e iconográficos. Aliás, a questão da iconografia da infância é um tema que desde cedo despertou o interesse dos Estudos Clássicos, como demonstra o livro *Child Life in Greek Art* (1932), de Anita Klein, um catálogo relativamente extenso de imagens sobre as crianças e que foi publicado antes mesmo do trabalho de Clarence Forbes.

Um dos estudos mais conhecidos a respeito das crianças e da infância é de autoria de Mark Golden, intitulado *Child and Childhood in Classical Athens* (1990). O autor se dedica a descrever as posições hierárquicas da casa e da comunidade. Para tal, aborda as características da infância, a relação das crianças diante do *oikos* e da *pólis* e, principalmente, as interações sociais familiares em que estão envolvidas. Golden considera que os atenienses tinham uma consciência particular a respeito do desenvolvimento da criança (GOLDEN, 1990, p. 14), embora as terminologias utilizadas para designar a idade em questão fossem relativamente inconsistentes.

É provável que o livro *Paideia, die formung des griechischen menschen*, publicado por Werner Jaeger em 1936, tenha sido um grande incentivador para o incremento dos estudos sobre as crianças e os jovens gregos. Obviamente, este não foi o

núcleo da preocupação do autor e as pesquisas sobre o tema ainda são tímidas; entretanto, quando se compara a produção acadêmica a respeito dessas duas categorias de idade com a de adultos e idosos, nota-se que há uma grande diferença quantitativa e qualitativa. Acerca da idade adulta não há praticamente nenhum trabalho em termos de História Antiga Grega, e as razões dessa escassez podem ser explicadas pelos mesmos critérios que utilizamos para apontá-la na Teoria Social.

Em relação à senilidade, foi publicado na década de 1930 um estudo que pode ser facilmente admitido como o primeiro a se dedicar ao tema. Trata-se da obra *Old Age among the Ancient Greeks* (1933), de Bessie Ellen Richardson. A autora procurou avaliar as representações dos idosos na literatura grega, na cerâmica e nas esculturas. Trata-se, entretanto, de um livro extremamente descritivo e que não articula os resultados obtidos através dos diferentes suportes. Desse modo, é um bom catálogo para a pesquisa sobre a documentação arqueológica então disponível a respeito do tema, mas não traz nenhuma ideia ou questão relevante.

O mesmo não ocorre com o primeiro volume da coleção *Senectus: La vecchiaia nel mondo classico* (1995), editado por U. Mantioli, que tem o cuidado de observar através de uma série de ensaios as contradições entre a produção acadêmica sobre o tema, diluída em inúmeros artigos e pesquisas que não fizeram da velhice sua questão principal, e as representações antigas do objeto. Nessa direção é que são feitas análises a partir das epopeias de Homero, dos poemas de Hesíodo, dos *Hinos Homéricos*, da poesia lírica e da legislação vigente no Período Clássico ateniense. Também merece destaque o artigo *The Elderly in Classical Antiquity*, de Moses Finley, onde o historiador compara as conseqüências do envelhecimento no mundo greco-romano com o atual para apontar as especificidades da velhice do século XX, especialmente a partir da questão médica (FINLEY, 1981, p. 171). Diferentemente da infância e da juventude, é peculiar aos estudos sobre a velhice a publicação de textos extremamente generalizantes que buscam entender o fenômeno do envelhecimento como um fato social universal e revestido de pequenas peculiaridades históricas.³⁰

³⁰ É o que ocorre, por exemplo, com *Old age from Antiquity to post-modernity*, de Paul Johnson e Pat Thane, onde se busca fazer uma revisão das posições ocupadas pela velhice na historiografia, com vistas a destacar a relevância de estudos desta natureza (JOHNSON & THANE, 1998, p. 1-2). Também merece destaque a obra de Georges Minois intitulada *Historie de la vieillesse: De l'Antiquité à la Renaissance*, na qual o autor procura revelar diferenças e similitudes entre as concepções e hábitos associados à velhice em inúmeras sociedades, como a egípcia, inca, palestina, mesopotâmica, grega e romana, passando pela Idade Média até chegar ao Renascimento europeu (MINOIS, 1987).

Percebe-se, portanto, que os Estudos Clássicos seguem a tendência das abordagens da Sociologia e da Antropologia contemporâneas: em sua maioria absoluta, os trabalhos abrangem uma categoria de idade específica e não concentram suas atenções na análise da interação social e na concepção relacionais que estruturam o modo como as sociedades concebem as diferenças etárias. Doravante, ver-se-á como a Teoria da Ação Social pode ser articulada com essa temática para buscar suprir exatamente essa carência que caracteriza o conjunto das pesquisas supracitadas.

CAPÍTULO 3

Curso de vida e natureza em Homero

Na idade escolar, as crianças entram em contato com a célebre síntese do curso da vida: “o homem nasce, cresce, se reproduz, envelhece e morre”. Essa frase é introduzida (e repetida à exaustão!) nas primeiras aulas de Ciências com vistas a ensinar ao aluno, tão logo seja possível, que a vida possui uma sequência inexorável. Obviamente, o que se pretende é descrever o ciclo vital em seu sentido exclusivamente biológico, justificando os fenômenos que incidirão sobre eles próprios e sobre quem os cerca.

É inegável que pesa sobre essa prática a influência do evolucionismo de Darwin e de sua teoria acerca da seleção natural das espécies. Como defendem Angela M. O’Rand e Margaret L. Kreckler, “a noção de ciclo de vida estava ligada à origem e à extinção das espécies, resolvendo assim os debates de longa data sobre o paralelismo discutível entre o desenvolvimento individual e o das espécies (O’RAND; KRECKER, 1990, p. 243). A influência da Biologia é certamente notável, de modo que falar em curso de vida evoca quase que por capilaridade gramatical uma lógica que perpassa a questão da maturação e crescimento, seguido pelo declínio e regressão das capacidades.

Obviamente, o estudo desses fenômenos fundamentalmente biológicos não faz parte do rol de preocupações e competências dos historiadores, mas é inegável que a maioria das sociedades humanas, ontem e hoje, atentaram para o fato de que a vida tem um início e um fim correspondente; além disso, parece improvável que em algum momento da história esses mesmos seres humanos não tenham percebido as alterações físicas que ocorrem no intervalo entre o nascimento e a morte. É certo também que a forma com que tais fenômenos eram percebidos, interpretados e, sobretudo, experimentados, está necessariamente associada a uma concepção de vida que exerce influência direta sobre os modos pelos quais as diferenças etárias são forjadas por determinado grupo. É nesse sentido que analisaremos a forma com que o pensamento

homérico observa a natureza com vistas a utilizá-la como medida para pensar a própria condição humana. Entendemos que a assunção de determinados fenômenos do mundo natural como referentes para refletir acerca da vida era um meio privilegiado para *naturalizar* determinadas disposições sociais, fato que, por correspondência, atuava decisivamente na formação do *habitus* etário do agente.

Em síntese, com vistas a discutir tais questões, este capítulo explora as formas com que Homero concebe a questão do tempo de vida a partir da tomada da natureza³¹ como universo de referência. Esse ponto de vista implica a análise dos seguintes pontos de discussão: 1) os modos pelos quais o tempo de vida é associado aos fenômenos naturais; 2) as formas com que os ciclos da vegetação são tomados como referentes para a vida humana; 3) as alterações do corpo e a assunção das mesmas como símbolos diacríticos capazes de avaliar a idade dos agentes; e 4) os olhares e expectativas a respeito da morte como momento limite do ciclo vital.

3.1 – O universo de referências e as concepções de vida

É habitual que se admita que o homem, diferentemente de todos os elementos que o cercam, vivos ou não-vivos, é o único ser capaz de refletir ontologicamente. Essa habilidade permite produzir concepções a respeito de sua posição no mundo natural, dando inteligibilidade aos modos pelos quais a vida se associa aos demais elementos da natureza, bem como a forma com que tais associações se convertem em meios para se refletir sobre seu próprio curso de vida.

Essas premissas sugerem a mais básica e necessária distinção entre *natureza* e *cultura* no limite da vida humana: a cultura é, também, ou principalmente, a capacidade de entender o ritmo da natureza e organizar a existência segundo os limites que ela impõe. James Redfield sugeriu que “a natureza rodeia o homem com uma ordem duradoura, um cosmos. O homem por si só também tem uma natureza; ele deve respeitar suas próprias capacidades e os limites fixados” (REDFIELD, 1978, p. 71). De fato, o pensamento homérico não partilha dos dualismos que caracterizam a concepção moderna de indivíduo, conforme assinala Juan Carlos Rodríguez Delgado:

³¹ Entendemos natureza no sentido semelhante àquele que Charles Segal adotou em um artigo sobre o tema: “‘Natureza’ é tomada aqui em seu sentido geral, como as forças e elementos do mundo não-humano que formam o meio ambiente em que os homens vivem e que existem para além de seu controle” (SEGAL, 1963, p. 19)

É preciso destacar aqui que a épica homérica ignora duas distinções ou separações que em nossa mentalidade moderna parecem evidentes e que, ademais, tem estado na base de influentes elaborações e confusões filosóficas: a distinção entre a alma e o corpo, por um lado; e a separação ou abstração do homem em relação ao mundo, ao meio em que vive, por outro (DELGADO, 2010, p. 78).

Nesse sentido, a relação que a poesia de Homero estabelece com a natureza é antes una do que dupla: ela admite o homem como sendo parte integrante do mundo natural e considera, em função disso, que ele tem uma constituição que não se difere, *strictu senso*, das demais formas de vida. É por essa razão que o pensamento homérico interpreta a natureza não apenas com o objetivo de pensar suas características evidentes, isto é, o aspecto irredutivelmente natural do mundo tangível e suas implicações para a agência. Diversos elementos e fenômenos físicos são convocados para avaliar situações que estão no âmbito da ação social e que, portanto, são subjetivos e dependem da atuação dos agentes.

Mas, para além do entendimento acerca das maneiras com que as epopeias utilizam a natureza como medida para pensar a vida humana, é preciso perscrutar quais são as consequências culturais dessa utilização para a análise das diferenças etárias. Nesse sentido, estamos de acordo com Annie Bonnafé, para quem as histórias da *Ilíada* (e, por extensão, da *Odisseia*) se articulam com o *universo de referências* de Homero, expresso pelos “milhares de informações fornecidas através das numerosas comparações que são feitas com os componentes do universo natural” (BONNAFÉ, 1984, p. 12).

De fato, a existência de uma *natureza humana*, entendida como uma série de disposições inatas, geneticamente justificáveis, universais e resultantes de um processo evolutivo, divide opiniões em meio a polêmicas que variam tanto quanto as necessidades que historicamente se impõem. É inegável que a afirmação ou negação da existência de características imanentes ao ser humano passa por uma plataforma política que divide, nos extremos, o pensamento conservador e o progressista.³² Porém, toda reflexão que se faz sobre a natureza humana é evidentemente cultural, já que diferentemente dos fenômenos do mundo concreto, varia em função do tempo e do

³² Segundo Ciro Flamarion Cardoso, “a posição positiva ou negativa diante da possibilidade de uma natureza humana *stricto sensu*, isto é, invariável para todos os humanos e independente das circunstâncias, costuma ser co-variante, nas disciplinas humanas e sociais atuais, com as visões de direita e de esquerda – enfatizadoras, respectiva e contraditoriamente, da integração ou do conflito social, da sociedade como soma de indivíduos ou como lugar da ação de sujeitos transindividuais (CARDOSO, 2007, p. 2).

espaço, não sendo, portanto, universal, por mais que muitos aspirem à universalidade. Não se trata, desta forma, de debater as possibilidades de existência de uma natureza humana, e sim da análise de como a natureza era entendida pela poesia homérica.

Dois vocábulos parecem sintetizar essa problemática: **ζωή** e **βίος**. O primeiro designa o estado orgânico de “estar vivo”, em oposição à condição de morto, sendo utilizado para mencionar uma situação frequentemente biológica, inclusive nos animais (HOMERO, *Ilíada*, XII, 203). Seu radical está associado ao do verbo **ζάω**, “viver”, assinalando o claro antagonismo que se coloca a partir do verbo **θνήσκω**, “morrer”.

Na *Ilíada*, na maioria absoluta das ocorrências, o termo está relacionado à questão da belicosidade. Há, inclusive, uma expressão formular utilizada para se referir aqueles que conseguem sobreviver a uma árdua batalha. Ela aparece, por exemplo, quando Homero descreve o júbilo dos troianos ao verem que Enéias regressou “vivo e intocado” de um prélio severo, **ὡς εἶδον ζῶν τε καὶ ἄρτεμέα** (HOMERO, *Ilíada*, V, 515). O mesmo verso é utilizado, com sentido semelhante, para se referir ao retorno de Héctor a seu *oikos* (HOMERO, *Ilíada*, VII, 308). As aplicações do vocábulo são bastante variadas, mas sempre se ligam à condição de “vida” como antítese da “morte”.³³

O uso da palavra segue tendência similar na *Odisseia*. Em determinada passagem, Néstor diz a Telêmaco que Menelau teria vingado a morte de seu irmão caso Egisto ainda estivesse *vivo* quando regressara de Tróia (HOMERO, *Odisseia*, III, 256). Durante a estadia de Odisseu no Hades, Agamêmnon utiliza o vocábulo ao perguntar a Odisseu se Orestes, seu filho, continuava *vivo* (HOMERO, *Odisseia*, XI, 458). Sentido semelhante é retomado no Canto XII na fala de Circe, que louvou os méritos de Odisseu por ter retornado vivo do Hades (**οἱ ζῶντες ὑπήλθετε δῶμ' Αἴδαο**), o que seria uma prova inquestionável de seu apetite pela sobrevivência (HOMERO, *Odisseia*, XII, 21).

O segundo vocábulo, **βίος**, também costuma ser vertido para “vida”, mas seu sentido é sensivelmente distinto. Diferentemente de **ζωή**, que tende a estar atrelado ao funcionamento orgânico do corpo, **βίος** está ligado à questão da “vivência”, da “existência”, designando o conjunto das ações que foram ou podem vir a ser praticadas

³³ Como quando os troianos, suplicando pela vida, evocam a necessidade de assim permanecerem para que os aqueus obtivessem valiosos resgates de seus pais (HOMERO, *Ilíada*, X, 381; HOMERO, *Ilíada*, XI, 135; HOMERO, *Ilíada*, XX, 464). No contato inicial de Aquiles com o corpo morto de Pátroclo, o herói recorda o momento em que o amigo saíra com vida (**ζῶν**) do acampamento dos Mirmidões (HOMERO, *Ilíada*, XIX, 288). A morte iminente de Héctor, permanentemente anunciada no horizonte da narrativa iliádica, é mencionada diacríticamente através do adjetivo **ζωός** que, no nominativo, designa o fato de que o herói permanecia vivo (**Ἔκτωρ ζωός**) durante o ostracismo de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XII, 10).

no âmbito da experiência social. É nesse sentido que Odisseu, transfigurado de mendigo, avalia a trajetória do porqueiro Eumeu após o mesmo ter concluído seu breve discurso biográfico:

‘Εὖμαι’, ἢ μάλα δὴ μοι ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ὄρινας
ταῦτα ἕκαστα λέγων, ὅσα δὴ πάθεις ἄλγεα θυμῷ.
ἀλλ’ ἦ τοι σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῷ ἐσθλὸν ἔθηκε
Ζεὺς, ἐπεὶ ἀνδρὸς δώματ’ ἀφίκεο πολλὰ μογήσας
ἠπίου, ὃς δὴ τοι παρέχει βρώσιν τε πόσιν τε
ἐνδυκέως, ζώεις δ’ ἀγαθὸν βίον: αὐτὰρ ἐγὼ γε
πολλὰ βροτῶν ἐπὶ ἄστε’ ἀλώμενος ἐνθάδ’ ἰκάνω.

*Eumeu, em muito atordoas meu âmago
co’ a crônica de cada dor que tu’alma sofreu.
No entanto, ao lado de um mal, um bem te foi dado por
Zeus: passadas as muitas dores, chegaste ao lar de
um homem cortês que te ofertou o que comer e beber,
generosamente. Vives uma boa vida. Eu, no entanto,
por muitas cidades vaguei, de lá pra cá, até chegar aqui.
(HOMERO, *Odisseia*, XV, 486-492)*

A sentença ζώεις δ’ ἀγαθὸν βίον – “Vives uma boa vida” (v. 491) - justapõe de maneira bastante singular a aplicação dos dois vocábulos. O verbo ζῶω, que inicia o período, possui a mesma raiz de ζωή, e se refere à vida de Eumeu no sentido fisiológico, isto é, no âmbito de uma dimensão *universal* ligada a todos os organismos que ainda não pereceram. Por sua vez, βίον expressa aquilo que está sendo qualificado pelo adjetivo ἀγαθόν. Assim, βίος não sugere tão somente a condição de “estar vivo”, mas sim uma “maneira de viver”, evocando uma dimensão *particular* da experiência vital. Situação semelhante ocorre quando Penélope, em resposta a Eurímaco, declara que maiores seriam sua glória e beleza se Odisseu retornasse para zelar cuidadosamente por sua vida - ἐμὸν βίον ἀμφιπολεύει (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 254).

A distinção entre os vocábulos sugere que os poemas exibem o reconhecimento de um componente físico diretamente interligado ao ritmo do mundo em todos os homens (ζωή), mas prescreve também que estes mesmos homens são diferentes entre si em função não apenas daquilo que o são fisiologicamente, mas graças às flutuações a que estariam suscetíveis ao longo de suas existências individuais (βίος). Assim, a força vital é indicada pelo primeiro, ao passo que as ações sociais que ocorrem graças a seu usufruto são expressas pelo segundo. Não há, no entanto, o estabelecimento de uma rotura definitiva que as separe e que estabeleça entre elas uma fronteira discernível.

Esta distinção entre ζωή e βίος, aliás, pode ser flexibilizada. O léxico de Bailly (2000), por exemplo, considera que ζωή se refere também aos *recursos*, aos *meios de*

vida, como ocorre em um passo da *Odisseia* no qual o porqueiro Eumeu menciona os bens incontáveis [ἦ γὰρ οἱ ζῳή γ' ἦν ἄσπετος] de que Odisseu dispunha antes do assédio dos pretendentes (HOMERO, *Odisseia*, XIV, 96). No entanto, para a exposição das questões atinentes, vamos optar os sentidos hegemônicos dos vocábulos. Tal como Karl Kerényi observou,

O significado de *zoé* é vida em geral, sem caracterização ulterior. Quando a palavra *bíos* é pronunciada, outra coisa ressoa; ela toca os contornos, por assim dizer, os traços característicos de uma vida específica, as linhas de fronteira que distinguem um vivente de outro (KERÉNYI, 2002, p. XVIII).

De modo semelhante, na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Giorgio Agamben defendeu que

os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo (AGAMBEN, 2010, p. 9).

Podemos considerar, portanto, que as variações no corpo físico são resultado do processo vital que orbita em torno da *ζῳή*, mas as reflexões em torno da mesma, e igualmente a forma com que é interpretada, responde por uma orientação da ordem da *βίος*. Porém, é patente que os dois vocábulos expressam antes uma complementaridade do que uma oposição. Por mais que o primeiro possa ser associado, em linhas gerais, a um “tempo material”, e o segundo a uma espécie de “tempo social”, a constituição de um concorre diretamente para a formação do outro, e ambos estão associados ao ritmo da natureza e às concepções de tempo.

3.2 – O tempo cíclico e as mudanças etárias

A partir do Período Arcaico, mas com ênfase no Período Clássico (séc. V ao IV a.C.), os gregos adotaram a contagem do tempo de vida em anos. O tempo cronológico passou a servir de marco regulatório para diversos acontecimentos, especialmente em termos jurídicos, apesar de que nem sempre é possível precisá-los³⁴.

³⁴ A definição da idade na qual os jovens espartanos ingressavam no sistema educacional, por exemplo, costuma estar associada ao entendimento da expressão *ἑπταετείς γενομένου* (PLUTARCO, *Licurgo*, XVI, 4). Como recorda Robert Garland, há várias traduções possíveis, tais como “em seu sétimo ano”, “em seu sétimo aniversário”, ou “com a idade de sete”, o que torna a definição da época exata do

O tempo cronológico da vida também foi utilizado para a admissão de idades ideais para assumir determinadas práticas sociais. É o que ocorre, por exemplo, com a idade fixada para o casamento, que incide diferentemente sobre homens e mulheres. Platão, em *A República*, relaciona o casamento ao vigor pleno que gozariam homens e mulheres tendo em vista a procriação: aos primeiros, 30 anos; às segundas, 20 anos de idade, no máximo (PLATÃO, **A República**, 460e). Aristóteles, por sua vez, sugere que a idade ideal para o homem casar é 36 anos (ARISTÓTELES, **Política**, VIII, 1335a).

A formação das *pólis* foi um evento decisivo para o recrudescimento da importância da contagem dos anos e a regulamentação de atividades específicas em função da idade. A divisão cronológica da vida, segundo Meyer Fortes, “reveste-se de significado quando o quadro político e legal assume preeminência sobre a família e o parentesco na determinação da cidadania” (FORTES, 1986, p. 99). É justamente essa questão que é utilizada por Thomas M. Falkner para justificar aquela que parece ser a primeira tentativa de sistematizar a vida em fases na Grécia Antiga. Trata-se de um poema atribuído a Sólon, no qual o legislador divide o curso de vida dos homens em *ἑβδμήας*, ou seja, períodos de sete anos (SÓLON, frag. 27 West). Segundo o autor, a necessidade de organizar a vida dos cidadãos com base em princípios impessoais veio à tona com a reorganização social na Atenas do século VI a.C., “de modo que o poema reflete a crescente importância da idade cronológica na vida social ateniense”, apesar do fato de que o modelo de Sólon parece antes uma “criação artística do que uma descoberta de ordem natural” (FALKER, 1990, p. 7-8).

A contagem cronológica do tempo de vida sugere que as diferenças etárias passaram a ser potencialmente capazes de se organizar com base no número de anos vividos. Em Homero, contudo, há apenas uma passagem que pode sugerir a demarcação cronológica do tempo de vida. Durante a estadia no Hades, Odisseu menciona o caso de Ifimedeia, esposa de Aloeu, que dizia ter sido amada por Posêidon. Teve dois filhos que, por sua vez, tiveram vida breve: Oto e Efialte. Eram similares aos deuses e se destacavam pela altura absolutamente incomum. Segundo Homero,

recrutamento especialmente problemática (GARLAND, 1990, p. 14). Para fins formais, admite-se a necessidade de graus etários precisos, regulados de modo impessoal, de modo que a indefinição dos mesmos tornou-se, há muitos anos, objeto da curiosidade intelectual. A sociedade espartana parece concentrar mais atenções e dúvidas nesse sentido (BILLHEIMER, 1947, p. 99-104; NILSSON, 1912, p. 308-325; TAZELAAR, 1967, p. 127-153).

Ἰὸτὸν τ' ἀντίθεον τηλεκλειτὸν τ' Ἐφιάλτην,
οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζεῖδωρος ἄρουρα
καὶ πολὸ καλλίστους μετὰ γε κλυτὸν Ὠρίωνα:
ἐννέωροι γὰρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
εὖρος

*Oto, qual um deus, e o insigne Efialte,
cresceram e foram feitos os mais altos pela terra que nutre,
e muito belos. Apenas o renomado Órion os excedia:
aos nove anos, nove côvados de altura e largura tinham.
(HOMERO, **Odisseia**, XI, 308-312)*

O vocábulo ἐννέωρος, “aos nove anos” ou “por nove anos”, também é mencionado no décimo canto da *Odisseia* para se referir a idade do boi cujo couro Éolo utilizou para fazer o odre em que guardou o vento propício para o retorno de Odisseu (HOMERO, **Odisseia**, X, 19) e no décimo nono canto, referindo-se ao tempo que Minos governou Cnossos (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 179). Na *Iliáda*, também é utilizado para designar há quanto tempo foi feito o unguento usado para limpar as chagas do corpo de Pátroclo antes de queimá-lo na pira fúnebre (HOMERO, **Iliáda**, XVIII, 351). É provável que ἐννέωρος tenha se colocado como uma medida de tempo utilizada poeticamente para demarcar a duração de determinado evento ou fenômeno, sem expressar necessariamente um costume ligado ao curso de vida. Além disso, a inexistência de passagens similares ligadas aos protagonistas é bastante significativa, especialmente se considerarmos que Oto e Efialte, tal como Polifemo³⁵, são personagens com características bastante peculiares e que se distanciam sobremaneira dos contornos tipicamente associados aos homens representados pelas epopeias.

Em síntese, a prática da contagem dos anos da vida se instaurou com a série de transformações que se iniciou no século VIII a.C., especialmente aquelas associadas ao incremento burocrático advindo com as *póleis*, possível com o surgimento da escrita e da conseqüente consolidação das leis, e necessário, graças ao considerável crescimento demográfico experienciado pela Hélade de então. A sua inexistência nas sociedades representadas pelas epopeias é reveladora tanto em relação aos argumentos que defendem a antiguidade dos épicos quanto a respeito da importância assumida pelos

³⁵ Oto e Efialte, filhos gigantes de Posêidon, parecem lograr as mesmas características e desventuras do outro gigante de igual descendência: ameaçaram os deuses olímpicos e sofreram duras retaliações. Apesar de desconhecermos suas desventuras, a história que descreve o desafio deve ser aquela lembrada na *Iliáda*, narrada após a passagem em que Afrodite é ferida por Diomedes, na qual a deusa se queixa aos outros numes da audácia dos Dânaos que, além de combater os troianos, desafiam os imortais. Dione, durante a resposta à deusa, lembrou que Oto e Efialtes trancafiaram Ares em uma urna de bronze com sólidos grilhões por treze meses, de modo que o deus esteve perto de perecer se não tivesse sido salvo por Hermes (HOMERO, **Iliáda**, V, 385-392).

referenciais utilizados para gerenciar o curso de vida, com destaque para as perspectivas acerca do tempo.

3.2.1 – Tempo cíclico e tempo de vida nas epopeias

O ditado “o velho volta a ser criança” é bem presente na atualidade. Ele parece estar relacionado à perda da autonomia que afeta parte considerável da população idosa. É bem conhecido o fato de que as posições no grupo familiar parecem sofrer uma inversão com base nas relações que se estabelecem diante de um indivíduo cuja vida (ou, talvez, a própria sobrevivência) parece depender dos cuidados de outrem: os filhos, antes dependentes, assumem uma espécie de “estatuto de pais” quando seus próprios pais precisam deles para executar determinadas tarefas.

Essa inversão de papéis, em que o ser humano parece retomar as características do início da vida quando, na verdade, se aproxima do fim, não é uma ideia exclusiva da modernidade. Em *As Nuvens*, Aristófanes inclui na fala de Fidípides este provérbio grego que, como se vê, não tem nada de moderno: **δὲς παῖδες οἱ γέροντες** (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 1417). A noção de que “Os velhos são crianças novamente” também é utilizada por Platão em *As Leis*. No diálogo entre Clínias e o ateniense, o segundo declara ao primeiro que o ancião vive sua segunda infância (PLATÃO, *As Leis*, I, 646a).

A debilidade que assalta o corpo por ocasião da senilidade, tanto ontem quanto hoje, parece ser decisiva para a evocação da sentença, mas o modo com que essa questão era percebida pode ser radicalmente diferente, e essa diferença só é rastreável caso consideremos as implicações da noção de tempo característica do pensamento homérico, bem como a interdependência entre o tempo da natureza e o da vida humana.

Por mais que o tempo humano seja orientado a partir da consciência de sua finitude, cujo começo remonta ao nascimento e o fim ao limite extremo da velhice, a forma com que determinado grupo articula tais alterações é marcada por uma série de particularidades. Jean-Pierre Vernant, em suas análises sobre os aspectos míticos da memória e do tempo, percebe a supracitada mudança de orientação no pensamento helênico que se instaura no Período Arcaico e que foi expressa através do nascimento da lírica e de uma nova imagem de homem que se encontrava mais adequada ao devir. A respeito da experiência anterior, o helenista assinala:

Na concepção arcaica, acentuava-se a sucessão de gerações humanas, que se renovam umas nas outras pela circulação incessante entre mortos e vivos: o tempo dos homens parecia, então, integrar-se na organização cíclica do cosmo (VERNANT, 1990, p. 157).

Costuma-se atribuir aos povos antigos, com destaque para os indo-europeus, a concepção de que o tempo era visto de modo cíclico, diferentemente do que se tende a atribuir ao pensamento judaico-cristão, que o veria de forma linear e, por extensão, histórico. Mircea Eliade observa essa questão do ponto de vista religioso, de modo que, para ele, “o Tempo sagrado se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente” (ELIADE, 2001, p. 64). Ainda segundo Eliade, “uma regeneração periódica do tempo pressupõe, de modo mais ou menos explícito, e em particular em civilizações históricas, uma criação nova, isto é, uma repetição do ato cosmogônico” (ELIADE, 2009, p. 58).

Certamente, a influência divina é decisiva para a compreensão que os gregos antigos cultivavam a respeito da passagem do tempo, e Arnaldo Momigliano foi capaz de elogiar os méritos dessa percepção em um trabalho tão criticado quanto *Le Mythe de l'Éternel Retour* (MOMIGLIANO, 1993, p. 161). A questão da *boulê* de Zeus apresentada pelas epopeias, por exemplo, foi analisada por Pietro Pucci com vistas a identificar os encadeamentos que se colocam na relação do tempo divino com o tempo humano (PUCCI, 2000, p. 33-48). Entretanto, como adverte Pierre Vidal-Naquet, a definição de “tempo cíclico” não implica que os gregos desconheciam outras formas de tempo ou mesmo que as ignorassem conscientemente (VIDAL-NAQUET, 1960, p. 56). As discussões são bem amplas e repletas de variáveis, e certamente a existência de múltiplas concepções de tempo não significa que elas sejam necessariamente excludentes entre si.

Nobert Elias observou oportunamente que o tempo, apesar de ser visto como um elemento constitutivo do ritmo da natureza, é na verdade uma construção humana utilizada para organizar a *duração* das coisas. Mecanismos como o relógio não são objetos capazes de mensurar o tempo, tal como são mensuráveis elementos que afetam nossos sentidos. Para o sociólogo, “os relógios são processos físicos que a sociedade padronizou, decompondo-os em sequências-modelo de recorrência regular, como as horas e os minutos” (ELIAS, 1998, p. 7). O que está ligado à ordem da biologia, na verdade, é a *geração* e *corrupção* dos entes, termos estes que, inclusive, intitulam um

dos tratados de Aristóteles.³⁶ O tempo prefigura-se, em linhas gerais, não como um fenômeno natural, mas como um conceito produzido subjetivamente que visa dar inteligibilidade ao ritmo de mudanças que incidem sobre a vida e sobre o ambiente que a cerca.

A inteligência humana, no esforço de compreender e avaliar esse processo, tende a criar ou eleger unidades regulares capazes de fornecer referências relativamente estáveis que visam orientar esse movimento. É por essa razão que o tempo de vida é necessariamente observado através de elementos externos a ele, cuja repetição oferece algum tipo de medida capaz de gerenciar esse percurso.

A questão que se impõe, desta forma, é que tipo de referência o pensamento homérico apresenta como potencialmente capaz de orientar o entendimento do tempo de vida dos homens, as mudanças por que passa nesse interregno e, além disso, de que maneira essas referências são introjetadas na formação dos *habitus* etários a tal ponto que deixam de ser uma medida para passarem a ser vistos como elementos capazes de constituir o próprio agente.

Considera-se que em períodos anteriores à consolidação da cronologia, as principais referências utilizadas pelos homens para a organização do tempo eram os fenômenos naturais, nos quais se incluem a sucessão de dias, o ritmo das marés, os ciclos lunares e a mudança das estações do ano (NILSSON, 1920; RADIN, 1988). As epopeias indicam inúmeros exemplos e mostram o quanto a orientação temporal está associada aos fatos sociais.

O início dos dias, por exemplo, era poeticamente assinalado pelo surgimento da Aurora de róseos dedos, ocasião que se confundia com o período disponível para a maioria absoluta das ações narradas pela trama iliádica.³⁷ O “nascer do sol”, **ἡελίου ἀνιόντος** (HOMERO, *Iliada*, VIII, 538), era entendido como o estopim para se dedicar às atividades guerreiras, já que os méritos em combate deveriam estar sob os olhares de todos. A noite, **νύξ**, era, a seu turno, o momento do recolhimento, ocasião para os repastos e assembleias. Nas palavras de Héctor, era necessário obedecer a “noite negra”, **νυκτὶ μελαίνῃ** (HOMERO, *Iliada*, VIII, 502). Portanto, em uma das menores unidades de tempo, o dia (**ἡμέρα**) era marcado pelo revezamento sucessório e ininterrupto da luz do sol e da escuridão noturna.

³⁶ **Περὶ γενεσεως και φθορας**, traduzido para a língua portuguesa em ARISTÓTELES. *Da Geração e da Corrupção*. São Paulo: Landy, 2001.

³⁷ Tétis, por exemplo, se dirige a Zeus para reclamar a reparação à Aquiles quando “nasceu a Aurora”, **γένετ' ἠώς** (HOMERO, *Iliada*, I, 493)

As estações do ano, contudo, são identificadas como o principal referencial capaz de demarcar a passagem do tempo. Eumeu, por exemplo, relata ao pai de Telêmaco transgirado sob o aspecto de mendigo a situação de um hóspede que recebera em Ítaca e que falsamente prometera que Odisseu voltaria a casa no verão (ἐν θέρει) ou, no máximo, no outono (ἐν ὀπώρη) com as naus repletas de dons para recompensá-lo (HOMERO, *Odisseia*, XIV, 384). A questão do retorno das estações é marcado também em um discurso de Penélope, quando a mesma menciona a filha de Pândaro que, tal qual um rouxinol, “canta belamente quando nova primavera se anuncia”, καλὸν ἀεΐδησιν ἔαρος νέον ἰσταμένοιο (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 519).

O termo que sintetiza essas referências é o substantivo ὥρα, que pode significar uma parte do ano, alguma estação específica ou mesmo todas elas. Penélope, por exemplo, lançou mão do estratagema da fiação de um sudário para Laertes com vistas a *controlar o tempo* através de uma técnica que era exclusivamente feminina (LESSA, 2011, p. 27). Contudo, após três anos, sugestivamente quando “mudaram as estações”, ἐπήλυθον ὥραι, uma serva denunciou o ardil da filha de Icário (HOMERO, *Odisseia*, II, 107). A multidão de cíconos que se aproximavam para enfrentar Odisseu e seus companheiros é comparada através de um símile às flores e folhas que abundam com a chegada da primavera (HOMERO, *Odisseia*, IX, 51-52).

As alterações nas estações do ano também são utilizadas para assinalar o fim de um ciclo. Essa situação é demarcada de maneira exemplar quando Odisseu narra à audiência feácia o longo período em que permaneceu com seus companheiros na ilha de Circe, envolto pelos prazeres dos banquetes oferecidos pela ninfa:

ἔνθα μὲν ἡματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
ἡμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἠδύ:
ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὥραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἡματα μακρὰ τελέσθη,
καὶ τότε μ' ἐκκαλέσαντες ἔφην ἐρίηρες ἑταῖροι:

*E por lá estivemos, todos os dias, por um ano completo,
à mesa do lauto respasto de boas carnes e doces vinhos.
Porém, findo esse tempo, quando giraram as estações,
os meses se consomem, e pós os longos dias passados,
meus companheiros leais me chamaram e disseram: [...]*
(HOMERO, *Odisseia*, X, 467-470).

Versos semelhantes também são utilizados em outras passagens da *Odisseia* (HOMERO, *Odisseia*, XI, 294-295; HOMERO, *Odisseia*, XIV, 292-294). Em todos os casos, sugere-se a concepção de um tempo retornante, cujo ciclo completo (ἐνιαυτός) é

proveniente das estações que, indo e vindo, permitem a homem homérico registrar o fluir do tempo e a rotatividade dos anos.

O pensamento homérico concebe o ciclo das estações como um dado permanente e, portanto, imortal. Talvez seja essa rotatividade perene que permitiu que as *Horas*, αἱ Ὥραι, designassem simultaneamente as estações do ano em seu sentido natural, isto é, a sucessão ininterrupta de primaveras, verões, outonos e invernos, e as divindades assim nomeadas, que na poesia épica são entendidas como aquelas que tem a custódia das portas do céu (HOMERO, *Ilíada*, V, 749-750).

É essa marca de continuidade que parece estabelecer diferentes paradigmas relativos ao tempo humano, crivado pelo ideia de finitude, e o tempo da natureza, imperecível tal como os deuses imortais. Apesar disso, o estabelecimento deste referencial parece ter sido tão importante para os gregos antigos que Homero não se furtou de pontuar, através de uma paráfrase, uma associação que ajudasse a definir poeticamente os predicados *da grei dos homens*, ὧς ἀνδρῶν γενεῆ. Trata-se do diálogo singular entre Diomedes e Glauco. Durante os combates entre aqueus e troianos narrados no Canto VI da *Ilíada*, o primeiro se depara com o segundo no campo de batalha. Diomedes principia a conversa exibindo publicamente sua admiração pelo adversário, que julgou, pela aparência, tratar-se de um deus. Dada a curiosidade, perguntou qual seria a ascendência do inimigo, ao que Glauco respondeu:

‘Τυδεΐδη μεγάθυμε τί ἢ γενεὴν ἐρεεῖνεις;
οἴη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ’ ἀνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ’ ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ’ ἐπιγίγνεται ὥρη:
ὧς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ’ ἀπολήγει.

“Oh, exultante filho de Tideu, por que indagas acerca de minhas origens? O nascer dos homens é tal como o das folhas: o vento derrama as folhas fracas sobre o solo, mas florescendo, a primavera faz na floresta outras tantas fortes surgirem. Assim é com a grei dos homens: nascem e fenecem”.
(HOMERO, *Ilíada*, VI, 145-149)

Esta passagem, com recorda Eddie R. Lowry, deve parte de sua celebridade ao elogio feito por Simônides, que a considerou a “mais admirável” da poesia de Homero (LOWRY JR., 1995, p. 193). De fato, em períodos posteriores, a correlação entre as gerações humanas e as folhas foi amplamente retomada. É bem conhecido o fragmento de Mimnermo (2W) em que o poeta lírico retoma esses versos iliádicos para discorrer sobre o curso vital através do mesmo modelo de símiles da vegetação. Aristófanes, em

Aves (685), segue uma vereda semelhante, e diante de tais recorrências, G. S. Kirk pontuou que a associação entre as gerações humanas e a queda das folhas no outono tornou-se um lugar-comum poético na tradição helênica (KIRK, 1985, p. 176).

É inegável que há uma dimensão temporal na forma com que Homero associa a vida humana às folhas, por mais que o tema esteja fundamentalmente atrelado à questão da finitude e da sucessão ininterrupta das gerações.³⁸ O tempo das folhas, cuja duração é menor que o da vida humana, sendo desta forma uma medida de tempo disponível para a observação, é colocado como ponto de referência para indicar a fugacidade da vida em um episódio em que a guerra justificaria uma morte prematura. O retorno das estações, representado pela primavera, indica que os paradigmas do ciclo vital eram observados de modo renovável sem, contudo, sugerir que as vidas individuais não possuíssem um início e um fim.

Os estudiosos que observam esta passagem tendem a acentuar o aspecto genealógico. Julia Haig Gaisser defende que "é evidente que esse símile é apropriado para a genealogia que se segue, dado que a genealogia está em sua natureza, uma forma de recordar a qualidade cíclica da vida humana e da relativa insignificância de qualquer indivíduo" (GAISSER, 1969, p. 168). Ainda segundo a autora,

A genealogia é um recurso típico em Homero. É geralmente usada com um sentido de apresentar as credenciais das personagens, para impressionar tanto ele próprio quanto sua audiência com sua dimensão heróica. Na genealogia de Glauco, no entanto, o que se observa é uma função obviamente diferente, que por sua ascendência, ao contrário dos outros, tem uma aplicação para além da caracterização do personagem no contexto de seus ancestrais e da tradição heróica. Ela é usada não para a glorificação de Glauco, mas para ilustrar o tema geral, que é a ciclicidade e natureza transitória da vida (GAISSER, 1969, 168).

³⁸ A síntese de Eddie R. Lowry Jr. sobre o tema mostra o quanto a passagem foi diferentemente interpretada pelos homeristas. M. W. Edwards, por exemplo, defende que a associação com as folhas assinala a "consciência do próprio poeta sobre a morte, mas também a consolação advinda com a certeza da continuidade da raça humana" (EDWARDS, 1987, 204-205). Redfield, por sua vez, vê o símile como uma "exortação da fraqueza e insignificância humanas quando comparadas à natureza" (REDFIELD, 1975, p. 102). Griffin, por sua vez, entende o lamento como uma resposta lastimosa diante da inevitabilidade da morte (GRIFFIN, 1980, p. 72), enquanto Vivante julga que seja uma interpretação individual da glória (VIVANTE, 1985, p. 77). O autor em questão considera que Glauco utiliza as folhas como metáfora dos homens e, ao anunciar sua própria genealogia, mostra que se distingue dos demais em função da ascendência. Seria, portanto, um dos tantos discursos que prelidam os combates individuais na *Iliada* (LOWRY JR, 1995, p. 199-201). Parece-me igualmente sugestiva a observação de Teodoro Renó Assunção, que nota o receio que Diomedes tinha de combater os imortais, e Glauco, com vistas a dirimir tal dúvida, utiliza as folhas como símbolo da finitude. Assim, "é contra o fundo da imortalidade divina que a perecibilidade das folhas e dos homens irá se destacar" (ASSUNÇÃO, 1999, p. 165).

Harry C. Avery, por sua vez, analisou a passagem que antecede o discurso de Glauco, quando Diomedes, ao vê-lo, julga estar diante de uma divindade, o que justifica a pergunta sobre sua genealogia:

A falha de interpretação que levou Diomedes a conhecer Glauco na crença de que ele poderia ser um deus não foi incluída para mostrar o desprezo de Diomedes por seu adversário ou para incrementar a estatura heróica de Diomedes, mas sim para sublinhar a fraqueza dos mortais em comparação com os deuses e para salientar a transitoriedade da natureza e felicidade humanas, um tema que é imediatamente tomado por Glauco em sua resposta quando ele compara as gerações da humanidade com o ciclo das folhas nas árvores (AVERY, 1994, p. 499).

Essa imbricação da genealogia com o tempo, atravessada nessa passagem pelas estações, pode também ter estimulado Jean-Pierre Vernant a defender que o tempo está subordinado à filiação, de modo que os gregos não tinham *cronologias*, mas *genealogias* (VERNANT, 1990, p. 142). Certamente, a questão geracional é um dos meios utilizados para demarcar socialmente a passagem do tempo. Parece-nos sugestivo no diálogo entre Glauco e Diomedes que a noção de geração e corrupção dos entes, bem como a ideia de retorno da vida pensada através da categoria genealógica, é capaz de relacionar a condição humana às folhas através de um ciclo associado às estações. É justamente em função do efeito parafrástico que a superfície linguística evoca que acreditamos, diferentemente de Robert Garland, que não se trata de uma simples metáfora utilizada para se referir à condição humana (GARLAND, 1990, p. 7). As folhas, nesse caso, não se apresentam como uma substituição conceitual, e sim como referentes capazes de sintetizar o que elas próprias e os homens tem em comum, isto é, o fato de nascerem, morrerem e estarem, graças às suas próprias características, submetidos à ação do tempo.

O exemplo de Glauco e Diomedes costuma ser valorizado porque Homero é extremamente econômico quando se refere à atividade que mais está relacionada à influência das estações: a agricultura. A divisão do ano em meses a partir dos ciclos lunares é bem conhecida nos calendários Minóico e Micênico, mas as epopeias são silenciosas em relação a isso. Martin P. Nilsson chegou a considerar que os poemas homéricos não os mencionaram justamente porque as sociedades do período desconheciam sua utilidade (NILSSON, 1920, p. 345-346). Essa teoria foi retomada na década de 1940 por George Thomson, para quem a ausência das nomenclaturas tem que ver com os propósitos da poesia e com seu escopo pan-helênico, dado que o calendário

poderia variar em função das *póleis* e os *aedos*, com vistas a adequar o canto à demanda do público plural, optaram deliberadamente por omiti-los (THOMSON, 1943, p. 58).

Em períodos posteriores, a relação do homem com as estações do ano continuou sendo amplamente problematizada, a despeito do estabelecimento de uma cronologia capaz de regular o tempo de vida.³⁹ Essa questão parece ter atingido o paroxismo no *Corpus Hippocraticum*, que prescrevia determinados tipos de comportamento para adequar a fisiologia do homem às variadas estações do ano (COLOMBANI, 2012, p. 24-25), reconhecendo desta maneira a influência decisiva das mudanças climáticas na constituição do agente e a adequação dos comportamentos em função dos graus etários e dos aspectos físicos que a natureza oferece. Questão de ζωή, que precisa ser considerada com vistas à adequação às expectativas sociais que estão na ordem da βίος.

É exatamente a submissão de sua ζωή à influência da ciclicidade das estações que permite ao homem conceber seu próprio estatuto orgânico com base na ideia de um retorno à condição inicial. Segundo esse paradigma do ciclo vital, as primeiras fases da vida, marcadas pelo crescimento do corpo e pelo incremento das capacidades físicas, parecem adequadas à influência de um conceito de tempo ligado aos fenômenos da primavera, período de renovação e abundância; o inverno, marcado pelo frio e pela escassez, está a seu turno associado aos características do envelhecimento. Homero não faz uma associação explícita entre essas categorias, mas as metáforas e paráfrases que ligam a condição humana aos ciclos da vegetação se mostram bastante elucidativas.

3.3 – Os ciclos da vegetação, a agricultura e o *habitus* etário

A opção por refletir acerca da passagem do tempo através dos fenômenos naturais não está necessariamente, ou tão somente, ligada à ausência de mecanismos capazes de aferir o tempo através do recurso da cronologia. O substrato social que dá sentido a tal escolha está fundamentalmente ligado a uma necessidade econômica, dado que a observação atenta das alterações climáticas é indispensável para o sucesso das colheitas.⁴⁰ É inegável que o reconhecimento dos ciclos das estações é determinante para a subsistência de uma sociedade em que cultivo agrícola é parte indispensável para a sustentação das condições de existência. Não é sem motivo que na descrição dos jardins

³⁹ É o próprio Robert Garland quem recorda tais analogias, presentes em narrativas atribuídas a Péricles, Mímmerno, Empédocles, Aristóteles, Calímaco e outros (GARLAND, 1990, p. 6-7).

⁴⁰ De acordo com Casevitz, no Período Arcaico grego, “o tempo foi, provavelmente, pontuado pela sucessão do trabalho agrícola, como se pode vislumbrar através dos poemas que permanecem” (CASEVITZ, 1991, p. 109)

de Alcínoo, em um esforço preclaro de valorização dos feácios, Homero assinala que lá não há fruta que apodreça, nem mesmo “no frio inverno ou no verão”, **χείματος οὐδὲ θέρους;** seu ciclo é **αιεὶ**, “inesgotável” (HOMERO, **Odisseia**, VII, 118). Algo semelhante ocorre quando Odisseu e seus companheiros atingem a ilha de Polifemo e se mostram surpresos com o fato de que as plantações florescem fartamente sem a ajuda do arado (HOMERO, **Odisseia**, IX, 109-111).

Como sugere Moses I. Finley, a acumulação de metais ocupava um lugar destacado nas epopeias, mas essa atividade não estava ligada unicamente às necessidades materiais, e sim à economia de troca de dons a partir da qual se orientavam as relações sociais no seio das aristocracias do período: “tais objetos tinham certo valor utilitário e ofereciam também satisfação estética, mas nenhuma destas funções podia ser comparável com o valor que tinham como riqueza simbólica ou riqueza de prestígio” (FINLEY, 1958, p. 72). Como notou Anthony T. Edwards, Homero é relativamente silencioso a respeito do **ἀγρός**, isto é, das regiões externas às muralhas das *póleis* (EDWARDS, 1993, p. 27). Isso passa, necessariamente, pela rígida estratificação social característica das sociedades dos séculos X e IX a.C. e pela consequente escassez de atenção que o poeta dá àqueles cuja ascendência não era nobre e que, portanto, não gozavam de prestígio no âmbito da poesia oral tradicional. O próprio Finley recorda que “não há nos poemas um termo genérico que signifique ‘lavrador’ ou ‘artesão’” (FINLEY, 1958, p. 62). Apesar disso, por mais que a necessidade de alimentos não estivesse no âmbito das preocupações dos *aedos*, sua importância é notada ao longo de todo o épico justamente por ser algo fortemente presente na cultura do período. É nesse sentido que os olhares sobre o ritmo da vegetação e sobre a mudança das estações se associam para estabelecer referências capazes de interpretar o curso de vida.

A associação com as folhas no diálogo entre Glauco e Diomedes, paradigmática no que concerne a essa articulação, não foi ocasional. Uma segunda ocorrência desse tipo de leitura sugere que os poetas tinham o hábito de evocar essa analogia e que, portanto, os ouvintes também deveriam estar familiarizados com os sentidos que ela sugere. Trata-se, novamente, de uma passagem que trata da fugacidade da vida humana, mas desta vez através da perspectiva divina presente no diálogo entre Apolo e Posêidon. O primeiro estava associado à proteção dos troianos, enquanto o segundo buscava assegurar a vitória dos aqueus. Em determinado momento do prélio eles se viram na iminência de lutar entre si, mas a questão foi prontamente resolvida através da intervenção apolínea:

‘έννοσίγαι’ οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίξω
δειλῶν, οἳ φύλλοισιν εἰκότες ἄλλοτε μὲν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ τάχιστα
παυώμεσθα μάχης:

*“Treme-Terra, por certo dirias que não tenho tino,
se contigo sangrenta luta travasse por causa de
mortais sem valor, que tal como as folhas, germinam
e se fazem robustos por um tempo, comendo o fruto da terra,
mas depois definham, perecendo”*
(HOMERO, *Íliada*, XXI, 462-467)

Além de retomar o tema da efemeridade das folhas como referente para a vida humana, Homero associa o crescimento e perecimento do corpo físico àquele entendido como característico dos vegetais. Essas transições são marcadas pelo advérbio *ἄλλοτε*, “em um tempo”, “por um tempo” que, após ser utilizado, transfere o estatuto fisiológico da vegetação/corpo humano para um *status* diferente (v. 464 e v. 466) e que marca, mais uma vez, a questão da transitoriedade da vida.

Há três verbos nessa passagem que acompanham as mudanças. O primeiro é *τελέθω* (v. 465), “tornar-se completamente”, “atingir sua plenitude”, podendo ser associado, através da metáfora agrícola, ao fim do processo de germinação das plantas. Em seguida, Homero utiliza o verbo *φθινύθω*, forma poética de *φθίνω*, que significa “consumir-se”, “definhar”, assinalando no caso da passagem a decadência das capacidades físicas do homem. Finalmente, concluindo a trajetória de corrupção do corpo, os poetas fizeram uso do verbo *παύω*, amplamente utilizado para designar o encerramento de diversas situações e que, quando se refere à vida humana, pode ser interpretado como uma metáfora para a morte.

Os adjetivos que qualificam essas etapas do curso vital são igualmente sugestivos. O auge do homem é assinalado pelo vocábulo *ζαφλεγής* (v. 465), “cheio de fogo”, “robusto”. Trata-se da única ocorrência desta palavra em Homero. Ela parece estar associada ao qualificativo *ζαφελός*, “violento”, e que ratifica, por extensão, a concepção de que o homem adulto é caracterizado pelo pleno dispor das forças orientadas para as atividades beligerantes. Não sem motivo, o vocábulo volta aparecer somente em um próêmio composto para celebrar Ares (**Hino Homérico VIII: a Ares**, v. 8), sendo utilizado para caracterizar os “potros flamígeros” do deus⁴¹. Fogo, calor,

⁴¹ Em Hesíodo, os potros de Ares seriam filhos do deus que resultaram de sua união com Afrodite e que os acompanham nas batalhas (HESÍODO, *Teogonia*, 934 e ss.).

belicosidade, violência: ingredientes que parecem associar metaforicamente o auge das capacidades físicas às características inerentes ao verão.

Em oposição ao período de pleno gozo das capacidades físicas, complementando o verbo **φθινύθω**, Homero qualifica o período de declínio destas capacidades com o adjetivo **ἀκήριος**, que designa um estado de passividade diante de alguma situação ou contingência. O termo pode ser vertido para “sem coração”, “sem brilho”, “privado de ânimo” ou mesmo por “sem coragem”, “covarde”, “apático”. A palavra, portanto, é capaz de referendar a incapacidade dos homens de reagirem ao declínio que caracteriza sua própria condição, além de fazer um contraste com **ζαφλεγής**. Assim, se o auge está ligado ao calor - e ao verão -, o fim está associado ao frio - e, conseqüentemente, ao outono e/ou inverno.

As associações entre a juventude e a primavera são bem mais explícitas. A abundância das folhas e das flores é frequentemente apontada como um fenômeno característico desse período do ano, metaforicamente nomeado através da fórmula **ὄσά τε φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὄρη**, “tantas quantas são as folhas e flores na primavera”, utilizada como metáfora para mencionar a dispensação das tropas de jovens guerreiros nas planícies troianas (HOMERO, *Iliáda*, II, 468). Por extensão, quando Homero caracteriza determinada personagem através da locução “na flor da idade”, **ἥβης ἄνθος** (HOMERO, *Iliáda*, XIII, 484), parece claro que está estabelecendo uma associação entre o período específico do curso de vida interpretado segundo as características da primavera.

Noção semelhante é apresentada através do substantivo **θάλος**, utilizado para designar a juventude a partir de seu aspecto primaveril. Em seu sentido lato, designa um ramo ainda novo, verdejante, especialmente um ramo de oliveira. A ideia de “florescer”, “desenvolver-se”, “crescer”, passou a ser vinculada à vida humana e designou o “verdor da juventude”. É dessa forma que Odisseu, quando aborda Nausícaa em sua súplica na praia feácia, declara que a beleza da jovem faz seus pais três vezes venturosos quando “admiram-na girar no compasso da dança em sua florida juventude”, **λευσσόντων τοιόνδε θάλος χορὸν εἰσοιχνεῦσαν** (HOMERO, *Odisseia*, VI, 157). Na *Iliáda*, Hécuba se refere a Héctor como **φίλον θάλος, ὃν τέκον αὐτή**, “jovem em idade florida, filho que eu própria gerei” (HOMERO, *Iliáda*, XXII, 87).

Derivado de **θάλος**, o adjetivo **θαλερός**, “florescente”, “vigoroso”, “jovem”, aparece com mais frequência. No discurso de Héctor a Paris, o primogênito de Príamo diz que Helena era, de Menelau, a “esposa em idade florida”, **θαλερὴν παράκοιτιν**

(HOMERO, *Ilíada*, III, 53). Andrômaca fala algo semelhante a respeito de Héctor ao se referir a ele como sendo seu “marido em idade florida”, *θαλερός παρακοίτης* (HOMERO, *Ilíada*, VI, 430). Aliás, o próprio Héctor assim se define (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 190). Também desta forma são designados os jovens troianos mortos pela fúria de Diomedes (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 156). A locução *θαλερῶν αἰζηῶν*, “vigorosos jovens em flor” ou “fortes jovens em idade florida”, diversas vezes presente na *Ilíada*⁴², ratifica que os personagens assim mencionados estariam no auge de suas capacidades físicas.

3.3.1 – A natureza e as mudanças do corpo

Parte significativa das análises acima estão atreladas aos olhares do corpo, temática cujas atenções foram amplamente recrudescidas nos últimos anos pelas Ciências Humanas e Sociais. Parte-se da compreensão de que ele é “o primeiro instrumento e ponto de recepção para a interação social” (LATEINER, 2001, p. 38). O corpo, no ponto de vista das epopeias, é sem dúvida um complexo que agrega tanto as funções orgânicas quanto aquelas que a perspectiva moderna desalojou do mesmo e atribuiu à mente, uma entidade abstrata (e, por isso, dedicada à abstração) que parece encontrar no corpo apenas o suporte necessário para sua existência autônoma. De acordo com Delgado,

No personagem homérico vivo, que não é um mero ponto de intercessões de funções ou partes desagregadas, mas sim uma unidade complexa em movimento, todas as funções que hoje, presos ao dualismo já encrustado na linguagem, chamamos ‘psíquicas’ ou ‘psicológicas’, se descrevem de maneira orgânica, como funcionamento de partes específicas do corpo (DELGADO, 2010, p. 90)

De fato, diante da inexistência de uma regulação cronológica do tempo de vida, é através das características visíveis do corpo que o grupo é capaz de avaliar os predicados e disposições que determinado agente deve assumir. O corpo converte-se, nesse sentido, em um referente do tempo, e sendo esse tempo avaliado em função do ritmo peculiar da natureza, o corpo das personagens é frequentemente visto como resultado não apenas das mudanças que particularizam a condição humana, mas como produto da influência externa que é exercida pelo cosmos que o rodeia. Em síntese, as

⁴² Como, por exemplo, em HOMERO, *Ilíada*, III, 26; HOMERO, *Ilíada*, X, 259; HOMERO, *Ilíada*, XI, 414; HOMERO, *Ilíada*, XVII, 282.

marcas visíveis do corpo são símbolos que asseguram a possibilidade de atribuir papéis sociais ou expectativas a determinado membro do grupo, já que são meios privilegiados para avaliar o tempo de vida dos agentes.

O vocábulo **ἡλικία** foi um dos termos mais recorrentes usado para designar “tempo de vida”, “idade”, mas nas epopeias é singularmente utilizado para apontar a posição de determinada personagem em relação aos pares situados no mesmo campo etário, além de sugerir, simultaneamente, um sentido geracional. É o que ocorre, por exemplo, quando Homero menciona Euforbo, jovem troiano que feriu Pátroclo com suas armas, lanceiro e auriga exímio “que se distinguia entre os pares”, **ὄς ἡλικίην ἐκέκαστο** (HOMERO, **Iliada**, XVI, 808). A palavra também é utilizada no Canto XXII, no discurso que Príamo faz a Aquiles. Buscando resgatar o corpo de seu filho Héctor, o rei troiano apela pelo respeito que se deve nutrir pelos idosos e cita a idade de Peleu, tão velho quanto ele (HOMERO, **Iliada**, XXII, 419-421).

Esse último sentido é reforçado pelo primeiro elemento da composição, **ὁμός**, “do mesmo modo”; o termo **ὁμηλικία** é usado para designar comparativamente personagens “da mesma idade”, “coetâneos”. Um dos exemplos pode ser observado quando Homero se refere à Hipodâmia, superior em beleza, prudência e talentos quando comparada às mulheres da mesma idade, **πᾶσαν γὰρ ὁμηλικίην ἐκέκαστο** (HOMERO, **Iliada**, XIII, 432), e quando diz que nenhum ancião se comparava a Haliterses Mastorida no decifrar do vôo das aves (HOMERO, **Odisseia**, II, 158). O fato de estar no mesmo grau etário foi utilizado pelo troiano Trós Alastóride ao abraçar suplicante os joelhos de Aquiles, pedindo que poupasse sua vida, que tivesse piedade por serem coetâneos, **κατακτείνειεν ὁμηλικίην ἐλέησας** (HOMERO, **Iliada**, XX, 465). Néstor, por exemplo, concedeu a Mentis (na verdade, Atena transfigurada) o privilégio de erguer a copa de vinho e fazer uma libação a Posêidon por ser tão idoso quanto ele (HOMERO, **Odisseia**, III, 49).

Na medida em que “ser da mesma idade” é fator decisivo para diversas associações, formação de grupos e movimentos de interação social, os signos visíveis que sugerem a possibilidade desse tipo de associação assumem importância fundamental.

As passagens que melhor sintetizam a observação do corpo como referente etário envolvem a relação de Atena e Odisseu. Em diversas ocasiões, a deusa promove mudanças no corpo do herói para que o mesmo estivesse adequado para a superação dos desafios que se impunham. A primeira delas surge no Canto VI, quando o filho de

Laertes, voltando do cárcere amoroso imposto por Calipso, desemboca na praia feácia após ter naufragado em função da fúria de Posêidon. O aspecto sofrido não permitia ao herói revelar a aparência aristocrática comumente atribuída às personagens destacadas do épico. Era preciso devolver-lhe tal aparência para que recebesse o amparo de Nausícaa e fosse orientado sobre como adentrar de modo condigno o palácio do rei Alcínoo:

**τὸν μὲν Ἀθηναίη θῆκεν Διὸς ἐκγεγαυῖα
μείζονά τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, καὶ δὲ κάρητος
οὔλας ἦκε κόμας, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίᾳς.
ὥς δ' ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνήρ
ἴδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
τέχνην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει,
ὥς ἄρα τῷ κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις.**

Então Atena, nascida de Zeus, resolveu fazê-lo se mostrar maior e mais troncado; sobre a cabeça fez seu cabelo brotar símile a uma flor de jacinto. Feito um artesão habilidoso que aurifica a prata, a quem Hefesto e Palas Atena orientam o talhe, preenchendo de arte graciosa os múltiplos trabalhos, despeja sobre sua cabeça e ombro o charme primoroso. (HOMERO, Odisseia, VI, 229-235)

No Canto XIII, o movimento é inverso. Quando Odisseu chegou a Ítaca, deveria avaliar a situação de seu palácio com seus próprios olhos. Sugere-se que ele estivesse com aspecto envelhecido, dado os sofrimentos por que passou no mar. Rejuvenescê-lo, tal como foi feito na praia feácia, não permitiria cumprir o estratagema na forma com que a deusa teria planejado, já que o vigor típico dos jovens o colocaria numa posição próxima à dos pretendentes. É por essa razão que Atena faz a opção contrária e decide envelhecê-lo:

**ὥς ἄρα μιν φαμένη ράβδῳ ἐπεμάσασατ' Ἀθήνη.
κάρψεν μὲν χροῖα καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι,
ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας, ἀμφὶ δὲ δέρμα
πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος,
κνύζωσεν δέ οἱ ὄσσε πάρος περικαλλέ' ἐόντε**

Atena, assim dizendo, toca-lhe com uma virga. Antes bela, a pele murcha sobre os membros recurvos. De sua cabeça, destrói os cabelos dourados. A derme, similar à de um ancião bem velho, recobre seu corpo, enegrecendo também o olhar que outrora exalava beleza. (HOMERO, Odisseia, XIII, 429-433)

Superados os desafios que envolviam os jovens pretendentes, Odisseu finalmente encerra os perigos pelos quais passou e encontra-se habilitado para retomar sua soberania frente ao palácio itacense. Trata-se, em outras palavras, do momento aguardado ao longo de todo o poema, e a expectativa criada para a aparição monumental do herói exigia que sua aparência fosse condigna ao momento. Assim, Atena volta a interceder, embelezando o herói com as características da juventude. Homero repete *ipsis litteris* os versos que descreveram o primeiro rejuvenescimento (HOMERO, **Odisseia**, XXIII, 157-162).

Segundo essas passagens, a manipulação do aspecto do cabelo, da pele e dos membros denunciam precisamente o grau etário dos indivíduos. Obviamente – e vale insistir – parece improvável que existam ou tenham existido sociedades que negligenciassem essas características como forma de observar a passagem do tempo de vida. Outrossim, a forma com que tais sociedades interpretam essas alterações está profundamente associada aos padrões culturais que particularizam a experiência etária dos agentes. As perspectivas que Homero associa a esses traços físicos permitem entender o valor e as razões de suas respectivas escolhas.

O cabelo, por exemplo, é um traço profundamente ligado à identidade cultural helênica. São conhecidos diversos ritos que, ao longo de toda a história grega, sugeriam uma associação entre a juventude e seu corte, utilizado como meio para exhibir ao grupo a mudança de categoria de idade. No caso das mulheres, há inúmeros relatos de ações desse tipo que estão associadas ao casamento. Pausânias e Heródoto observam que na Ilha de Delos as meninas e os rapazes cortam o cabelo antes das núpcias (PAUSÂNIAS, **Descrição da Grécia**, I, 43.4; HERÓDOTO, **Histórias**, IV, 31). Na *Vida de Licurgo*, Plutarco assinala que em Esparta, o cabelo da noiva era aparado rente ao crânio pela acompanhante nupcial (PLUTARCO, **Vidas Paralelas**, 15, 5). Eurípidés, em *Hipólito*, credita o surgimento do ritual às desventuras da personagem homônima à peça. Na fala de Ártemis, as jovens donzelas passariam a cortar seus cabelos para honrar seu drama (EURÍPIDES, **Hipólito**, 1423-1427).

Laura L. Nash recorda que essa ligação entre cabelo e juventude conduziu muitos autores a associarem falsamente os termos **κοῦρος**, “jovem”, a **κείρω**, “cortar o cabelo”, baseando as análises linguísticas igualmente nos homônimos **κουρά**, “mecha de cabelo”, “cortar o cabelo”, e **κουρά**, “donzela” (NASH, 1978, p. 8). É mais provável, no entanto, que sejam apenas palavras homógrafas, tal como a autora sugere. De todo modo, como observou M. Eleonor Irwin, “através da cor, tamanho e maneira com que o

cabelo era usado, os poetas gregos retrataram juventude ou velhice, beleza ou feiúra, nobreza ou baixaza” (IRWIN, 1990, p. 210).

De fato, um dos principais epítetos que evocam as características físicas dos aqueus é “de longos cabelos”, **κάρη κομόωντας Ἀχαιοῦς** (HOMERO, **Ilíada**, II, 11 e 472; HOMERO, **Odisseia**, I, 90; HOMERO, **Odisseia**, II, 7). Deixá-los longos era um símbolo de *status* e poder. Não sem motivo, a *Ilíada* descreve Tersites, o guerreiro mais feio que foi combater em Tróia, dentre outras coisas, como **ψεδνός**, “calvo”, “de cabeleira escassa” (HOMERO, **Ilíada**, II, 219).

A partir das epopeias, não se tem indicativos de que as mulheres cortavam o cabelo na iminência do casamento, isto é, de que este era um rito para confirmar a transição do estatuto de **παρθένος** para o de **γυνή**. Outrossim, antes de cremar o corpo de Pátroclo na pira fúnebre, Aquiles corta uma mecha de seu próprio cabelo e a coloca nas mãos do amigo morto. Na verdade, como ele próprio descreve, o que o motivou a fazê-lo foi um pedido de seu pai Peleu para celebrar sua possível sobrevivência em Tróia: de volta a casa, deveria cortar uma parte do cabelo e ofertá-lo em honra ao rio Espérquio (HOMERO, **Ilíada**, XXIII, 144-151). Com a decisão de retornar ao combate, o herói assume a iminência de sua morte, fato que o impediria de cumprir a promessa. Decidiu, desta forma, convertê-la em um sinal de luto.

Para Jonathan S. Burgess, este corte específico do cabelo não deveria ser uma tradição mítica, mas um gesto que Aquiles fez para reconhecer a própria morte e sua interligação com a morte do amigo (BURGESS, 2009, p. 51), o que não parece provável, já que não se trata de uma ação isolada⁴³: versos imediatamente anteriores descrevem que todos os guerreiros aqueus presentes cortaram seus cabelos e depositaram-nos sobre o corpo, cobrindo Pátroclo totalmente (HOMERO, **Ilíada**, XXIII, 134-135). O próprio Aquiles pediu a seus pares, bem antes da cerimônia, que não lavassem os cabelos dele antes de cortá-los para oferecer ao amigo morto (HOMERO, **Ilíada**, XXIII, 45-46).

De todo modo, a passagem sugere que o cabelo pode ser entendido como uma metáfora da vida, justamente porque Aquiles o retira no momento em que a morte mostra-se em seu horizonte próximo. Além disso, oferecer um símbolo de beleza e, por extensão, de vida, era uma forma de homenagear aquele que perdeu a própria vitalidade.

⁴³ Na *Odisseia*, interrompendo o pranto de Menelau em seu paço, Pisístrato, filho de Néstor, consola-o dizendo que aos mortais é dado o privilégio de oferecer cabelos aos mortos (HOMERO, **Odisseia**, IV, 198). Não há dúvida de que cortar o próprio cabelo constituía-se um rito fúnebre tradicional nos séculos X ao IX a.C. que tem que ver com as honras que se prestavam a um amigo ou parente próximo.

O que sustenta esse argumento é justamente o fato de que as variações a que o cabelo está suscetível com o passar do tempo convertaram-no em um referente para a observação da condição etária dos agentes. Em outras palavras, os gregos reconheceram nele um indício do ciclo vital porque é abundante e cheio de cor nos jovens, mas vai perdendo gradativamente suas características iniciais com a chegada da velhice.

É dessa maneira que a beleza dos cabelos é constante na descrição das personagens no auge do vigor físico. Helena, por exemplo, é descrita como “a de lindos cabelos” (HOMERO, *Iliada*, VIII, 82). O mesmo ocorre com Aquiles: quando estava pronto para sacar o gládio e matar Agamêmnon, Atena intervém e “segura os cabelos louros do Peleide”, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα (HOMERO, *Iliada*, I, 197). Os cabelos de Páris são citados por Menelau como símbolo de uma beleza, dons de Afrodite que, pela fugacidade, de nada serviriam ao príncipe troiano após consumada sua morte (HOMERO, *Iliada*, III, 55). Também merece destaque a beleza que é associada ao troiano Euforbo, morto por Menelau, que fez seus “cabelos símiles aos das Cárites” (κόμαι Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι) ficarem ensopados de sangue (HOMERO, *Iliada*, XVII, 51-52). O cabelo também é uma forma de identificar os jovens itacenses da mesma idade de Telêmaco que acompanharam-no em busca do parareiro de Odisseu. Eles foram descritos por Homero como θινὶ κάρη κομόωντας ἐταίρους, “companheiros de fartos cabelos” (HOMERO, *Odisseia*, II, 408). Não sem motivo, através de um símile particular, as características do cabelo retomam a metáfora primaveril utilizada para designar a juventude: nas passagens em que Atena rejuvenesce Odisseu, a deusa faz seu cabelo brotar “como flor de jacinto”, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίας (HOMERO, *Odisseia*, VI, 231; HOMERO, *Odisseia*, XXIII, 158).

M. Eleonor Irwin ocupou-se da análise deste símile e questionou a tendência de admitir que o jacinto, na visão de Homero, não seria a flor exatamente, mas a cor característica da flor, de modo que o poeta buscava ressaltar que Atena tornou os cabelos do herói mais escuros. Porém, a própria helenista notou a dificuldade de conciliar essa interpretação com o fato de que Odisseu, tal como a maioria dos heróis aqueus, tinha cabelos loiros (IRWIN, 1990, p. 208). Após uma longa discussão feita com base nas referências disponíveis sobre as flores e a questão da juventude na literatura grega posterior, a autora conclui que o jacinto foi um recurso utilizado por Homero para designar a beleza de Odisseu, especialmente quando toma como referência o contato do herói com a jovem Nausícaa (IRWIN, 1990, p. 218).

Essa conclusão, quando articulada à questão dos paradigmas do curso de vida, mostra-se absolutamente secundária e superficial.⁴⁴ Jean-Pierre Vernant adotou uma interpretação semelhante à de M. Eleonor Irwin, mas conseguiu explorar com mais critério o sentido do embelezamento. Para ele, Atena desempenhou um trabalho de artesã⁴⁵ ao restituir a aparência aristocrática que Odisseu perdera diante dos flagelos impostos por Posêidon. Portanto, a metamorfose tinha o objetivo de devolver a nobreza ao herói após uma situação em que o mesmo foi submetido a um estado de não-ser (VERNANT, 1990, p. 238).

Certamente, as ações heróicas que Odisseu ainda precisava desempenhar, com destaque para a vitória nos jogos promovidos pelos feácios e, mais ainda, para a punição exemplar que daria aos pretendentes, não condiziam com o aspecto deteriorado que adquiriu e que, portanto, associavam-no à velhice e às características de uma vegetação fragilizada pelo poder destrutivo do outono e/ou inverno. Obviamente, o sofrimento é parte consubstancial das representações de Odisseu, tanto que sua versatilidade e sua experiência, sintetizadas pelo adjetivo **πολύτροπος**, estão diretamente relacionadas ao verbo **πάσχω**, que antecipa nos versos prologais da *Odisseia* as dificuldades pelas quais o herói passou e que se constituíram o tema privilegiado para o canto dos *aedos* (HOMERO, *Odisseia*, I, 1-4).

Surge então a tarefa de conciliar dois estados contraditórios, mas que deveriam estar inscritos nas representações do herói: por um lado, a influência decisiva das adversidades por que passou e que levaram-no, conforme Jean-Pierre Vernant percebeu,

⁴⁴ A análise da autora parece ter adotado como referência o ponto de vista de Nausícaa e o apelo aparentemente romântico que a passagem suscita. Todavia, como H. A. Shapiro percebe, o episódio mostra-se familiar a um tema explorado pelos contos populares: “um estrangeiro atraente que chega após navegar por mares desconhecidos, que ganha o coração de uma princesa e que vence um teste de valor” (SHAPIRO, 1995, p. 156). Entretanto, segundo a mesma autora, o núcleo dessa narrativa parece antes estar associado à situação de um herói orgulhoso e astuto que fora reduzido à condição de um pedinte abjeto, de modo que reverter essa situação seria o último teste de suas habilidades oratórias (SHAPIRO, 1995, p. 156).

⁴⁵ Apesar de não explorar essa questão em *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne destacam que nos episódios imediatamente anteriores, Atena esteve ao lado de Odisseu na construção e na condução da jangada que permitiu sua partida da ilha de Calipso. O filho de Laertes teria procedido como um mestre carpinteiro (*eû eidòs tektosynáon*), e as ações de plainar a embarcação e navegar sem se desviar da rota estariam sendo descritas pelo verbo *ithýnein*, “manter reto”. Para eles, “na representação de Atena, não há hiato entre construir e conduzir, entre aplinar com o prumo a quilha de um barco e dirigir a corrida de um navio sobre o mar. Porque são estreitamente solidários da inteligência técnica de Atena, o navio e o carro aparecem como instrumentos usados tanto quanto fabricados” (VERNANT; DETIENNE, 2008, p. 216-217). O episódio da metamorfose de Odisseu parece estar no bojo dessa série de intervenções de Atena que buscavam criar condições para que ele finalmente atingisse as praias de Ítaca, de modo que, se como Vernant supõe, tratava-se de uma “fabricação”, de uma **ποίησις**, o rejuvenescimento parece estar ligado à mesma ordem de atitudes que buscavam mantê-lo no “caminho reto”. A ação, portanto, visava um fim, e não uma resposta imediata a uma situação absolutamente circunstancial.

a um estado de *não-ser*, simbolizado especificamente pela selsugem do mar que cobria seu corpo desnudo na ocasião em que desembocou na praia feácia; por outro lado, a necessidade de conferir-lhe a humanidade e as potências aristocráticas capazes de referendar seu estatuto heróico diante de adversários visivelmente mais jovens, seja nos jogos feácios, seja nos esforços de recuperação de sua soberania em Ítaca. Para ilustrar o dilema com a metáfora agrícola, Odisseu era semelhante a uma planta decadente pela ação das intempéries, mas que precisava florescer para cumprir as expectativas depositadas sobre ela.

A solução encontrada pelos poetas foi fazer Atena interceder. Somente a ação de uma potência divina poderia dar uma resposta plausível ao ritmo da natureza, interrompendo, mesmo que momentaneamente, a aparência senil advinda dos problemas a que foi exposto. A beleza, neste caso, não é uma característica atribuída ao herói, mas sim o resultado de uma juventude que a deusa foi capaz de lhe outorgar para o cumprimento de seus objetivos. O ato da deusa, contrariando o ritmo da natureza, é expresso pelo verbo **ἐκγίγνομαι**, que assinala o feito de que a deusa “fez nascer”, “fez crescer” ou, para respeitar a metáfora agrícola, “fez germinar” cabelos *como* (**ὅμοιος**) germinaria uma flor de jacinto. A passagem revela, desta forma, que a questão não parece se concentrar, pelo menos exclusivamente, na aparência da flor de jacinto em si, mas na vitalidade e robustez com que esta flor aparentemente crescia. Atena cultivou a aparência de Odisseu tal como um lavrador cultiva a terra.

A questão do crescimento da barba parece se relacionar diretamente à mesma ordem de fenômenos. O vocábulo **ὕπηνήτης** é particularmente elucidativo. Etimologicamente, é formado pela associação do verbo **vegeto**, que designa o primeiro plantio em uma terra em pousio, e pelo substantivo **ὕπηνη**, “barba” ou “bigode”. Assim, o rosto do jovem é comparado a uma terra inexplorada, antes infrutífera, mas que se encontrava propícia para o crescimento dos primeiros vegetais ali cultivados ou que, por mais que estivessem há tempos plantados, atingiram o momento propício para germinar.

Na *Ilíada*, o termo é utilizado para caracterizar Hermes após o deus ter sido incumbido de escoltar Príamo até o acampamento dos Mirmidões. Descrevendo o percurso que faz até alcançar as planícies de Ílion e o Helesponto, Homero diz que o deus era “símil a um jovem príncipe, recém embarbado, no auge da adorável juventude”, **κούρω αἰσυμνητῆρι ἔοικώς πρῶτον ὕπηνήτη, τοῦ περ χαριστάτη ἦβη** (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 347-348). Fórmula idêntica é utilizada na *Odisseia*, quando Odisseu relata sua passagem pela ilha de Circe e diz que Hermes lançou-se à sua frente

para oferecer o fármaco contra o veneno da ninfa. Descrevendo o deus, o herói disse que ele era “semelhante a um rapaz recém embarbado, na graciosa juventude” (HOMERO, **Odisseia**, X, 278-279).

Os critérios aplicados para a observação do cabelo como referente para a definição dos graus etários se mostram extensíveis à barba. Príamo, de fato, frisou seu envelhecimento com base no mesmo vocábulo que denuncia o envelhecimento do cabelo. Quando Atena define que Odisseu deveria se revelar a Telêmaco antes do massacre dos pretendentes, retira-lhe momentaneamente a aparência de velho mendigo e o faz jovem novamente (ἥβην). Para tal, dentre outras coisas, “faz renascer a barba em seu queixo”, ἐγένοντο γενειάδες ἀμφὶ γενειον (HOMERO, **Odisseia**, XVI, 176).

Outro termo que evoca sentido semelhante é o verbo γενειάω que, oriundo do substantivo γενειάς, “barba”, “queixo”, “face”, designa o ato de começar a exibir pêlos no rosto, algo próximo à ideia de “embarbar-se”. Sua aplicação nas epopeias é extremamente significativa, já que é usado para indicar a dissimilação dos comportamentos típicos dos primeiros anos da juventude de Telêmaco, a personagem cujo amadurecimento é um dos mais evidentes em Homero. No Canto XVIII, a serva Eurínome diz a Penélope: “vosso filho atingiu a idade que aos eternos rogavas: o crescer de sua barba é visível”, παῖς τηλίκος, ὃν σὺ μάλιστα ἠρῶ ἀθανάτοισι γενεῖσαντα ἰδέσθαι (HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 175-176). A chegada desse momento da vida de Telêmaco tinha sido prescrita por Odisseu antes de sua partida para Tróia. Penélope recorda alguns versos depois que o herói tinha-lhe recomendado que, caso ele não retornasse da guerra, quando “se mostrasse visível a barba no filho” (παῖδα γενεῖσαντα ἴδῃαι) que ela escolhesse o marido que quisesse desposar e abandonasse o solar (HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 269-270).

É difícil interpretar os múltiplos significados que a barba sugere nas epopeias. É provável que, por ser um indicativo de determinado grau etário, seu uso pode indicar uma espécie de amálgama de virilidade e respeito. Um dos exemplos mais peculiares é observado na passagem em que Tétis vai ao encontro de Zeus para suplicar pela honra de seu filho. Para fazer o pedido solene, a deusa se ajoelha diante do Crônida e, simultaneamente, abraça-lhe as pernas e afaga-lhe a barba, ἀνθερεῶνος ἐλοῦσα (HOMERO, **Ilíada**, I, 501).

Entretanto, como indicador dos graus etários, há uma peculiaridade que diferencia a barba do cabelo e que se tornou o principal referencial para sua observação. O cabelo, de fato, tende a acompanhar o ser humano ao longo de toda sua vida, variando

apenas em relação ao volume, à cor e à quantidade; diferentemente dele, a barba não é observável no corpo dos jovens até, pelo menos, a chegada da puberdade, de modo que sua ausência caracteriza um dos aspectos do corpo infantil e seu crescimento lento e gradual indica igualmente o processo de abandono das características da infância e da primeira juventude. Além disso, é um fator distintivo de gênero. Esse fato, inclusive, pode figurar como uma das justificativas que a levou a se converter em um símbolo de masculinidade. Em síntese, o rosto imberbe das crianças oferece o contraste perfeito com o rosto barbado dos mais velhos.

Os períodos intersticiais do curso da vida também foram assinalados através das características do cabelo. Um vocábulo sugestivo nesse sentido é **μεσαιπόλιος**, formado por **μέσοι**, “médio”, “intermediário”, e pelo substantivo **πόλιος**, “branco” ou “grisalho”. A expressão aparece uma única vez, na *Iliada*, e é usada para caracterizar Idomeneu. O sentido etário que a palavra assume é incontestado, já que Homero assinala que, “embora grisalho” (**μεσαιπόλιός περ**), o herói comandava os Dânaos no campo de batalha (HOMERO, *Iliada*, XIII, 361).

A tonalidade do cabelo, ou seus gradientes, acompanham criteriosamente o processo de envelhecimento, e Homero é absolutamente coerente em todas as representações que faz. Não sem motivo, a brancura dos pêlos e cabelos é inequivocamente evocada como sinônimo da velhice. No célebre discurso de Príamo a Héctor, a alvura torna-se um símbolo que amplifica o teor dramático da passagem:

**νέῳ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν
ἄρῃ κταμένῳ δεδαῖγμένῳ ὄξει χαλκῷ
κεῖσθαι: πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅττι φανήη:
ἀλλ' ὅτε δὴ πολίον τε κάρη πολίον τε γένειον
αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος,
τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.**

*Ao jovem, tudo é fica bem se
Morre às mãos de um inimigo e é extirpado pelo bronze agudo;
mostra-se belo o corpo insepulto sobre o solo da lide.
Mas quando o cabelo é gris, quando é gris a barba,
e desonradas são as genitálias pelo algoz dos velhos,
a vileza que excede tudo que é vil vem à luz para os mortais.*
(HOMERO, *Iliada*, XXII, 71-76)

A expressão **πολίον τε κάρη πολίον τε γένειον** volta a ser utilizada no Canto XXIV (v. 516) igualmente utilizada para descrever a aparência de Príamo quando Aquiles se levantou de seu trono e se mostrou condoído pela imagem senil do velho rei. O vocábulo também é utilizado na *Odisseia*, onde Homero menciona a “cabeça gris” -

κεφαλῆς πολιῆς - de Laertes (HOMERO, **Odisseia**, XXIV, 317 e 499). Por fim, a *Ilíada* também faz uso do vocábulo **πολιοκροτάφους**, “de tēmporas grisalhas”, para se referir aos velhos que faziam parte do conselho troiano (HOMERO, **Ilíada**, VIII, 518).

Tal como o cabelo e barba, o corpo possui um ciclo semelhante que alterna os momentos de fragilidade e debilidade, característicos da infância e velhice, com a rigidez e potência que pode caracterizá-lo na juventude. É justamente por estar suscetível à mudança ou, mais especificamente, à corruptibilidade e degenerescência, que se consolidou como referente da chegada da velhice. O substantivo neutro **μέλος**, “membro”, “articulação”, e os qualificativos que designam seu estado, atuam frequentemente na definição do grau etário dos indivíduos. Os joelhos, por exemplo, são comumente identificados como um símbolo da força e vitalidade dos heróis, de modo que abraçá-los sugere uma atitude de submissão e, conseqüentemente, de respeito pelas diferenças de posição hierárquica que cada uma das partes possui numa trama de relações de poder. O gesto de afagar a barba de Zeus pode ter sentido similar, sendo utilizado para euforizar o destaque da divindade em relação à própria Tétis.

O verbo mais comumente utilizado para se referir à perda de vitalidade dos membros é **γνάμπτω**, “dobrar”, “flectir”, que sugere a carência da força que anteriormente conferia-lhes vigor. Néstor, criticando a ausência de Aquiles no combate, lamenta seus membros curvados (**γναμπτοῖσι μέλεσσι**), que tornaram-no incapaz de combater os troianos (HOMERO, **Ilíada**, XI, 669). A mesma característica é utilizada nas representações de Príamo. No Canto XXIV da *Ilíada*, quando o velho rei se colocou a caminho da tenda dos Mirmidões, foi advertido pelo arauto de que alguém se aproximava dos dois. Sem saber que era Hermes, ficou tomado de pavor e “os pêlos de seus membros recurvos se eriçaram”, **ὀρθαὶ δὲ τρίχες ἔσταν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι** (HOMERO, **Ilíada**, XXIV, 359). É também notável a passagem em a *psiqué* de Agamêmnon identifica Odisseu em sua estadia no Hades. Vendo-o, chorou copiosamente e tentou alcançar o herói com as mãos, “mas não tinha mais o vigor de que seus membros curvados outrora gozavam”, **οὐδέ τι κῆρυς, οἷη περ πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι** (HOMERO, **Odisseia**, XI, 393-394).

Por fim, nota-se igualmente que as perspectivas homéricas a respeito das mudanças por que passa a pele (**χρoιά, δέρμα**) também estão intimamente relacionadas ao paradigma heróico que caracteriza as epopeias. Trata-se do símbolo visível que expõe simultaneamente a vulnerabilidade, a integridade física dos heróis e a ação da natureza. A eficácia dos ataques é frequentemente avaliada pelo dano que se promove

na epiderme dos guerreiros. No torneio que Aquiles ofertou em tributo à morte de Pátroclo, em uma prova que envolveu Diomedes e Ajax, o filho de Peleu definiu que seria vencedor aquele que primeiro ferisse o adversário, fazendo vazar o sangue de sua “bela pele através da armadura”, **χρόα καλόν, ψαύσει δ’ ἐνδίνων** (HOMERO, *Iliada*, XXIII, 805). Não há dúvida de que romper a pele do adversário era um símbolo de vitória, tanto nos jogos quanto na guerra. No Canto XI da *Iliada*, por exemplo, o próprio Diomedes avista Héctor no campo de batalha e arremessa o dardo em sua direção, mas o elmo do príncipe troiano protegeu a “bela pele”, **χρόα καλόν** (HOMERO, *Iliada*, XI, 352). Tóone, com o auxílio de Posêidon, conseguiu evitar que o bronze de Antíloco ferisse sua “tenra pele”, **τέρενα χρόα** (HOMERO, *Iliada*, XIII, 553). Na luta com Soco, Odisseu não teve a mesma sorte: o dardo do adversário transpassou seu escudo e “rasgou-lhe a pele na altura das costelas”, **πλευρῶν χρόα ἔργαθεν** (HOMERO, *Iliada*, XI, 437).

Os exemplos são inúmeros, mas merecem destaque os ferimentos que Diomedes imputou, com os auspícios de Atena, a Afrodite e Ares quando ambos buscavam proteger os troianos da fúria incontrolável do herói. No caso da primeira, Íris a retirou do campo de batalha quando a deusa via sua “bela pele enegrecida”, **μελαίνετο δὲ χρόα καλόν** (HOMERO, *Iliada*, V, 354). O segundo, por sua vez, foge após a lança de Diomedes atingi-lo na altura da cintura e fazer sua “bela pele” (**χρόα καλόν**) rasgar-se com o ataque, provocando um urro altíssimo de dor (HOMERO, *Iliada*, V, 858-861).

A corrupção da pele também está associada à temática do sofrimento. No discurso que faz a Penélope, oculto pelo disfarce de mendigo, Odisseu pediu à esposa que interrompesse o choro pelo marido desaparecido para “não mais enrugar a bela pele”, **μηκέτι νῦν χρόα καλόν ἐναίρειο** (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 263). Noção semelhante está associada às características da morte, identificada como o oposto perfeito da vitalidade da juventude. É por essa razão que a preservação do corpo de Pátroclo estava no horizonte de preocupações de Aquiles, que se angustiava com a possibilidade de moscas adentrarem as feridas, fazendo com que “toda sua pele apodreça”, **κατὰ δὲ χρόα πάντα σαπίη** (HOMERO, *Iliada*, XIX, 27). No caso de Héctor, Homero narra que Apolo estava particularmente preocupado com a degeneração do corpo do herói. Para evitá-la, “ocultou-a por completo da força do sol, para que a pele de seus membros não se consumisse em volta dos tendões e dos membros” - **μη πρὶν μένος ἠελίοιο σκήλει’ ἀμφὶ περὶ χρόα ἴνεσιν ἠδὲ μέλεσσιν** (HOMERO, *Iliada*, XXIII, 190-191). Na visão homérica, as variações da pele estão associada à integridade

da mesma, e não simplesmente a uma dimensão estética a que o corpo jovem pode servir de modelo. Mantê-la intacta, imune aos golpes que as armaduras e os escudos procuram evitar, é um dos meios de medir a **ἀριστεία**, o valor guerreiro do herói, possível apenas graças ao vigor da juventude. Essa questão nos remete ao tema da morte nos limites da natureza.

3.4 –O curso de vida e as duas mortes do homem homérico

A morte, especialmente a dos guerreiros adultos, também encontra na natureza parte consubstancial de seu universo de referência. Os fenômenos da vegetação igualmente são utilizados como efeito metafórico para discorrer sobre a finitude da vida e para refletir a respeito deste momento limite do ciclo vital. Anne Bonnafé, que analisou os símiles que associavam a morte do guerreiro ao tema da árvore abatida, assinalou que "a imagem vegetal visa suscitar a emoção a partir de uma reflexão a respeito de sua fragilidade, da insignificância da resistência humana diante da morte que se dá em combate" (BONAFFÉ, 1984, p. 19-20).

Os épicos adotaram a árvore como um símbolo de força e potência, e parte disso pode ser creditada à confiança que tinham na robustez da madeira quando faziam uso delas como matéria-prima para inúmeros trabalhos. É o que sugere, por exemplo, a passagem em que Ajax abate Simoésio com sua lança: a vítima, comparada à árvore abatida, foi morta por uma arma associada, a seu turno, a uma ferramenta utilizada por um carpinteiro:

πρῶτον γάρ μιν ἰόντα βάλε στήθος παρὰ μαζῶν
δεξιόν: ἀντικρὺ δὲ δι' ὤμου χάλκεον ἔγχος
ἦλθεν: ὁ δ' ἐν κονίησι χαμαὶ πέσεν αἰγείρος ὧς
ἦ ρά τ' ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μεγάλοιο πεφύκει
λείη, ἀτάρ τέ οἱ ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ πεφύασι:
τὴν μὲν θ' ἄρματοπηγὸς ἀνὴρ αἰθῶνι σιδήρῳ
ἔξέταμ', ὄφρα ἴτυν κάμψῃ περικαλλεῖ δίφρω:
ἦ μὲν τ' ἀζομένη κεῖται ποταμοῖο παρ' ὄχθας.

*Junto aos primeiros irrompia quando no peito foi ferido,
do lado direito; atravessou completamente a lança sua
brônzea armadura. Tombou no chão poeirento feito álamo
que cresceu robusto na baixa beira-rio de uma grande pradaria,
liso, apesar dos galhos robustos que tinha no topo,
que com o ferro bráseo o homem artífice de carros
cortou afim de talhar recurva a belíssima carruagem,
e que ali jaz a secar deitado na margem de um rio.
(HOMERO, *Ilíada*, IV, 480-487)*

A força de Ájax é novamente comparada ao trabalho de um carpinteiro quando o troiano Ímbrio, atingido abaixo da orelha pela lança do Telamônio, tomba como uma árvore longevívvel no cume da montanha quando cortada pelo bronze (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 178-180). O mesmo símile é aplicado a Idomeneu que, trepassando a garganta de Ásio com sua lança, fez o inimigo tombar feito um carvalho que, nas montanhas, cortam os carpinteiros com seus machados afiados para a construção das naus (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 390-391).

Os símiles da árvore abatida, para além da questão da fragilidade humana apontada por Bonaffé, sinalizam a questão da morte na juventude, tema absolutamente recorrente nas epopeias, especialmente na *Ilíada*. Do ponto de vista épico, morrer jovem cumpre uma dupla função: por um lado, valoriza os méritos guerreiros da vítima, que se dispôs ao enfrentamento sem o receio de privar-se dos anos de vida de que ainda poderia gozar; por outro lado, valoriza a potência do algoz, capaz de superar um adversário no auge de suas capacidades físicas.

Trata-se de uma expressão do célebre conceito de *Bela Morte* forjado por Jean-Pierre Vernant (2002, p. 408-412) e que se caracteriza, em síntese, pelo fim apoteótico do herói que se entrega ao combate superando o medo de perecer. Para Vernant, “o ideal heróico em que se inspiram as epopeias constitui assim uma das respostas que os gregos elaboraram ao problema do declínio inexorável das forças, do envelhecimento contínuo e da fatalidade da morte” (VERNANT, 1989, p. 82).

É comum presumir que as condições de existência não permitiam que o curso de vida se prolongasse por muitos anos, fazendo da morte um acontecimento difícil de ser dissimulado no âmbito da vida cotidiana. De acordo com as estimativas utilizadas por John H. Oakley referentes ao Período Clássico (480-323 a.C.), a expectativa de vida dos homens era de 45 anos e das mulheres de 36,2. Somam-se a isso o fato de que apenas 1 em cada 3 crianças sobreviviam após o nascimento e que muitas mães morriam durante o trabalho de parto (OAKLEY, 2003, p. 163). Apesar das variações temporais e regionais, não é provável que os dados relativos aos séculos X e IX a.C. sejam muito discrepantes.⁴⁶ Soma-se a isso outros fatores intervenientes que não são de ordem

⁴⁶ A respeito do Período Arcaico, Walter Scheidel considera que o crescimento urbano, o aumento da densidade populacional e a intensificação das viagens comerciais não podem ser vistos como indicativos seguros para defender a melhoria do quadro geral da saúde e do incremento da expectativa de vida das populações urbanas, já que junto a essas mudanças oriundas do crescimento econômico, há também o aumento do número de infecções e a proliferação de epidemias, de modo que não há razões para crer que o cenário herdado dos séculos anteriores tenha sofrido alterações significativas (SCHEIDEL, 2003, 134-136).

natural, tais como acidentes diversos, naufrágios ou guerras. Neste cenário, as razões que transformaram a questão da morte em um tema privilegiado para o canto dos *aedos* são plenamente compreensíveis. É inegável que as audiências, que conviviam com o risco de uma morte inesperada, estivessem atentas aos discursos que pudessem agregar algum tipo de valor a esse momento limite do curso de vida.

Morte e vida, contudo, não se dissociam no pensamento homérico. As mortes narradas pelas epopeias estão diretamente associadas às virtudes de seus personagens. Em outras palavras, a forma com que se perece está atrelada às características e valores individuais. Sem exceção, as personagens que tem comportamentos considerados inadequados de acordo com a ética são tocadas por uma morte inglória e indesejada. Há modos de morrer, por exemplo, que são absolutamente repudiáveis de acordo com o código belicista: os troianos são sumariamente assassinados aos abraçarem os joelhos dos aqueus suplicando pela vida (HOMERO, *Ilíada*, VI, 46-50). O mesmo ocorre se, temendo a morte, refugiam-se junto aos seus com vistas a se esquivarem de um combate difícil (HOMERO, *Ilíada*, III, 30-37). A chacina dos pretendentes também é notável, ao passo que foram dizimados em retaliação aos excessos que praticavam em Ítaca durante a ausência de Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, XXII, 8-389).

Mas ao lado dessas mortes indesejadas, coexistem dois modelos que são associados àqueles cujas atitudes são dignas de admiração. O primeiro é relativo à já citada morte do herói, que entrega sua vida no campo de batalha e, morrendo jovem, é destituído da possibilidade de envelhecer; trata-se, portanto, de um tipo de morte *particular*, dependente das ações humanas. O segundo, por sua vez, está associado ao desenvolvimento do curso de vida em sua totalidade, quando o indivíduo perece tão somente no limiar da velhice e após ter cumprido as exigências relativas a cada grau etário. Entende-se, portanto, que esse tipo de morte está inscrito no ritmo da natureza e, existindo à revelia da ação humana, é visto como um fenômeno *universal*. Ambos estão absolutamente associados às preocupações relativas às idades da vida, de modo que juventude e velhice velam, respectivamente, por sua adequação ou inadequação.

Nota-se também que, neste cenário, os épicos parecem complementares às duas formas de morrer; os enredos da *Ilíada* e a *Odisseia* estão associados, respectivamente, ao primeiro e ao segundo paradigmas: Aquiles, que tem consciência de sua morte iminente nas planícies troianas, e Odisseu, que busca todos os meios para assegurar a sobrevivência e conseguir envelhecer em seu paço ao lado de Penélope. De um lado, a morte do jovem; de outro lado, a morte do velho.

3.4.1 – Morrer na *Ilíada* – o paradigma de Aquiles

Apesar de não ser descrita na *Ilíada*, a morte de Aquiles é constantemente antecipada. Este acontecimento passou a ser tradicionalmente admitido como o paradigma da morte heróica⁴⁷, e inúmeras razões parecem justificar esta escolha. Em primeiro lugar, porque é inegável que a *Ilíada* tornou-se um poema mais admirado que a *Odisseia* ao longo da história⁴⁸, contribuindo para o recrudescimento da popularidade de seu protagonista. Decorrente desse fato, tem-se em segundo lugar que a expectativa pela morte iminente de Aquiles estava tão intimamente associada à própria trama iliádica, que acabou por se converter não apenas em uma situação narrada pelo conjunto da epopeia, mas no próprio substrato que conferia ao épico seus contornos particulares. Finalmente, em terceiro lugar, porque as tradições literárias posteriores parecem ter sido bastante generosas com a temática do guerreiro jovem que entrega sua vida em campo de batalha, de modo que passou-se a valorizar, de um ponto de vista ético, o “enobrecimento do herói a partir de sua disposição para entregar a vida por um ideal. Com esta idealização homérica, segundo esta interpretação, os heróis se convertem em modelos de validade universal” (DELGADO, 2010, p. 17-18).

Um dos fatores que mais contribuem para a glorificação da morte de Aquiles tem que ver com a possibilidade de escolha que se colocou diante dele. Este, aliás, é um dos elementos discursivos que lhe outorgam uma deferência particular, já que a capacidade de optar por determinada Moira é privada à maioria absoluta das personagens, que são obrigadas a se submeterem à força implacável das situações que se apresentam. Como é bem conhecido, durante a *Embaixada*, Aquiles relata que Tétis informou-lhe a respeito das duas mortes que poderiam tocá-lo e suas respectivas consequências, transferindo a decisão para o filho:

⁴⁷ Neste caso, adotamos Aquiles como paradigma, e não Héctor, pelo fato de que o segundo, diferentemente do primeiro, está associado a um *habitus* etário de nítido corte adulto: como veremos adiante, a proteção que oferece à família e à comunidade é um dos símbolos mais distintivos do herói. A morte de Héctor, portanto, vincula-se ao cumprimento das obrigações que idealmente caberiam a todos os agentes neste campo etário, diferentemente de Aquiles, cuja vida é caracterizada pela juventude exacerbada.

⁴⁸ Moses Finley recorda um dado interessante sobre essa questão: na Biblioteca de Alexandria, “os papíros mostram que na luta pela sobrevivência literária Homero não teve rival. Do conjunto de fragmentos literários encontrados no Egito e que foram publicados em 1949, conta-se um total de mil duzentas e trinta e três obras cujos autores são identificáveis. Esta cifra corresponde ao total de cópias e não de títulos. Quase metade – precisamente quinhentos e cinquenta e cinco – destes mil duzentos e trinta e três volumes eram cópias da *Ilíada* e da *Odisseia* ou comentários acerca delas. A *Ilíada* ultrapassava a *Odisseia* em trezentos e oitenta contra cento e treze” (FINLEY, 1978, p. 19).

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κήρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ὄλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται:
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχείη.

*Declarou-me minha mãe, Tétis de pés prateados,
que duplo destino de morte pode comigo se consumir:
se aqui permaneço a lutar contra a cidade de Tróia,
perco meu retorno ao lar, mas glória imperecível terei;
se, contudo, à casa torno, para a amada terra de meus pais,
perco minha glória nobre, mas terei uma vida longa,
e o destino fatal não me tocará com brevidade.*
(HOMERO, *Iliáda*, IX, 410-416)

Segundo uma lógica estritamente narrativa, essa escolha nunca esteve realmente disponível para Aquiles, já que a própria *Iliáda* seria inconcebível sem a morte jovem e a κλέος ἄφθιτον⁴⁹ que ela agrega⁵⁰. Trata-se, com efeito, de um recurso estilístico, sobretudo poético, que visa euforizar essa disposição para a assunção dos riscos.⁵¹ Aquiles, em parte graças ao saber onisciente de sua mãe divina, sabe que a Guerra de Tróia é seu último combate (HOMERO, *Iliáda*, I, 415-418; HOMERO, *Iliáda*, XVIII, 329-332) e, mesmo assim, retorna à luta após a morte de Pátroclo. É dessa maneira que ele se torna um herói capaz de levar ao paroxismo a exortação desta forma de morrer.

De fato, diferentemente dos imortais, os homens estão fadados à morte e ao fluxo inevitável do tempo, o que é tomado como um excelente apanágio para o combate e para a possibilidade de associar a si, com a morte, a tão esperada *glória imperecível*, uma das únicas maneiras de assegurar algum tipo de imortalidade diante dos limites impostos pela natureza. Essa questão se mostra de maneira exemplar no diálogo entre Glauco e Sarpédon, quando o segundo procura justificar o risco oriundo de todo o combate com base nessa expectativa a respeito do curso de vida:

⁴⁹ De acordo com Maria Serena Mirto, “a poesia oral tradicional, elaborada com o propósito de perpetuar a glória do herói do passado, constitui um modelo para as aristocracias até o final da época arcaica, quando o surgimento da escrita e a possibilidade de inscrições funerárias diminuiu ineroxavelmente o risco de que determinada vida se tornasse esquecida” (MIRTO, 2007, p. 10).

⁵⁰ Ou, como pensa Wofford, “a escolha de Aquiles marca, assim, não apenas a escolha pela ação heróica, mas a escolha do canto épico em si” (WOFFORD, 1992, p. 5).

⁵¹ Poucas passagens oferecem um contraponto tão singular a essa lógica quanto aquela em que Aquiles, após a tomada de Briseida por parte de Agamêmnon, ergue a voz para questionar o valor heróico do Atrida: “Nunca ousaste, armado, com teu povo enfrentar um combate, nem seguiste os bravos na luta de emboscada. Tens pavor à morte. Mais fácil é no vasto campo dos Aqueus esbulhar do seu bem a quem te contradiz”. (HOMERO, *Iliáda*, I, 226-230).

ὃ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ', οὔτε κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην
οὔτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν:
νῦν δ' ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφ' ἑστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαί, ὡς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,
ἴομεν ἢ ἐτῷ εὐχὸς ὀρέξομεν ἢ ἐτις ἡμῖν.

*Óh meu caro, se fugindo deste prélio pudéssemos,
para sempre imunes, tanto à velhice quanto à morte
estar, nem eu mesmo lutaria entre os primeiros,
nem te exortaria ao combate glorificante.
Mas uma vez que os fados da morte se impõem
infindáveis e do terror a ninguém é dado escapar,
lutemos, glorificando a nós ou dando a glória a alguém.
(HOMERO, *Iliada*, XII, 322-328)*

É preciso ratificar que esse tipo de morte só se reveste de sentido quando se considera o ponto de vista etário. Perecer jovem é correlato à perda de um “patrimônio” que o homem dispõe quando é capaz de produzir feitos memoráveis, além de um preclaro enfrentamento ao ritmo natural que se oferece no âmbito do curso de vida. Essa visão é observada, por exemplo, quando Menelau, ao dialogar com o troiano Pântoo, critica a audácia do mesmo em desafiar-lo e cita o exemplo de Hiperênor, que “ficou sem sua juventude”, ἦς ἤβης ἀπόνηθ', por afrontá-lo com insultos (HOMERO, *Iliada*, XVII, 25). Homero também declara que Héctor perdeu sua juventude quando foi morto por Aquiles (HOMERO, *Iliada*, XXII, 363).

Não sem razão, o próprio Aquiles associa a si a condição de **μινυνοθάδιος**, vocábulo oriundo do advérbio **μίνυνοθα** (“de curta duração”) e que significa precisamente “que tem vida breve” (HOMERO, *Iliada*, I, 352). O desenvolvimento de uma palavra que, em si, sintetiza a brevidade da vida, sugere a afinidade que há tanto entre a morte jovem entendida como uma realidade presente na cultura do período, quanto sua valorização no cenário bélico da *Iliada*. Em todas as ocorrências no épico, ao vocábulo estão associadas as mortes de guerreiros em batalha, como no caso de Simoísio (HOMERO, *Iliada*, IV, 478), Hipótoo (HOMERO, *Iliada*, XVII, 302), Licáon (HOMERO, *Iliada*, XXI, 84) e, em duas ocasiões, a Héctor (HOMERO, *Iliada*, XV, 612; HOMERO, *Iliada*, XXII, 54). Em relação à *Odisseia*, a utilização do vocábulo mostra-se coerente com as características supracitadas do poema: as duas únicas menções são feitas para descrever o destino dos já citados Oto e Efiáltes, mortos não em batalha, mas por Apolo (HOMERO, *Odisseia*, XI, 307), e em um diálogo entre Penélope e Odisseu transfigurado sob o aspecto de mendigo, quando a mesma salienta

que “São os homens seres de vida breve”, *ἄνθρωποι δὲ μινυθᾶδιοι τελέθουσιν*, (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 328). Ou seja, não um homem em particular, mas todos em geral.

Apesar do inegável elogio à morte do guerreiro em batalha, esse projeto exortado pela *Ilíada* poderia estar, na maioria das vezes, inacessível aos homens dos séculos X a IX a.C.. As implicações dessa disposição para a luta são bastante singulares. Parece verdadeiro que a belicosidade era uma característica marcante dessas sociedades, e o mérito do valor heróico⁵² certamente funcionaria como um estímulo para a conquista de territórios e para a acumulação de metais advindos do saque a determinada comunidade, mas a morte também arrasta consigo inúmeras consequências e afeta diretamente a vida de seus pares, de modo que entre a entrega corajosa da vida descrita pelos épicos e a realidade social existia certamente uma distância considerável.

É inegável também que o enobrecimento das representações de Aquiles exigiu extrema cautela. Transformar a morte heróica em uma regra associada a todos os guerreiros a quem o poeta dirige elogios impediria que o filho de Peleu assumisse a preeminência que lhe é peculiar. Se este fato possui uma implicação literária, é certo também é crivado pelo efeito de exterioridade que expressa uma questão cultural substancial para o pensamento homérico: a personagem exemplar, cujo comportamento deve ser difundido para ser assimilado, precisa gozar de qualidades excepcionais, afastando-se de tudo que é banal, corriqueiro ou, no limite, acessível ao homem comum.

Assim, Homero parece ter sido cauteloso, fazendo coexistir com esta uma segunda categoria de morte, igualmente exortada pela poesia épica e que evita que à morte heróica seja atribuído o *status* de ser a única realmente meritória. Trata-se da morte de Odisseu que, tal como a de Aquiles, não é relatada no épico que o assume como protagonista, mas que participa ativamente das representações da personagem e, por correspondência, da própria trama da epopeia.

3.4.2 – Morrer na *Odisseia* – o paradigma de Odisseu

Enquanto o discurso da *Ilíada* é crivado pela perspectiva de um herói que morre jovem, o da *Odisseia* descreve a luta de seu protagonista em torno do desejo de

⁵² Afinal, como apontou Jacqueline de Romilly, o heroísmo “define-se mesmo pela aceitação lúcida de uma morte muito pouco desejada. E o fato é que Homero não perde nenhuma ocasião para associar este heroísmo a sinais precisos que apresentam a morte como inevitável e como iminente” (ROMILLY, 2001, p. 100-101).

sobreviver. O núcleo da narrativa é o **νόστος** (“retorno ao lar”) de Odisseu, que enfrenta inúmeros desafios para conseguir atingir Ítaca, reencontrar sua família e recuperar o poder político de seu palácio, ameaçado por seu afastamento e pelo assédio dos pretendentes. Essa diferença de caracterização seria inconcebível sem que fossem respeitadas as diferenças etárias das personagens. Diferentemente de Aquiles, Odisseu é um herói adulto⁵³, de modo que a glória do jovem que morre em batalha não lhe parecia mais plenamente disponível.

O fundamento do heroísmo do protagonista residia, portanto, nos esforços de superação das intempéries que ameaçam sua vida. Odisseu teve que superar o combate com os Cíconos, o esquecimento provocado pelas flores oferecidas pelos Lotófagos, a antropofagia de Polifemo e dos Lestrigões, a magia de Circe, a passagem pelas insólitas paragens do Hades, a fúria monstruosa de Cila e Caribde e, dentre outros desafios, o cárcere amoroso de Calipso, incluindo a bem conhecida oferta da imortalidade que lhe foi feita pela ninfa.

Esse episódio, aliás, é paradigmático quando observado sob o prisma da morte esperada por Odisseu. Após anos navegando, distante de tudo e de todos, a oferta da imortalidade se converteria, na verdade, em uma morte inglória e esquecida: vivendo na ilha da deusa, alheio ao mundo e ao tempo, e sem poder estar diante de uma audiência para relatar seus feitos, apesar de eterno, Odisseu seria esquecido pela *grei* dos homens. É nesse sentido que Pietro Pucci considera que a recusa ratifica a necessidade de

retorno a sua casa parterna, ao mundo e à própria canção épica (*aoide*). O retorno à casa pode indicar todos os significados de ‘retorno’, uma metáfora privilegiada, que pode sugerir o retorno para si mesmo, o retorno para o que lhe é próprio e o retorno para a morte. O retorno para o canto épico significa um novo poema para Odisseu, uma nova substância heróica, de acordo com seu novo ‘pragma’. Tudo isso está inscrito na resposta que o herói dá a Calipso (PUCCI, 1987, p. 44).

Os esforços de Odisseu associam-se à busca pela morte inscrita no ritmo da natureza, de modo que, se é a morte jovem que confere uma identidade particular à *Ilíada*, é a morte do idoso que confere sentido à trama da *Odisseia*. Não é sem motivo que em diversas passagens Homero faz um elogio a esse tipo de experiência. É o caso,

⁵³ Como recorda Edwards, ao primeiro são associados epítetos que denotam um *ethos* juvenil, geralmente pautados pela noção de rapidez: **ώκύς, ταχύς, ποδάρκης, πόδας ώκύς/ταχύς** e **ποδώκης**, por exemplo. Em relação a Odisseu, os epítetos evocam sua astúcia e disposição para enfrentar situações difíceis: **πολύμητις, πολυμήχανος, πολύφρων, ποικιλομήτης, πολύτλας, ταλασίφρων, τλήμων** (EDWARDS, 1985, p. 14-16).

por exemplo, de Néstor, que foi pelos deuses destinado a um casamento venturoso e a envelhecer com saúde em seu paço, observando o crescimento de filhos perpicazes e bons lanceiros (HOMERO, **Odisseia**, IV, 207-211). Odisseu também roga a Alcínoo, na ocasião de sua chegada às praias feácias, que lhe seja dada a oportunidade de retornar a casa a fim de que possa morrer após ter revisto os bens, os servos e o alto palácio, completando enfim seu **νόστος** (HOMERO, **Odisseia**, VII, 222-225). Esse, aliás, foi o destino previsto por Tirésias quando o herói esteve no Hades:

θάνατος δέ τοι ἐξ ἄλλος αὐτῶ
ἀβληγρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη
γῆραι ὕπο λιπαρῶ ἀρημένον: ἀμφὶ δὲ λαοὶ
ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἶρω.

*“Mas a morte te virá para além do mar salgado.
Ela chegará até você muito suavemente,
quando desgastado sob a rica velhice; e, a teu lado,
todos estarão felizes: esta é a predição infalível que te faço.”*
(HOMERO, **Odisseia**, XI, 134-137)

É nesse sentido que esse tipo de morte, igualmente valorizada e, dadas as circunstâncias, potencialmente heróica em função das dificuldades de sobrevivência, não prescreve qualquer expectativa em relação à imortalidade, seja ela ligada à ordem dos predados divinos, seja ela associada à recordação perene na memória dos homens vindouros. Essa segunda morte é, sobretudo, a morte inexorável que está disponível a todos os seres vivos e que ambiciona, sobretudo, o privilégio de experimentar a velhice e perecerem **ἀβληγροί**, “fracos”, em seu lares e rodeados dos seus.

3.4.3 – As duas mortes em perspectiva

No canto X da *Odisseia*, durante sua viagem ao Hades, Odisseu entra em contato com a *psiqué* de Aquiles. Diferentemente do herói jovem, efusivo e intempestivo da *Ilíada*, a audiência homérica tem contato com um Aquiles lastimoso, ressentido pela sua morte e que sofre declarado arrependimento por não ter optado pela longevidade. Ao ser recepcionado por Odisseu, que ratificou estar diante daquele que fora o melhor dos aqueus, e que agora reinava sobre os mortos, respondeu o herói iliádico:

‘μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ’ Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ’ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

*Não queiras dar-me consolo à morte, radiante Odisseu.
Antes estivesse eu preso sobre a terra como um servo,
ainda que ao lado de homem carente de recursos, mas vivo,
e não como um rei entre os mortos cujos corpos feneceram.*
(HOMERO, *Odisseia*, XI, 488-491)

Essa passagem sugere uma oposição entre as respostas sociais que se colocavam diante das duas formas meritórias de morrer que observamos acima: a primeira, a do jovem, representada por Aquiles, tem como símbolo o **κλέος**, a glória conquistada em combate; a segunda, a do idoso, representada por Odisseu, tem como símbolo o **νόστος**, a possibilidade de sobreviver e, portanto, retornar a casa. Rüter observou que essa passagem parece marcar uma oposição entre as duas respostas à morte, e que Aquiles insinua uma troca de posição com Odisseu (RÜTER, 1969, p. 252-253). A partir da leitura de Rüter, Anthony T. Edwards considerou, a seu turno, que essa passagem pode expressar antes uma continuação da posição de Aquiles na *Ilíada* do que uma inversão da mesma, pois a experiência da morte o levou a considerar o **νόστος** preferível ao **κλέος** (EDWARDS, 1985, p. 51). Ainda segundo o autor, a questão dos dois destinos de Aquiles na *Ilíada* não foi associada ao dilema entre **νόστος/κλέος**, mas sim em função da responsabilidade que sentiu diante da morte de seu **φίλος** e de seu decorrente desejo de vingança (EDWARDS, 1985, p. 51). Gregory Nagy, por sua vez, a partir da questão da performance, considera que a audiência pode ter insinuado duas formas de valorização do **κλέος** e do **νόστος** que, por sua vez, concretizaram-se através das escolhas e caracterizações dos personagens que redundaram nas peculiaridades da *Ilíada* e da *Odisseia* (NAGY, 1979, p. 41). Além disso, “para Aquiles, o *kléos* da tradição iliádica pode ser entendido como uma eterna consolação pela privação de um retorno seguro à casa, um *nóstos*” (NAGY, 1979, p. 29).

Acreditamos que as duas mortes não ameaçam a unidade dos épicos. A sugestão de que a cada uma delas correspondem os auspícios de audiências com preocupações éticas particulares e, dessa forma, distantes temporalmente, encontra nos próprios épicos um indicativo contrário. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, Homero inverte momentaneamente a posição dos protagonistas e atribui a eles próprios o desejo de experimentar o tipo de morte que, pelas características do enredo, não lhes correspondem. Aquiles, nos versos que se seguem imediatamente ao relato dos dois

destinos que Tétis lhe ofereceu, ainda em função da querela que nutria em relação a Agamêmnon, parece absolutamente seguro da decisão de retornar a Ftia e chega a recomendar aos demais que retornem às suas casas, posto que Tróia não conseguiu ser vencida (HOMERO, *Ilíada*, IX, 417-420). A seu turno, na *Odisseia*, em meio às dificuldades impostas por Posêidon, Homero registra uma fala introspectiva do protagonista em que lamenta o destino que aparentemente lhe caberia, ou seja, o da morte inglória e esquecida no oceano. Esta conjuntura faz Odisseu considerar que melhor seria ter morrido em Tróia, tal como seus companheiros, e ter conquistado a glória em combate tal como Aquiles conquistou (HOMERO, *Odisseia*, V, 306-312).

Por mais que essas inversões tenham por propósito estabelecer um contraste com o tipo de morte a que os épicos fazem menção, elas indicam precisamente que tanto uma quanto outra estavam disponíveis tanto para a audiência da *Ilíada* quanto para a da *Odisseia*, considerando, no limite, a hipótese de que se constituíam audiências distintas. Além disso, ao arrogar para si destinos diferentes daqueles que os épicos concretizaram, nem Aquiles, nem Odisseu parecem ter incorrido em algum desrespeito ou contradição com o código belicista que então se colocava. Para Mirto,

A visão odisseica de heroísmo não corresponde a uma mudança em relação à glória heróica [da *Ilíada*], mas sim a uma mudança de foco entre os dois heróis protagonistas que são diferentes entre si, de modo que há um equívoco de interpretação em ver nisso uma ruptura em relação à épica tradicional precedente. Ulisses já incorporava na *Ilíada* qualidades e valores muito diferentes dos de Aquiles e que certamente não estavam fora do universo heróico; fato é que o protagonista não está em desacordo com o poema anterior, quando ele indica como ideal de sucesso [...] uma velhice feliz em casa. Na realidade, os dois poemas se integram e promovem uma definição completa das circunstâncias em que se encontra o mundo heróico, durante e após a expedição a Tróia, na guerra e na dura experiência do retorno e reintegração dos veteranos em casa (MIRTO, 2007, p. 100).

Na verdade, Aquiles e Odisseu podem perfeitamente representar, como antecipamos, dois pontos de vista acerca do curso de vida que não se excluía mutuamente.⁵⁴ No mais, parece paradoxal o entendimento de que a morte do guerreiro jovem em campo de batalha seria a única valorável para determinada audiência,

⁵⁴ Diferentemente, portanto, do que considerou Jean-Pierre Vernant, que não conseguiu identificar a coexistência desses valores ao refletir sobre essas duas mortes: “duas formas de vida, uma, breve e gloriosa, do herói, outra, longa, declinante e sem glória, do comum dos mortais; existem também duas formas de morrer na guerra; a 'bela morte', que confere seu esplendor ao valor do jovem, e a morte feia, degradante e vergonhosa do velho” (VERNANT, 2002, p. 411).

especialmente por tratar-se de uma sociedade agonística na qual o valor do **πρόμος ἄνθρωπος** está pautado antes em sua capacidade de matar os adversários do que em sua suscetibilidade no combate. Em outras palavras, se, por um lado, morrer jovem em campo de batalha, tendo entregue sua vida sem medo ou receios, traz consigo uma glória imorredoura, por outro lado, sobreviver a um prélio árduo e conseguir retornar a casa para o gozo de uma velhice sadia em seu paço, também merece a mais alta deferência social, especialmente se esse **νόστος** for sofrido e implicar o constante risco de uma morte inglória, sem testemunhas.

Tem-se, portanto, dois modelos, duas mortes, dois épicos e dois personagens, que coexistem e flutuam ao sabor da trama, e que parecem antes se completarem do que se excluírem. Por um lado, a morte do guerreiro jovem, um evento particular, inscrito nas ações humanas e na ordem da vivência de uma conduta heróica: questão de **βίος**; por outro lado, a morte do idoso, que o toca no limite extremo da velhice, um evento universal, inscrito no ritmo da natureza e partilhado por todos aqueles que sobrevivem às fases da vida: questão de **ζωή**.

O debate acerca dos modos pelos quais a natureza é admitida no âmbito do pensamento homérico evoca uma dupla problemática. Por um lado, constata-se que os fenômenos naturais foram considerados meios de referenciar experiências que, a despeito da materialidade aparente, são hoje entendidas como absolutamente subjetivas. É o caso, por exemplo, da assunção do tempo cíclico, das estações do ano e da atividade agrícola como meios de dar inteligibilidade às transições e características peculiares a cada fase da vida. Do ponto de vista moderno, observa-se que essa atitude foi, antes de mais nada, um recurso utilizado pelos gregos antigos como meio de interpretar e dar sentido às experiências da vida e da morte. Entretanto, admite-se que essa constatação produz um inevitável afastamento entre o analista e a experiência antiga, dado que ela só pode ser feita considerando o rompimento que o pensamento moderno promoveu entre a vida humana e a natureza.

Assim, no esforço de interpretar as formas com que as epopeias concebem a materialidade e o substrato natural do curso de vida, acabamos nos afastando inevitavelmente daquilo que o pensamento homérico pode, de fato, ter concebido. Bonaffé foi precisa ao observar que “a comparação que faz da natureza um espelho do

homem, permite que o último decifre a si próprio, mas simultaneamente o impede de discernir a natureza como algo externo à sua imagem” (BONAFFÉ, 1984, p. 75).

Contudo, a constatação inicial e arbitrária de que o homem homérico, antes de “ter uma natureza” é, ele próprio, parte integrante de um cosmos que não distingue tacitamente a vida orgânica da vida social, diz muito a respeito das referências adotadas e a forma com que o mundo tangível foi mobilizado para entender a condição humana. O fundamento, plenamente condizente com a ética vigente no período, parece ser o da harmonia, do equilíbrio e, em relação à condução da vida, o da adequação dos aspectos materiais aos subjetivos em um todo estruturado ao qual é preciso se adequar em respeito à própria humanidade.

CAPÍTULO 4

As idades da vida no tom das diferenças

A análise que fizemos no capítulo anterior aponta, em linhas gerais, para uma conclusão da qual só a crítica atenta pode redimir a aparente redundância: a assunção da natureza como universo de referência permitia que o homem homérico *naturalizasse* determinadas disposições relativas ao curso de vida. Vimos que o ponto de vista material, biologicamente refletido e sintetizado categoricamente através do vocábulo ζῶη, revelava-se aos poetas como um elemento capaz de justificar a atribuição de determinados papéis sociais, de orientar posições assumidas ao longo da vida, de explicar determinadas contingências subjetivas e de dar inteligibilidade ao fenômeno da morte, momento limite do ciclo vital.

Contudo, a naturalização das disposições reveste-se de sentido principalmente, ou tão somente, quando articulada à ordem da βίος, da vida particular, entendida a partir dos paradigmas culturais dos quais ela é simultaneamente produto e produtora, e que se articula com as mudanças fisiológicas em um matiz unitário e indivisível. Insistimos neste ponto pois é a partir dele que determinados discursos, produzidos no ensejo de introjetar comportamentos e práticas sociais, podem ser entendidos por seu viés estratégico, capaz de acentuar um tipo peculiar de *poder* que é, por sua vez, consubstancial para a produção e reprodução dos campos etários representados pelas epopeias.

Os discursos que articulam determinado comportamento ou prática social a um período correspondente do curso de vida podem ser entendidos a partir do que Pierre Bourdieu denominou *poder simbólico*, cujo sentido encontra-se demarcado precisamente no ponto em que parece existir sem a exigência de qualquer justificação. Assim,

É necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder

simbólico é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (BOURDIEU, 2001, p. 7-8)

Admitindo que determinadas disposições são resultantes do fluxo ineroxável do tempo e do ritmo da natureza, instauram-se relações de poder pautadas por um pressuposto imanente, mas que, por não sê-lo tão somente ou com tanta obviedade, precisa ser frequentemente ratificado por meio de discursos, muitas vezes coercitivos, e pela atribuição, permissão e/ou interdição a determinadas práticas sociais. É nesse sentido, ainda retomando o ponto de vista de Bourdieu, que este tipo de relação de poder, no qual os grupos envolvidos buscam a imposição de “uma definição do mundo social mais conforme aos seus interesses” (BOURDIEU, 2001, p. 11), cumpre uma função particularmente decisiva para a manutenção das estruturas sociais, nas quais o substrato etário, como veremos, participa ativamente.

É inegável, portanto, que a construção do *habitus* etário é um esforço estratégico que se relaciona com a manutenção e organização da vida em sociedade. A inexistência de mecanismos jurídicos regulatórios, capazes de permitir ou interditar a participação dos agentes a determinados papéis sociais, é decisiva para acentuar a importância dos processos de interação social, através dos quais os indivíduos se formam e se comportam de acordo com as expectativas do grupo em que se inserem. Deste modo, os predicados relativos a cada fase da vida são particularmente influenciados pelas relações sociais entre agentes de diferentes graus etários, onde as diferenças são postas em cena e concorrem simultaneamente para definir os comportamentos de cada parte da relação.

O presente capítulo se dedica a analisar as características das fases da vida e os elementos que concorrem para sua constituição, privilegiando um ponto de vista da ordem da vivência (**βίος**). No bojo dessa problemática, é particularmente importante compreender de que modo e por que razões determinados aspectos são convencionalmente atribuídos a determinada fase da vida. Essa prática indica a existência de sistemas de valores que são evocados tanto para louvar quanto para censurar determinados comportamentos, além de converterem-se em referências indispensáveis para entender a influência da perspectiva etária no âmbito das relações sociais.

4.1 – As diferenças etárias em perspectiva

O conceito de “idade adulta” não era conhecido pelos gregos antigos, particularmente em Homero. Apesar disso, entre a juventude e a senilidade há um longo interregno que só pode ser entendido como uma fase da vida, certamente invisível, e provavelmente por isso, exemplar.⁵⁵ É nesse sentido, portanto, que apesar das possíveis variações, a juventude, a senilidade e, certamente, a infância, são fundamentalmente referidas a partir das características paradigmáticas que se instauram no marco do campo etário dos adultos. Essa é a razão pela qual, no ensejo de abordar a construção social das idades, iniciaremos as análises a partir da fase menos refletida, apesar de ser aquela em que a maioria dos personagens se encontram no presente da narrativa.

4.1.1 – Aproximação à questão da idade adulta em Homero

A designação dos campos etários, especialmente aquelas sintetizados através dos vocábulos “infância”, “juventude” e “velhice”, parece exibir, sem muitos questionamentos, uma gama de particularidades evidentes a cada um deles. Trata-se de conceitos que se referem respectivamente às crianças, aos jovens e aos velhos, e não é acidental que, no caso da idade adulta, não haja um correlato que satisfaça o mesmo expediente. Filomena Carvalho de Sousa notou que "conceitos como adulez, aduleidade e adulecência são relativamente recentes e revelam a necessidade de conceptualização da temática; e ainda, demonstram a pertinência, a importância e a atualidade do estudo acerca do adulto" (SOUSA, 2007, p. 57).

Harry Blatterer assinalou que, no caso do léxico inglês, a adição da palavra *adulthood* foi relativamente recente e que foi derivada da apropriação da palavra francesa *adulte*, ela própria uma adaptação do século XVI feita a partir do latim *adolescere* (BLATTERER, 2007, p. 11). O autor prossegue defendendo que as sociedades pré-industriais do Ocidente não reconheciam a idade adulta como uma categoria social definida, questão igualmente percebida por Cheryl Merseer, para quem “era-se homem ou mulher se não se fosse uma criança” (MERSER, 1987, p. 52).

Blatterer também considera que a emergência da idade adulta é indissociável do movimento de individualização, isto é, da “gradual assunção de responsabilidade sobre

⁵⁵ Como notou Vianna, “esta [a idade adulta] aparece como a condição que se quer alcançar, entendida como a da estabilidade”. (VIANNA, 1997 *apud* CAMARANO; MELLO; KANSO, 2006, p. 35)

todos os aspectos da própria vida” (BLATTERER, 2007, p. 11). Considerando essa premissa, nota-se que, por mais que em Homero não seja observável o uso de vocábulos capazes de definir a idade adulta como um período da vida particularizado, as palavras **ἄνθρωπος**, “homem”, e **γυνή**, “mulher” são frequentemente usadas para designar personagens em campo etário em que são capazes de arbitrar a respeito de seus próprios rumos, gozar de autonomia (ou seja, não estarem formalmente ligados à dependência do núcleo familiar de origem) e desempenhar papéis sociais interditados àqueles que ainda não são vistos como capazes ou que já excederam o tempo prescrito para tal. Assim, é procedente a perspectiva de Laura L. Nash, que assevera que “enquanto *anêr*, ‘homem’, representa claramente a idade adulta, o termo não significa o estágio da vida *per se*” (NASH, 1978, p. 4).

De fato, em Homero, a palavra **ἄνθρωπος** é capaz de expressar, pelo menos, três sentidos em torno da noção de “homem”. Em primeiro lugar, destaca as diferenças de gênero, definindo “homem” por oposição à “mulher”, não se ligando dessa forma a qualquer tipo de período do ciclo vital.

Em segundo lugar, indica uma distinção ontológica, referindo-se à condição humana por oposição à imortalidade dos deuses. Essa diferença encontra-se visível, por exemplo, no epíteto **πατήρ ἀνδρῶν**, “pai dos homens”, associado a Zeus⁵⁶. No Canto V da *Ilíada*, Atena infunde em Diomedes a capacidade de “distinguir os deuses dos homens”, **γινώσκης ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα**, com vistas a atacar os numes que se misturassem ao exército troiano (HOMERO, *Ilíada*, V, 128). Expressão semelhante, **θεὸς ἠδὲ καὶ ἄνθρωπος**, é utilizada para se referir, respectivamente, a Circe e a Odisseu no Canto V da *Odisseia* (HOMERO, *Odisseia*, V, 194). No discurso de Odisseu a Aquiles na *Embaixada*, o herói diz que Héctor não respeita “homens ou deuses”, **ἀνέρας οὐδὲ θεούς** (HOMERO, *Ilíada*, IX, 239). Enfim, os homens são caracterizados, no limite da condição humana, como *não-deuses*, e os deuses, especialmente em função de sua imortalidade, como *não-homens*.

Em terceiro lugar, a palavra se vincula às possibilidades de ação social associadas aos homens, isto é, àqueles que atingiram a autonomia e a plenitude de suas capacidades físicas, sendo, portanto, capazes de assumir os predicados que elas evocam. Duas esferas ganham proeminência. A primeira envolve o jogo político, os debates na *ágora*, onde o direito à fala é restrito àqueles que gozam de certo influxo sobre a

⁵⁶ Como, por exemplo, em HOMERO, *Ilíada*, I, 544; HOMERO, *Ilíada*, V, 426; HOMERO, *Ilíada*, VIII, 49; HOMERO, *Odisseia*, XII, 445.

comunidade e que, por força do tempo, tende a ser interdito àqueles que são muito jovens. Não sem motivo, a questão do discurso bem tecido é observada através de seu valor formativo quando Fênix, durante uma reminiscência acerca da juventude de Aquiles, menciona a “*ágora*, onde se formam os homens de excelência”, *ἀγορέων, ἴνα τ’ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι* (HOMERO, *Ilíada*, IX, 441).

A segunda é exatamente a temática belicista, que permitiu que *ἀνὴρ* se convertesse em um referente etário para descrever a condição daqueles que, usufruindo do vigor físico, se encontram preparados para desempenhar as atividades guerreiras. No Canto IV da *Ilíada*, quando Homero descreve uma das mais detalhadas batalhas nas planícies de Tróia, assinala que “homem a homem combatia”, *ἀνὴρ δ’ ἄνδρ’ ἐδνοπάλιζεν* (HOMERO, *Ilíada*, IV, 472; HOMERO, *Ilíada*, XIII, 131). Já nos combates descritos no Canto VIII, Homero se refere à “fúria dos homens de couraças de bronze”, *μένε’ ἀνδρῶν χαλκεοθωρήκων* (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 61-62). No Canto XI, após ser atingido por Páris e vê-lo louvar o próprio ato, Diomedes responde dizendo que não tem valor o dardo lançado por um “homem fraco”, um “fracote”, *ἀνδρὸς ἀνάλκιδος* (HOMERO, *Ilíada*, XI, 390). Quando comparado aos guerreiros de antanho, Perseu foi considerado *πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν*, “o mais renomado dos homens” (HOMERO, *Ilíada*, XIV, 320). A tradição dos guerreiros de outrora também é indicada por Néstor que, lembrando sua idade avançada, pede a todos que o ouçam e respeitem suas palavras, dado que no passado, “conviveu com homens mais bravos”, *ἀρείοσιν ἢ ἐπερ ὑμῖν ἀνδράσιν ὠμίλησα* (HOMERO, *Ilíada*, I, 260-261). Aquiles, por sua vez, é descrito como “de todos os homens, o mais temível”, *πάντων ἐκπαγλότατ’ ἀνδρῶν* (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 170). Os méritos e esforços no campo de batalha como espaço de atuação dos homens são sintetizados na exortação que Ajax faz aos guerreiros durante um dos reverses que enfrentavam:

*Ἀργείους δ’ ὄτρυνε μέγας Τελαμώνιος Αἴας:
‘ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ’ ἐνὶ θυμῷ,
ἀλλήλους τ’ αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας.
αἰδομένων δ’ ἀνδρῶν πλέονες σοοὶ ἢ ἐπέφανται:
φευγόντων δ’ οὔτ’ ἄρ κλέος ὄρνυται οὔτε τις ἀλκή.*

*Então, o magno Ajax Telamônio encorajou os Argivos:
“Amigos, sede homens! Na alma instalam a vergonha!
Tende vergonha uns dos outros na dura batalha.
Quando, entre os homens, impera a vergonha,
são mais os salvos do que os mortos.
(HOMERO, *Ilíada*, XV, 560-564)*

O vocábulo, dessa maneira, está associado à constituição guerreira do agente e às exigências correspondentes. É também por essa razão que em uma das duras reprimendas que Helena faz a Páris, declara que melhor seria se tivesse “tombado pelas robustas mãos do homem que fora meu esposo”, *ὀλέσθαι ἀνδρὶ δαμειὺς κρατερῶ, ὃς ἐμὸς πρότερος πόσις ἦεν* (HOMERO, *Ilíada*, III, 428-429). À condição de homem adulto se ligam facilmente os méritos e deméritos de cada personagem. Tersites, por exemplo, era “o homem mais asqueroso dos que foram para Tróia”, *αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε* (HOMERO, *Ilíada*, II, 216), diferentemente de Nireu, “o homem mais belo dos que foram para Tróia”, *ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε* (HOMERO, *Ilíada*, II, 673). Um dos mais correntes epítetos de Agamêmnon é “o líder de homens”, *Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν* (HOMERO, *Ilíada*, I, 7; HOMERO, *Ilíada*, I, 172; HOMERO, *Odisseia*, XI, 397), noção também presente na locução *ἀνὴρ βουλευφόρος*, “chefe de homens”, usada para se referir a Idomeneu, Ájax, Odisseu, Aquiles, o próprio Agamêmnon, Sarpédon, dentre outros (HOMERO, *Ilíada*, I, 144; HOMERO, *Ilíada*, II, 24; HOMERO, *Ilíada*, XVI, 521).

No âmbito da vida social, diferentemente do que ocorre especialmente com crianças e velhos, a dimensão sexual passa a se tornar uma experiência que permeia as relações de gênero nesse grau etário. Nausícaa, falando a Odisseu sem que soubesse de quem se tratava, aponta os problemas que acomete uma mulher vista publicamente “junto a um homem” (*ἀνδράσι μίσγηται*) antes das núpcias (HOMERO, *Odisseia*, VI, 288). Com vistas a se reconciliar com Aquiles, Agamêmnon declara que não teve relações sexuais com Briseida, tal como seria “costume dos humanos, o homem tomar a esposa”, *θέμις ἀνθρώπων πέλει ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν* (HOMERO, *Ilíada*, IX, 134 e 276; HOMERO, *Ilíada*, XIX, 177). O mesmo ocorre quando Homero relata que Alcínoo honrou Arete, filha de Rexenor, como nenhuma outra “das mulheres que têm os homens em seu *oikos*”, *γε γυναῖκες ὑπ’ ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν* (HOMERO, *Odisseia*, VII, 68).

O que corrobora essas interpretações é justamente o fato de que quando *ἀνὴρ* se refere a um indivíduo do sexo masculino que não esteja na idade adulta, a palavra tende a vir acompanhada de um qualificativo. É o que ocorre quando Antíloco reconhece seus excessos na corrida de carros com cavalos e se redime diante de Menelau, argumentando que tinha “o tino de um jovem, abusivo” *οἶαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι* (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 589). De modo similar, essa noção retorna nas palavras de Néstor a respeito dos guerreiros mais novos: *ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται*,

“o coração dos jovens é mais volátil” (HOMERO, **Ilíada**, III, 108). A mesma personagem se refere a Telêmaco como “homem tão novo”, **ἄνδρα νεότερον** (HOMERO, **Odisseia**, III, 125). Ao procurar se informar a respeito da convocatória da assembleia no Canto II da *Odisseia*, o velho Egípcio pergunta se quem a convocou foi “um homem jovem ou um de idade avançada”, **ἢ ἔ νεών ἀνδρῶν ἢ οἱ προγενέστεροί εἰσιν** (HOMERO, **Odisseia**, II, 29).

Sentidos semelhantes estão associados à palavra **γυνή**. Além de fazer uma oposição ao gênero masculino e diferenciar as mulheres mortais das divindades,⁵⁷ o vocábulo é frequentemente utilizado para designar as atribuições das mulheres “adultas” no âmbito da vida social. Como a narrativa está associada às atividades típicas do universo masculino, as mulheres geralmente são mencionadas em função de sua associação com os homens que as cercam.

Essa questão fica evidente quando se nota que o vocábulo, na maioria absoluta das ocorrências, é utilizado para se referir às esposas dos heróis. Reprimindo a covardia atribuída a Páris, Héctor questiona como o irmão foi capaz de, “em terra estrangeira, tomar a esposa de belas formas, trazer para a cidade a consorte de um homem exímio”, **ἄλλοδαποῖσι γυναῖκ' εὐειδέ' ἀνήγεσ ἐξ ἀπίης γαίης νῦν ἀνδρῶν αἰχμητῶν** (HOMERO, **Ilíada**, III, 48-49). Aquiles, recusando as prendas ofertadas por Agamêmnon, diz que assim que regressasse ao lar, o próprio pai Peleu se encarregaria de buscar-lhe uma esposa, **γυναῖκά** (HOMERO, **Ilíada**, IX, 394).

A volta à casa e o decorrente reencontro com a esposa também era um tema comum à poesia épica. Logo no início da *Odisseia*, o *aedo* aponta que todos os heróis que combateram em Tróia já tinham regressado, menos Odisseu, que desejava ardentemente rever Penélope (HOMERO, **Odisseia**, I, 13). Menelau, ao usar o vocábulo **γύναι** para se dirigir a Helena, também associa à mulher a condição de esposa (HOMERO, **Odisseia**, IV, 266), sentido igualmente observado nas menções que os poetas fizeram à própria Penélope⁵⁸. A relação das mulheres com seus filhos também é levada em consideração. Um dos exemplos é narrado na falsa história que Odisseu conta a Antínoo através de seu disfarce de mendigo. O herói estaria com seus companheiros na região do Egito e estes, acometidos pela *hýbris*, “sequestraram os pequenos filhos

⁵⁷ Ao se aproximar do paço de Circe, Polites, companheiro de Odisseu, após se deparar com a ninfa, diz a seus companheiros que se trata de “uma deusa ou uma mulher”, **ἢ θεὸς ἢ ἔ γυνή** (HOMERO, **Odisseia**, X, 228).

⁵⁸ Com destaque para aquelas descritas em HOMERO, **Odisseia**, XIV, 130; HOMERO, **Odisseia**, XVI, 334; HOMERO, **Odisseia**, XVII, 152.

com suas mães”, *ἐκ δὲ γυναῖκας ἄγον καὶ νήπια τέκνα* (HOMERO, *Odisseia*, XVII, 433)⁵⁹. Agamêmnon, tomando a mão do irmão após o mesmo ter sido ferido na injúria cometida pelos troianos, diz que Zeus punirá o perjúrio dos inimigos: eles pagarão com “suas cabeças, esposas e seus filhos” *σφῆσιν κεφαλῆσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν* (HOMERO, *Ilíada*, IV, 162). Assim, quando *γυνή* se refere à condição de esposa ou mãe, acaba por denunciar o estatuto etário da personagem, exatamente porque são atribuições sociais possíveis de serem assumidas tão somente quando a jovem abandona o grau etário precedente, isto é, o estatuto de *παρθένος*.

Paralelamente às menções feitas a personagens masculinas no mesmo grau etário, é frequente que Homero associe as mulheres ao horizonte do trabalho. Os poetas atribuem a beleza dos *peplos* de Páris ao “trabalho das mulheres sidônias”, *ἔργα γυναικῶν Σιδονίων* (HOMERO, *Ilíada*, VI, 289-290), tal como citam a beleza dos *peplos* feácios, “obra feminina”, *ἔργα γυναικῶν* (HOMERO, *Odisseia*, VII, 97). Através de um símile, os poetas também mencionaram as mulheres tecelãs que trabalhavam para angariar o sustento de seus filhos (HOMERO, *Ilíada*, XII, 433-435). Em uma das cenas que Hefesto gravou no escudo de Aquiles, Homero menciona “as mulheres que cuidadosamente preparavam o pão, mesclando a farinha branca”, *αἱ δὲ γυναῖκες δεῖπνον ἐρίθοισιν λεύκ’ ἄλφιτα πολλὰ πάλυνον* (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 559-560).

Ser “uma mulher hábil nos trabalhos”, *γυναῖκ’ ... δ’ ἐπίστατο ἔργα*, tal como as servas dadas como prêmio no torneio em tributo a Pátroclo (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 704-705), era uma virtude peculiar a quem passou pelo período de formação e aprendizagem que começava na infância, necessárias para que assumissem os predicados valorizados nas esposas. Todavia, a noção de “esposa” é condicionada por uma questão de classe, ligando-se apenas às camadas aristocráticas, de modo que o contexto social de uso do vocábulo *γυνή* precisa ser atentamente observado. Homero também utiliza *γυνή* quando se refere às mulheres de outros estratos sociais, mas nestes casos, os sentidos de “serva” e/ou “escrava” são absolutamente evidentes. É o que ocorre, por exemplo, com Briseida (HOMERO, *Ilíada*, I, 348 e 429). Essa noção se apresenta em diversas ocasiões, inclusive na já citada reprimenda que Tersites faz a

⁵⁹ Ao analisar a recorrência da expressão formular *ἄλοχοι καὶ νήπια τέχνα*, Christian Werner observou que em sete das oito ocorrências na *Ilíada*, ela se refere a um grupo de potenciais ou atuais vítimas da guerra, mulheres e crianças que são defendidas por um guerreiro ou que foram devastadas e destruídas por um inimigo (WERNER, 2008, p. 4).

Agamêmnon, na qual observa que o Atrida não precisava sequestrar Briseida porque já tinha as tendas “repletas de escravas”, *πολλὰ δὲ γυναῖκες* (HOMERO, *Ilíada*, I, 226). Para ratificar esse estatuto, Homero também faz uso do vocábulo *δμῶή*, que se refere às mulheres escravas tomadas como espólio de guerra. Vê-se, por exemplo, que como parte de suas atribuições no *oikos*, Helena comandava “as mulheres escravizadas”, *δμῶῃσι γυναῖξιν* (HOMERO, *Ilíada*, VI, 323).

Assim, por mais que *γυνή* e *άνήρ* não sejam termos capazes de designar precisamente uma fase da vida, as atribuições associadas aos agentes por eles caracterizados só se vinculam àqueles que possuem autonomia em relação aos seus pares, aos membros do corpo familiar ou que tenham completado um movimento de formação.

É exatamente essa assunção de responsabilidades que faz com que a idade adulta, mais do que qualquer outra fase da vida, refunde a posição do homem tanto em sua relação à comunidade quanto em relação à própria ética belicista. Conforme Michael Clarke, “o guerreiro homérico é orientado para a ação por sua necessidade de validação social: *status*, respeito, honra aos olhos dos outros homens. Em um primeiro olhar, sugere um senso de identidade humana que é tanto social quanto existencial” (CLARKE, 2004, p. 77). A idade adulta é, pelo menos do ponto de vista masculino, a idade da ação, e nesse sentido arrasta consigo os compromissos do agente com seu grupo, especialmente com aqueles cuja fragilidade, inclusive em função da idade, exige particular preocupação.

Por essa razão, a construção do *habitus* etário do *άνήρ* depende da constituição de sua posição relativamente às alteridades: do ponto de vista de gênero, em relação à *γυνή*; do ponto de vista etário, em relação aos idosos e às crianças. Os três grupos, portanto, compartilham a dimensão da fragilidade, da incapacidade de se defender de eventuais ataques e, por correspondência, a falta de autonomia para sobreviverem por sua conta e risco.

No âmbito da narrativa iliádica, essa é uma situação que opõe aqueus a troianos em função das características da própria guerra: os primeiros estão fora de seus *oikoi* e confiam no fato de que aqueles que estão sob sua alçada de proteção estejam a salvo; os segundos permanecem em sua comunidade e combatem, sobretudo, com vistas a proteger aqueles que estão sob sua tutela. A *Ilíada*, aliás, insiste constantemente no fato de que esta é a finalidade que caracteriza os enfrentamentos. Na fala de Fênix, quando é conquistada sua cidade, “Assassinam-se os homens, o fogo faz arder a *pólis*; crianças e

mulheres de belas cinturas são raptadas”, *ἄνδρας μὲν κτείνουσι, πόλιν δέ τε πῦρ ἄμαθύνει, τέκνα δέ τ’ ἄλλοι ἄγουσι βαθυζώνους τε γυναῖκας*. (HOMERO, *Íliada*, IX, 593-594).

De fato, os aqueus constantemente arrogam para si a tarefa de executar as mulheres, as crianças e os velhos troianos, considerando que este ato, além do saque aos bens da cidadela, constitui a prova inegável da vitória no conflito. Agamêmnon, por exemplo, exortava o exército ao combate dizendo que a derrota dos adversários também seria igualmente sentida por seus filhos e esposas (HOMERO, *Íliada*, IV,162-163). Héctor, símbolo da resistência de Tróia, era frequentemente convocado a assumir a responsabilidade que possuía em relação a seus pares, especialmente, e não sem motivo, através da fala das personagens que compunham seu *oikos*.

A situação do príncipe troiano era particularmente problemática. Sua sobrevivência era equivalente à sobrevivência da própria Tróia, já que era o principal guerreiro do exército do rei Príamo e símbolo da resistência, bem como da proteção de seu lar e família⁶⁰. Manter-se vivo era assegurar a vida dos troianos. Outrossim, a guerra exigia que a posição de liderança que ele possuía se concretizasse pelas suas ações no campo de batalha, respeitando assim o código guerreiro das epopeias⁶¹.

Trata-se, portanto, de um dilema heróico amparado inegavelmente por sua posição etária, já que sobre os homens em idade adulta recaía a responsabilidade tanto pelo *oikos*, ou seja, pela vida privada, como pela *pólis*, ou seja, pela vida comunitária. Apesar da relação intrínseca entre as duas esferas, uma diferença sutil justifica a variação dos discursos. Para a proteção de ordem familiar, a sobrevivência de Héctor era um dado inquestionável, já que o *oikos* é inconcebível sem a figura do homem adulto; para a proteção da ordem comunitária, a necessidade de combater também era, a seu turno, inicial e arbitrária, a despeito do risco de morte, já que a sobrevivência da *pólis* dependia da vitória troiana.

⁶⁰ O que o mobiliza a lutar é exatamente proteger Tróia e seus habitantes, especialmente as mulheres e crianças. A etimologia de seu nome também denuncia essa condição: “**Ἔκτωρ** é proveniente do verbo **ἔχω** que, dentre muitos sentidos que possui, indica também “proteger”. Esse sentido está bastante explícito, tal como sugere Gregory Nagy (1996, p. 146-157), em versos como HOMERO, *Íliada*, XXIV, 729-730 e HOMERO, *Íliada*, V, 473-474.

⁶¹ Em artigo publicado em 1913, John A. Scott considerou que Héctor era uma criação poética de Homero necessária para dar visibilidade à glória de Aquiles (SCOTT, 1913). Como declarou um comentarista posterior, John Scott defendeu que Héctor foi uma personagem imaginária, criada para adir dignidade moral à história e, além disso, recrudescer o valor da glória de Aquiles (BACON, 1923, p. 504). A despeito dos elogios recentes da historiografia a Héctor, o argumento parece-nos produtor na medida em que o protagonista da trama é Aquiles e que a glória que arrasta consigo está intimamente associada à vingança que leva a cabo em relação ao filho de Príamo.

É certo que essa questão também é perpassada por um ponto de vista de gênero, posto que, retomando as discussões do capítulo anterior a respeito do herói jovem, entende-se facilmente que a disposição para o enfrentamento do risco de morte é consubstancial para a formação das masculinidades, fato que pode gerar um conflito com a posição feminina, associada a seu turno aos cuidados com o *oîkos* e, por extensão, com a vida do próprio marido. É por essa razão que os apelos feitos pelas mulheres exortam a permanência de Héctor sob a proteção das muralhas.⁶²

Mas se as mulheres não o exortam a lutar para vencer os aqueus, os jovens ou idosos não fazem o mesmo, porque a relação entre eles e Héctor está antes centrada no ponto de vista coletivo do que no particular. A única exceção identificável é Príamo, e a justificativa para o apelo é absolutamente similar: ao implorar, através de longa digressão, para que Héctor não se lance ao combate derradeiro, tal como as mulheres, evoca uma lógica familiar assente no fato de que perdera muitos filhos pela força de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XXII, 38-76). Nesse sentido, possivelmente para valorizar, através de um apelo emocional, tanto a morte de Héctor quando a vitória de Aquiles, Príamo faz sua posição de pai sobrepor-se à de rei.

O compromisso com a comunidade é, aliás, um dos traços distintivos entre Héctor e Aquiles. No caso do primeiro, como vimos, atua na construção de seu estatuto heróico e, por extensão, de seu grau etário⁶³; no caso do segundo, ratifica a atmosfera de jovialidade que acompanha suas caracterizações, principalmente no início da trama, quando elege a querela particular com Agamêmnon como algo que excede os interesses da coletividade. Essa situação fica claramente exposta na reação de Fênix, quando Aquiles recusa sumariamente as ofertas de Agamêmnon: enquanto todos permaneceram mudos e aturdidos com a resposta negativa de Aquiles, Fênix desatou a chorar, preocupado que estava com o assédio troiano às naus dos aqueus (HOMERO, *Ilíada*, IX, 430-433).

Diante dessas questões, parece inegável que o contexto belicoso tende a recrudescer o papel social dos adultos. Outrossim, e especialmente para aqueles que estão afastados de seus respectivos *oîkoi*, o desejo de regressar (*νόστος*) mostra-se igualmente associado à responsabilidade que se tem em relação ao grupo familiar e à

⁶² Tal como se observa no discurso de Hécuba (HOMERO, *Ilíada*, VI, 254-285), Helena (HOMERO, *Ilíada*, VI, 343-368) e Andrômaca (HOMERO, *Ilíada*, VI, 429-447), que serão vistos posteriormente em detalhes.

⁶³ O filho de Príamo chega a atuar como interlocutor de Alexandre, propondo que se estabeleça um duelo particular entre este e Menelau, cabendo ao vencedor a vitória, os bens do inimigo e Helena, evitando assim que se acumulem mais mortes entre seus pares (HOMERO, *Ilíada*, III, 86-94)

própria soberania das comunidades. Entende-se que essa preocupação típica do universo adulto também atravessa a distinção entre **νόστος** e **κλέος**, anteriormente discutida, acerca dos personagens principais. Apesar de Gregory Nagy ter considerado a questão por outro ponto de vista, é inegável que o matiz etário relaciona-se ao fato de que o **νόστος** genuíno de Odisseu dependia da existência prévia de Penélope, assim como Clitemnestra está relacionada ao **νόστος** falho de Agamêmmon e a falta de uma esposa, por sua vez, estaria relacionada à ausência de um **νόστος** para Aquiles (NAGY, 1979, p. 38).

Certamente, o impulso ao **νόστος** é inegavelmente presente no âmbito das expectativas da idade adulta nas duas epopeias. Tersites, por exemplo, exorta os aqueus ao retorno ao lar, e a reprimenda de Odisseu que se segue não se fundamenta na recusa a estes auspícios, mas no fato de que o discurso, ao se insurgir contra Agamêmmon, rompe uma lógica hierárquica que precisa ser duramente corrigida (HOMERO, **Ilíada**, II, 225-264). Destarte, esse discurso está amparado na própria decepção que assaltou o Atrida quando percebeu-se vítima do sonho enganador enviado por Zeus:

**έννέα δὴ βεβάασι Διὸς μεγάλου ένιαυτοί,
καὶ δὴ δοῦρα σέσηπε νεῶν καὶ σπάρτα λέλονται:
αἱ δέ που ἡμέτεραί τ' ἄλοχοι καὶ νήπια τέκνα
εἶατ' ένὶ μεγάροις ποτιδέγμεναι: ἄμμι δὲ ἔργον
αὐτῶς ἀκράαντον οὐ εἶνεκα δεῦρ' ἰκόμεσθα.
ἀλλ' ἄγεθ' ὡς ἂν ἐγὼ εἶπω πειθόμεθα πάντες:
φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν:
οὐ γὰρ ἔτι Τροίην αἰρήσομεν εὐρύαγυιαν.**

*Nove anos transcorreram do grande Zeus:
Rotas estão as madeiras e gastas as cordas dos navios.
Distantes estão nossas esposas e filhos pequenos,
sentados no mégaron à nossa espera. Porém, nossa tarefa
está inacabada, aquela que para cá nos mobilizou.
Mas todos, fazei prevalecer aquilo que vos falo:
Singremos em nossas naus para a terra de nossos pais,
visto que Tróia, de ruas amplas, não tombará em nossas mãos.
(HOMERO, **Ilíada**, II, 134-141).*

Na *Odisseia*, porém, o desejo de retornar não está mais atrelado à necessidade de vitória na guerra, de modo que o princípio é o mesmo, mas aplicado em um cenário completamente diferente. Como vimos anteriormente, a busca pela morte na velhice não deixava a Odisseu outra escolha, a não ser a de retornar à casa para reaver seu domínio sobre o *oikos* e sobre a própria Ítaca. Ao deixar a ilha de Calipso, o herói não retorna apenas ao canto épico, ao heroísmo e à mortalidade, mas também às responsabilidades

que lhe cabem em função de seu *habitus* etário. Atena, na intervenção que faz junto a Zeus com vistas a libertar o herói do cárcere amoroso, salienta que Odisseu encontrava-se sem recursos para voltar e que Telêmaco, que tinha viajado em busca de notícias do paradeiro do pai, corria o risco de ser assassinado em uma emboscada dos pretendentes (HOMERO, **Odisseia**, V, 7-20). Confirmado o apoio de Calipso, Odisseu coloca seu desejo de retornar acima da constatação de que a ninfa, uma deusa imortal, é mais bela que Penélope, cuja vida é efêmera e que, portanto, está suscetível ao envelhecimento (HOMERO, **Odisseia**, V, 215-224).

Odisseu é frequentemente envolvido por um processo de escolhas em que o prazer, imediato ou perene, deve ser recusado em prol do cumprimento do **νόστος**, de sua Moira, e do conseqüente reencontro com seus pares itacenses. É isso que ocorre também em sua passagem pela terra dos Lotófagos, aqueles que ofereciam a droga inebriante e enlouquecedora que, ao transtornar os sentidos, privava os viajantes do retorno (HOMERO, **Odisseia**, IX, 96-97 e 100-102). O mesmo princípio se aplica no caso da sedução de Circe que, tal como Calipso, desejava tomá-lo como marido e fazê-lo esquecer, com as generosas ofertas de seu paço, os vínculos anteriores (HOMERO, **Odisseia**, IX, 29-33). Também merece destaque o envolvimento provocado pelos perigosos cantos das Sereias, que seduzem os navegantes e não permitem que vejam mais seus filhos pequenos (HOMERO, **Odisseia**, XII, 42-43).

Nota-se, portanto, que nenhum destes exemplos sugere a existência de uma concepção de idade adulta, entendida como uma fase particular do curso de vida, manifestadamente presente com a superação das características da juventude e anterior à consolidação no âmbito da velhice. Outrossim, os épicos são absolutamente coerentes em relação à assunção de determinados predicados marcadamente associados à autonomia do agente, à constituição e gestão do *oikos*, à geração de filhos e administração dos trabalhos domésticos no caso das mulheres, e à proteção dos membros do grupo social que exigem cuidados específicos, no caso dos homens. Há, desta forma, uma fase da vida invisível, dissimulada no marco da experiência social, não-nomeada, mas absolutamente presente e que se constitui o referencial a partir do qual os demais graus etários irão se vincular para vislumbrar suas características basilares. É o que ocorre, por exemplo, com os predicados associados às crianças que são mencionados na *Ilíada* e na *Odisseia*.

4.1.2 – As crianças e a infância em Homero

De maneira similar ao conceito de “idade adulta”, as epopeias não indicam a existência de um vocábulo que se aproxime do moderno conceito de “infância” e que suscite, por si só, a noção de que se trata de um campo etário com predicados particulares. Com o desenvolvimento ulterior da língua grega, há uma série de substantivos, adjetivos e advérbios, tais como **παιδαριώδης** (“da criança”, “infantil”, “pueril”), **παιδαριωδῶς** (“à maneira das crianças”), **παιδικός** (“relativo às crianças”) e **παιδικῶς** (“de uma maneira infantil”), dentre outros, que vão cumprir essa função.

Mas se a idade adulta é presente, apesar de invisível, a infância é ausente, apesar de visível. Os núcleos narrativos dos épicos, como adiantamos, são construídos de acordo com um universo de referências peculiar ao *ethos* adulto, de modo que as atividades infantis, geralmente orientadas para o âmbito da vida privada, são escassamente refletidas. Pierre Vidal-Naquet recorda que, quando uma aluna o procurou com o intuito de estudar demografia homérica, foi obrigado a dissuadi-la do projeto: “tive que fazê-la notar que, em dez anos de sítio, Homero não menciona um só nascimento no campo aqueu” (VIDAL-NAQUET, 2006, p. 68).

A única personagem que se encontra na infância é Astíanax, filho de Héctor e Andrômaca. Trata-se de uma criança muito pequena, ainda incapaz de andar, e descrita na maioria das vezes sob os cuidados da mãe e da ama. No Canto VI, por exemplo, o príncipe troiano procura pela esposa antes de ir duelar o exército aqueu. Não encontrando-a, pergunta sua localização a uma serva, que informa que a mesma subiu à torre transtornada, com a ama e o filho - **παῖδα** (HOMERO, *Iliada*, VI, 389).

O vocábulo **παῖς** (ou, como é mais comum, na forma épica **παῖς**) é o mais utilizado na *Iliada* e na *Odisseia* para se referir aos primeiros anos de vida⁶⁴. Seu sentido está associado a uma ideia de parentesco filial e, sendo comum aos dois gêneros, costuma ser vertido para “filho” ou “filha”. É frequentemente utilizado para se referir à genealogia de determinada personagem.⁶⁵ O vocábulo também podia ser usado

⁶⁴ Em obras posteriores, **παῖς** e seus diminutivos (**παιδίον**, **παιδάριον**) foram utilizados para designar crianças na condição de escravos, mas esse significado é completamente estranho a Homero. Com o desenvolvimento da língua grega, consolidou-se como o radical a partir do qual eram nomeadas diversas atividades ligadas aos primeiros anos de vida, das quais se destacam o verbo **παιδεύω** (“educar”, “elevar”, “instruir”, “formar”) e seu substantivo **παιδεία** (“educação das crianças”, “instrução”, “cultura”, “formação”, “conhecimento”), bem como **παιδοτρίβης** (“aquele que educa nas atividades atléticas”) e **παιδαγωγός** (“dirigir ou instruir crianças”), por exemplo.

⁶⁵ Quando Homero se refere a Héctor, por exemplo, é frequente que use o epíteto **Πριάμοιο παῖς**, “filho de Príamo” (HOMERO, *Iliada*, III, 314), bem como no caso de Eurímaco, **Πολύβου παῖς**, “filho de Pólipo” (HOMERO, *Odisseia*, XVI, 345), e em um dos mais utilizados patronímicos de Zeus, o **Κρόνου**

para indicar uma sucessão de gerações. No Canto XX da *Iliada*, diante dos deuses, Posêidon questiona a morte iminente de Enéias pelo gládio de Aquiles e pede proteção para o herói, já que no futuro ele reinaria sobre os troianos, “e seus filhos, bem como os filhos que deles nascerem” - *καὶ παίδων παῖδες, τοῖ γεν μετόπισθε γένωνται* (HOMERO, *Iliada*, XX, 308).

Nesses casos, ao ser utilizado para caracterizar a relação entre pais e filhos, *παῖς* não indica a idade das personagens, apesar de sempre sugerir uma assimetria etária. Em alguns casos, porém, o significado é duplo, e parece se revelar tanto no aspecto etário quanto no parental. É o que ocorre no exemplo supracitado envolvendo Astíanax e, na *Odisseia*, quando Penélope relembra a sensatez que Telêmaco tinha quando era apenas um menino (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 216). Entretanto, em outras passagens, o sentido etário que *παῖς* assume é incontestável, já que não é possível ligá-lo a qualquer ordem familiar. Nas cenas gravadas no escudo que Hefesto forjou para Aquiles, os garotos que portavam os feixos no horto de um *basileus* são denominados *παῖδες* (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 555), e as crianças que carregavam cestos de uvas, *παῖς* (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 569).

Apesar de menos frequente que *παῖς*, o vocábulo *τέκνον* também é utilizado por Homero para expressar sentidos semelhantes. Igualmente comum aos dois gêneros, tal como o primeiro, sugere inicialmente uma relação de parentesco filial. No entanto, diferentemente de *παῖς*, muitas vezes mencionado na descrição de genealogias, *τέκνον* tende a se ligar a uma forma de agentes mais velhos se referirem aos mais jovens e sugere, na maioria dos casos, a existência de um vínculo afetivo. A ideia de “filho” ou “filha”, que em *παῖς* está quase sempre ligada a uma condição familiar, possui em *τέκνον* uma dimensão que excede a filiação biologicamente admitida. É por essa razão, por exemplo, que nas falas de Euricleia dirigidas tanto a Odisseu quanto a Telêmaco, os poetas optaram pela utilização de *τέκνον*⁶⁶, já que a personagem acompanhou o crescimento de ambos sem que dela tivessem nascido. O mesmo ocorre com o tratamento afável dispensado por Néstor a Telêmaco na ocasião de sua viagem a Pilos (HOMERO, *Odisseia*, III, 184) e com o porqueiro Eumeu, que também utiliza o mesmo vocábulo para se referir ao filho de Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, XVI, 61). Essa

παῖς, o “filho de Cronos” ou simplesmente “Cronida” (HOMERO, *Iliada*, II, 319). A ideia de “filho” ou “filha”, sem se referir à pessoa do pai, também é muito comum, como se observa em algumas passagens através do genitivo *παιδός* (HOMERO, *Iliada*, I, 20 e 496; HOMERO, *Iliada*, IX, 633) ou do nominativo *παῖδες* (HOMERO, *Iliada*, VI, 127; HOMERO, *Iliada*, XXIV, 603, etc.).

⁶⁶ Como nas passagens: HOMERO, *Odisseia*, XIX, 492; HOMERO, *Odisseia*, XIX, 22; HOMERO, *Odisseia*, XXIII, 70.

dimensão afetiva também é assinalada nas passagens em que Zeus se dirige a Atena (HOMERO, *Ilíada*, XIX, 342; HOMERO, *Odisseia*, I, 64). Recorde-se que, segundo a tradição antiga, há uma declarada predileção do Crônida por esta filha, a despeito dos inúmeros descendentes que lhe eram atribuídos. A justificativa, apesar de indicada em Homero, encontra-se mais desenvolvida em Hesíodo, que descreve o particular nascimento da deusa pela cabeça de Zeus, de modo que ele era simultaneamente seu pai e mãe (HESÍODO, *Teogonia*, 824-926).

O uso frequente do adjetivo **φίλος** para qualificar o sujeito indicado por **τέκνον** reforça essa leitura. Após perceber-se diante de Atena no Canto III da *Odisseia*, Néstor pede a seus “filhos queridos”, **τέκνα φίλα**, que preparem imediatamente um sacrifício em honra à deusa (HOMERO, *Odisseia*, III, 418). Algo semelhante ocorre no Canto XXII da *Ilíada*, quando Príamo e Hécuba tentam dissuadir Héctor de enfrentar Aquiles, certos de sua morte iminente. No auge do clamor, Hécuba exhibe um dos seios e suplica:

“Ἐκτορ τέκνον ἐμὸν τάδε τ’ αἶδεο καί μ’ ἐλέησον
αὐτήν, εἴ ποτέ τοι λαθικηδέα μαζὸν ἐπέσχον:
τῶν μνησαί φίλε τέκνον ἄμυνε δὲ δῆϊον ἄνδρα
τείχεος ἐντὸς ἐών, μὴ δὲ πρόμος ἴστασο τούτῳ

*Héctor, meu filho, tem respeito e piedade por
este seio, o mesmo que antes te nutriu para o choro cessar.
Rememora, filho amado, e repulse o inimigo daqui,
de dentro das muralhas: não o enfrentes cara a cara.*
(HOMERO, *Ilíada*, XXII, 82-85)

Apesar da última passagem levar ao paroxismo o amálgama de afeto e proteção que parece se colocar diante da relação com os filhos, a lógica de que o interlocutor está se dirigindo a um indivíduo mais frágil e que exige cuidado parece ser adequada à maioria absoluta das passagens envolvendo **τέκνον**.⁶⁷

Dá-se que **πάϊς** e **τέκνον** possuem um aspecto duplo, já que são capazes de designar tanto um indivíduo com poucos anos de vida quanto uma relação parental e, em alguns casos, ambos. Há também, como recorda Susan T. Edmunds, um sentido figurativo quando utilizada para se referir aos adultos, expressando um sentimento paternal em relação a eles (EDMUNDS, 1990, p. 3).

Outrossim, quando a narrativa exige que se faça referência específica aos agentes em uma fase de desenvolvimento, Homero faz uso de adjetivos para definir com

⁶⁷ Em algumas situações, aliás, Homero extrapola as relações humanas, fazendo uso do vocábulo para designar a proteção que um animal (sempre a fêmea) oferece a seus filhotes diante de uma ameaça (HOMERO, *Ilíada*, II, 311; HOMERO, *Ilíada*, XI, 113; HOMERO, *Ilíada*, XII, 170).

mais clareza o sentido desejado. É o caso de **νήπιος**, cuja aplicação é extremamente recorrente e que se tornou objeto de inúmeros estudos⁶⁸. A palavra, formada pelo prefixo de negação **νη-** associado ao termo **ἔπος**, “palavra”, “fala”, “discurso bem construído”, significa precisamente “que não fala ainda”⁶⁹, “balbuciante” e, desse modo, passou a designar “crianças” e os sentidos que giram em torno da noção de puerilidade. Com base em seu radical, são frequentemente utilizados os vocábulos **ἡ νηπιέη**, “de pouca idade”, “pueril”, “na primeira infância”, **ἡ νηπίαχος**, “criança muito pequena”, **ἡ νηπιότης**, “infantilidade”, “puerilidade” e **νηπύτιος**, “criança pequena”.

Na passagem em que Andrômaca toma as mãos de Héctor e implora para que não lute, utiliza como argumento o filho do casal, designado pela própria como **παῖδα τε νηπίαχον**, “o filho pequeno” ou “o filho balbuciante” (HOMERO, *Ilíada*, VI, 408). As crianças troianas, objeto de preocupação de Héctor e demais adversários do exército aqueu, são designadas através da locução **νήπια τέκνον** (HOMERO, *Ilíada*, VI, 95 e 310; HOMERO, *Ilíada*, XVII, 223; HOMERO, *Ilíada*, XXII, 63). O mesmo ocorre quando se fala do desejo de sobreviver ao conflito para rever os filhos pequenos⁷⁰ que ficaram no *oikos* dos guerreiros aqueus na ocasião do embarque para a guerra (HOMERO, *Ilíada*, II, 136).

Em seu estudo a respeito do uso da palavra nas epopeias homéricas, Susan T. Edmunds notou oportunamente o paralelismo entre **ἦπιος** e **νήπιος**, considerando a primeira como uma palavra que parece ser a expressão positiva de uma raiz da qual a segunda é a expressão negativa. De acordo com a autora, tomando como referência passagens da *Odisseia* (II, 47; II, 234; IV, 32; V, 12; XV, 152), “quando alguém é *nēpios* é *país hōs*, “como uma criança”, ao passo que quando alguém é *ēpios*, é *patēr hōs*, “como um pai” (EDMUNDS, 1990, p. 10). A autora também observa que o

⁶⁸ Especialmente de um ponto de vista semântico e etimológico no estudos de Língua e Gramática Comparadas, explorando as associações do vocábulo com palavras latinas (EDMUNDS, 1990, p. 6), com o Sânscrito *pu-nā-ti* (OSTHOFF; BRUGMAN, 1881) ou com o radical dórico **āpios* nos estudos de Lacroix (1937) que foram, por sua vez, alvo de críticas de Beeks (1969, p. 98-113). Uma síntese dessas discussões pode ser encontrada na introdução da tese de doutorado de Susan T. Edmunds (EDMUNDS, 1990, p. 1-9).

⁶⁹ Esta etimologia de **νήπιος** não é consensual entre os gramáticos. O dicionário de A. Bailly, por exemplo, considera que a origem da palavra é obscura (BAILLY, 1957, p. 1326). O léxico de Liddell & Scott também omite que o vocábulo teria sua origem em **ἔπος** (LIDDELL & SCOTT, 1948, p. 1174), diferentemente de Franco Montanari, que identifica o prefixo **νη-** e, por isso, considera “que não fala” como um dos significados possíveis (MONTANARI, 2000, p. 1334). O dicionário etimológico de Robert Beekes, retomando as proposições de Lacroix (1937, p. 261), também considera como válida assunção de **νη-** como um prefixo de negação (BEEKES, 2010, p. 1016-1017). Chantraine, a seu turno, julga que o sentido “que ainda não fala” não se apoia em nenhuma tradição antiga, de modo que, para o autor, o sentido principal é “de pouca idade” (CHANTRAINE, 1968, p. 751).

⁷⁰ O mesmo sentido é encontrado em algumas passagens através da locução **νήπιον υἷόν** (HOMERO, *Ilíada*, V, 480; HOMERO, *Ilíada*, VI, 366)

personagem caracterizado como **ἤπιος** é maduro, dá bons conselhos, entende de justiça e promove a coesão social; o **νήπιος**, contudo, é associado a um mundo perigoso e fragmentado, ao risco de tornar-se um órfão, alijado do mundo social, ou incapaz de observar leis de hospitalidade, estando assim fora da rede de conexões humanas (EDMUNDS, 1990, p. 98).

Essa diferença vocabular é também a expressão de uma diferença etária que opõe o adulto, socializado, à criança, cuja fragilidade é também a expressão de sua distância da própria humanidade. Dessa forma, **νήπιος** não é tão somente uma forma de se referir às crianças, mas um qualificativo que evoca uma condição da própria infância e que pode ser direcionado a personagens de outros graus etários.

O termo **νέος** cumpre função semelhante. É utilizado amplamente para designar o “novo”, a “novidade” e, conseqüentemente, a juventude. É dessa maneira que, associado a **παῖς**, atua como qualificativo para referir-se a determinada fase da vida. O próprio Antínoo, discorrendo junto aos pretendentes, faz uso da ironia e diz que a viagem de Telêmaco é um verdadeiro feito para um “rapazote”, para uma “criança tão jovem” - **νέος παῖς** (HOMERO, **Odisseia**, IV, 665). Homero também associa **νέος** ao vocábulo **γίγνομαι**, “nascer”, “vir à luz”, “passar a existir”, para se referir aos recém-nascidos. A passagem que indica essa articulação refere-se também a Telêmaco: a seu respeito, Menelau recorda que era apenas um recém-nascido, **νέον γεγαῶτ**, quando Odisseu deixou Ítaca para aliar-se aos aqueus nas planícies troianas (HOMERO, **Odisseia**, IV, 112). A expressão também é utilizada na fala de Helena, que afirma ter visto o jovem recém-nascido no paço de Odisseu (HOMERO, **Odisseia**, IV, 144).

Por fim, Homero também utiliza o vocábulo **τυτθός** para se referir à condição infantil. A altura, nesse caso, é o elemento físico usado como referente para designar a condição etária. Em seu sentido lato, o adjetivo **τυτθός** significa “pequeno”, “baixo”, de modo que, por extensão, refere-se à “criança”, ou seja, àqueles que ainda não cresceram. Na *Iliada*, Diomedes recorda que não conheceu o pai Tideu, que o deixou para combater em Tebas quando ainda “era pequenino”, **τυτθός ἐόντα** (HOMERO, **Iliada**, VI, 222). Homero utiliza a mesma locução quando Deífobo recorda que Enéias “era pequenino” quando foi recolhido no *oikos* de Alcáto (HOMERO, **Iliada**, XIII, 466).

Observa-se, em síntese, que o vocabulário homérico dispunha de pelo menos cinco palavras que poderiam ser utilizadas para designar a condição infantil: 1) **παῖς**, “filho ou filha”, no sentido genealógico; 2) **τέκνον**, “filho ou filha”, no sentido genealógico e afetivo; 3) **νήπιος**, “balbuciante”, “que ainda não fala”; 4) **νέος**,

indicando a condição de “novo” e 5) **τυτθός**, “pequenino”, “de baixa estatura”. Em todos os casos, porém, há a exigência da compreensão do contexto narrativo em que estão sendo aplicadas, especialmente quando algumas delas são utilizadas para qualificar o sujeito da oração.⁷¹

4.1.3 - As noções de juventude

A questão das crianças mostra que o vocabulário de que Homero se utiliza para designá-las é extremamente circunstancial. Como exemplo, tivemos o caso de **πάϊς**, que em algumas passagens designava tanto a condição de “criança”, sem a necessidade de complementação, quanto era mencionado para se referir aos agentes de outros graus etários através de um vínculo de parentesco. Com base nesse segundo caso, observa-se o que ocorre no Canto IX da *Ilíada*, quando Néstor se encanta com o discurso de Diomedes e sentencia:

**ἦ μὲν καὶ νέος ἐσσί, ἐμὸς δέ κε καὶ πάϊς εἶης
ὀπλότατος γενεῆφιν: ἀτὰρ πεπνυμένα βάζεις
Ἀργείων βασιλῆας, ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπες.**

*Ainda és jovem; podias até mesmo ser meu filho,
o mais novo de minha prole; mas falas como um sábio
aos chefes argivos, e tudo que disseste foi bem dito.
(HOMERO, *Ilíada*, IX, 57-59)*

Quando Homero diz que Diomedes poderia ser “o mais jovem” dos filhos de Néstor, utiliza a palavra **ὀπλότατος**. O vocábulo é derivado de **ὄπλον**, “armas”, de modo que significa “todo aquele capaz de portar armas”, no sentido de “que dispõe do vigor da juventude”. Nesse caso, quando **ὀπλότατος** qualifica **πάϊς**, afasta do objeto as características físicas das crianças e dos idosos, já que ambos seriam incapazes de se fiar na força dos músculos para sustentar os pesados instrumentos de ferro ou bronze a que os poetas se referiam. Assim, por mais que o vocábulo em questão tenha passado a significar *o mais jovem*, não se liga em nenhuma circunstância ao universo infantil.

A possibilidade de portar armas é uma variante daquilo que se mostra mais evidente no pensamento homérico em relação à própria constituição do jovem: ao romper os limites da infância, o indivíduo se torna capaz de desempenhar atividades antes interdidas em função das limitações físicas, e que passam a figurar em seus

⁷¹ Conforme observou Mark Golden, o grego ático clássico também possuía diversos nomes para designar crianças nos seus primeiros anos, mas não há nenhuma específica e exclusiva para se referir particularmente às mesmas (GOLDEN, 1990, p. 14).

horizontes de possibilidades graças ao desenvolvimento do corpo e do aspecto saudável de que gozariam. Trata-se, deste modo, do primeiro momento do ciclo vital em que a exortação a assumir determinados comportamentos ou papéis sociais extrapola o limite da vida privada e assume contornos sociais, públicos, visíveis e esperados pelos membros do grupo em que se insere.

Este sentido hegemônico encontra-se expresso no substantivo ἦβη, “adolescência”, “juventude”, utilizado com frequência para se referir ao vigor característico dos jovens e, por correspondência, para designar o próprio estado da juventude em si.⁷² A valoração que a cultura helênica dava a esse sentido particular desta fase da vida encontra-se expressa na própria divinização da palavra. Hebe (Ἥβη), filha de Zeus e Hera, personifica esse ideal de vigor, simbolizando a própria imortalidade dos deuses, entendida nesse caso como uma metáfora para suas eternas juventudes.⁷³ Não sem motivo, a deusa é mencionada no Canto IV da *Ilíada* servindo néctar aos olímpicos, alimento que, tal como a *ambrosía*, era admitido como a fonte primeira da vida eterna (HOMERO, *Ilíada*, IV, 2-3).

Nos discursos das personagens idosas, a fraqueza do corpo é contrastada com a nostálgica lembrança dos tempos em que eram jovens. É nesse sentido que Néstor, em algumas reminiscências, lamenta não ser mais capaz de gozar do ardor da juventude (ἦβώουμι) para participar ativamente dos combates (HOMERO, *Ilíada*, III, 133; HOMERO, *Ilíada*, XI, 670; HOMERO, *Ilíada*, XXII, 629). Fênix, durante a *Embaixada a Aquiles*, também expressa o desejo de ter sua jovialidade novamente - Θήσειν νέον ἦβώνοντα (HOMERO, *Ilíada*, IX, 446). Na *Odisseia*, o vocábulo é utilizado durante a recepção que Eumeu oferece a Odisseu quando o mesmo estava transfigurado sob o aspecto de mendigo. Recorde-se que Atena, para dissimular a identidade do protagonista, fê-lo parecer mais velho. Buscando testar os limites dos préstimos hospitalares do porqueiro, o herói conta uma história enganadora que teria se passado na juventude da personagem que encarnara. Tanto para introduzir como para concluir seu relato, Odisseu lamenta a força da juventude perdida de que outrora dispunha (HOMERO, *Odisseia*, XIV, 468 e 503).

⁷² Diferentemente do que ocorre em Homero, cuja aceção é muito mais ampla, durante o Período Clássico ateniense o vocábulo tinha um sentido jurídico bastante específico: tratava-se do termo utilizado para designar o período imediatamente anterior à aquisição da condição de cidadão, ou seja, por volta dos 16 anos de idade (LIDDLE & SCOTT, 1996, p. 762)

⁷³ Questão que aparece explícita em um discurso de Héctor, que se lamenta por não ser imortal, um eterno jovem, tal como Apolo e Atena (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 538-540).

O sentido hegemônico que ἦβη expressa está fundamentalmente ligado a uma *condição* que representa os potenciais e as características de um corpo sadio, especialmente capaz de realizar grandes façanhas, tais como um troiano adentrar o acampamento dos Mirmidões sem a ajuda divina (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 565) ou erguer uma pedra cujo peso exige uma força absolutamente incomum (HOMERO, *Ilíada*, XII, 282). Situação semelhante surge na descrição de Orestes, que vingou a morte de seu pai tão logo mostrou-se crescido - ἠβήσῃ (HOMERO, *Odisseia*, I, 41). Quando soube que Telêmaco lançou-se ao mar para buscar informações acerca do paradeiro de Odisseu, Antínoo passou a reear a possibilidade de enfrentamento com a antiga criança que, naquele momento, dava provas de seu crescimento, e rogou a Zeus que suas forças fossem anuladas “antes de atingir o auge do vigor da juventude”, πρὶν ἦβης μέτρον ἰκέσθαι (HOMERO, *Odisseia*, IV, 668). Posteriormente, a mesma expressão, ἦβης μέτρον ἰκέσθαι, é utilizada por Penélope para dizer ao filho que o mesmo atingira o pleno desenvolvimento (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 217).

Para o guerreiro, portanto, a juventude é também identificada como um valor, cultivada no âmbito da experiência da morte, como observamos no capítulo anterior, mas igualmente valorizada durante as atividades da vida. É particularmente representativa a passagem em que Menelau elogia os méritos de Antíloco a partir dos predicados de sua juventude: “Antíloco, és o mais jovem dentre os aqueus, e não há quem goze de teus pés velozes, nem de tua bravura em combate”, Ἀντίλοχ’ οὐ τις σεῖο νεώτερος ἄλλος Ἀχαιῶν, οὔτε ποσὶν θάσσων οὔτ’ ἄλκιμος ὡς σὺ μάχεσθαι: (HOMERO, *Ilíada*, XV, 569-570). Nesta exortação, os pés velozes (ποσὶν θάσσων) e a bravura (ἄλκιμος), intimamente relacionadas ao fato de que era Antíloco o mais jovem (νεώτερος), figuram como elementos constitutivos de um *ethos* juvenil belicoso, peculiares a um indivíduo em formação e, por isso, ansioso para exhibir publicamente seus méritos com vistas a angariar o respeito e admiração do grupo.

Outrossim, o ingresso nas atividades guerreiras parece ser colocar no âmbito de um território fronteiro, no momento em que a juventude é observada alhures, isto é, no âmbito das possibilidades de sua própria superação. Em outros momentos do curso de vida, Homero sugere que é simultaneamente possível ser jovem, em contraposição à condição infantil, sem necessariamente estar próximo à assunção de um *habitus* etário que se aproxime dos predicados da idade adulta. É o caso, por exemplo, dos personagens qualificados através do adjetivo προθήβης que, graças à adição do prefixo πρῶτος, “primeiro(a)”, indica precisamente “que está na primeira juventude”. Na

Iliada, quando chega a noite após uma vitória do exército troiano, Héctor dá algumas instruções aos guerreiros aliados e, dentre elas, pede que os arautos se dirijam à *pólis* e orientem os idosos e os **παῖδας πρωθήβας**, “os filhos ainda imaturos”, que se agrupem junto às torres (HOMERO, *Iliada*, VIII, 518). O mesmo se diz de Euricleia, comprada pelo preço de vinte bois quando era “ela própria bem jovem”, **ἐοῖσιν πρωθήβην** (HOMERO, *Odisseia*, I, 431). A expressão foi igualmente usada para mencionar o grau etário em que se encontravam os dançarinos “bem jovens”, **κοῦροι πρωθήβαι**, que circundavam Demódoco no festim oferecido a Odisseu pelos feácios (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 262-263). Nesta última passagem, aliás, Homero utiliza o termo como qualificativo daquele que se mostra o vocábulo mais abrangente para designar esse grau etário: **κοῦρος**.

Nota-se, em primeiro lugar, que ele raramente é utilizado para mencionar a idade das personagens mais destacadas dos épicos. Há apenas duas exceções: Néstor e Telêmaco. Em relação ao primeiro, ela é utilizada em meio a um lamento que o rei de Pilos faz rememorando os tempos passados: **τότε κούρος ἔα**, “Ah! Quando era jovem ...” (HOMERO, *Iliada*, IV, 321). No caso do segundo, é mencionada pelo pretendente Antínoo quando o mesmo descobre que Telêmaco e seus sócios partiram em viagem: **πότ’ ὄχετο καὶ τίνες αὐτῷ κοῦροι ἔποντ’**, “e quando os jovens partiram, deixando-nos?” (HOMERO, *Odisseia*, IV, 642-643).

O sentido mais usual do vocábulo **κοῦρος** pode ter restringido seu emprego nesses casos: ele é utilizado para se referir a jovens aparentemente livres, mas que, distantes dos privilégios mais evidentes da aristocracia, atuavam assistindo os nobres em seus palácios. São **κοῦροι**, por exemplo, aqueles que servem o vinho aos aqueus durante o banquete oferecido para aplacar a fúria apolínea no Canto I da *Iliada* (HOMERO, *Iliada*, I, 470). Os servos que atendiam os pretendentes no palácio de Odisseu também são assim mencionados (HOMERO, *Odisseia*, I, 148), bem como os que atenderam Telêmaco e Pisístrato no solar de Menelau (HOMERO, *Odisseia*, III, 339) e na recepção oferecida por Alcínoo (HOMERO, *Odisseia*, VII, 100). São também os **κοῦροι** aqueles que conduziam habilmente as naus feácias (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 328) e que dançavam alegrando os festins em uma das cenas do escudo que Hefesto lavrou para Aquiles (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 494).

Sentido semelhante se aplica à multidão dos jovens guerreiros aqueus, mencionados como **κοῦροι Ἀχαιῶν** (HOMERO, *Iliada*, II, 551; HOMERO, *Iliada*, III, 82; HOMERO, *Iliada*, XIV, 505; HOMERO, *Odisseia*, XVI, 250). O mesmo é

extensível ao exército troiano (HOMERO, **Iliada**, XII, 196). São também designados **κοῦροι** aqueles que deveriam ser selecionados para atuar como sentinela no campo dos argivos (HOMERO, **Iliada**, IX, 68). A ideia de “grupo de jovens”, “contigente de jovens” que o vocábulo parece evocar também se encontra expressa quando usado para se referir aos pretendentes que assediavam Penélope e consumiam os bens de Ítaca na ausência de Odisseu (HOMERO, **Odisseia**, II, 96; HOMERO, **Odisseia**, XVI, 248; HOMERO, **Odisseia**, XVII, 174; HOMERO, **Odisseia**, XIX, 141).

Para mencionar condição similar no gênero feminino, Homero faz uso do substantivo **κούρη** (forma épica de **κόρη**⁷⁴). A palavra geralmente significa “filha” ou, mais especificamente, “jovem filha”, diferenciando-se dessa forma de sua variante masculina. O uso mais recorrente é na composição de epítetos, principalmente de divindades. Atena é inúmeras vezes nomeada **κούρη Διὸς**, “filha de Zeus” (HOMERO, **Iliada**, V, 733; HOMERO, **Odisseia**, III, 42), tal como as Litai (HOMERO, **Iliada**, IX, 502), as Musas (HOMERO, **Iliada**, II, 598) e as Ninfas (HOMERO, **Odisseia**, VI, 105). Dentre os personagens mortais, é frequente o uso do epíteto **κούρη Ἰκαρίου**, “filha de Icário”, para se referir a Penélope (HOMERO, **Odisseia**, I, 329; HOMERO, **Odisseia**, IV, 797), da expressão “filha de Briseu”, **κούρη Βρισηῖος**, para mencionar Briseida (HOMERO, **Iliada**, IX, 132) e **κούρην δὲ Πριάμοιο**, para se referir a Medisicasta, uma das filhas de Príamo (HOMERO, **Iliada**, XIII, 173). Homero também nos informa a respeito de Clóris, a “filha mais jovem” (**ὀπλοτάτην κούρην**) de Anfíon, com quem Neleu se casou (HOMERO, **Odisseia**, XI, 283). Dessa forma, na maior parte das ocorrências, o vocábulo **κούρη** designa simultaneamente um vínculo de parentesco e um grau etário.

O vocábulo também foi utilizado para se referir às jovens cortejadas por um potencial marido. Um exemplo aparece no Canto XVIII da *Odisseia* no diálogo entre Penélope e Antínoo. A esposa de Odisseu recorda que, em tempos anteriores, era costume ofertar bois e ovelhas aos parentes da jovem – **κούρης** (HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 179). O mesmo qualificativo é aplicado à Nausícaa que, como a narrativa indica, estava na idade apropriada para as núpcias (HOMERO, **Odisseia**, VI, 47 e 74). A realização do casamento, contudo, não impedia que o qualificativo continuasse a ser

⁷⁴ **Κόρη** é outro nome de Perséfone, jovem filha de Zeus e Deméter. Entretanto, a divinização dessa variante feminina da juventude, cujos mitos foram frequentemente analisados como metáforas para os ciclos de nascimento e de morte nos Períodos Arcaico e Clássico (COLE, 1994; KERÉNYI, 2003), não se mostram expressivos na poesia homérica.

aplicado, visto que no Canto VI da *Ilíada* há uma menção aos cinquenta aposentos contíguos do solar de Príamo, onde seus filhos dormiam junto às “jovens esposas” – **κούρων** (HOMERO, *Ilíada*, VI, 247).

A quantidade de personagens femininas qualificadas através do uso de **κούρη** é ampla. Viu-se que no sentido de parentesco, o vocábulo é aplicado tanto às deusas quanto às personagens mortais, como a rainha Penélope ou Briseida, tomada como espólio de guerra para atuar como serva de Aquiles. O mesmo se aplica a Helena, também nomeada **κούρη Διός** (HOMERO, *Ilíada*, III, 426) e às filhas de Agamêmnon oferecidas ao filho de Tétis como compensação na *Embaixada*. Quando Odisseu desembocou naufrago na praia feácia, procurou evitar que as donzelas locais - **κούρησιν** - o vissem nu (HOMERO, *Odisseia*, VI, 222). O uso do vocábulo é bastante flexível, podendo ser aplicado a diferentes estratos sociais, para se referir a jovens casadas ou ainda por casar, a personagens mortais ou imortais: **κούρη** descreve a juventude feminina de modo bastante generalizante.

O mesmo não ocorre com **παρθένος**, palavra comumente vertida para “virgem”, “donzela”, cujo significado evoca, por extensão, uma fase da vida ligada à juventude das mulheres.⁷⁵ O vocábulo designa, por exemplo, a condição da jovem Astíoque, que uniu-se a Ares no palácio de Áctor às ocultas (HOMERO, *Ilíada*, II, 514) ou das jovens donzelas que dançavam em uma das cenas gravadas no escudo que Hefesto forjou para Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 593).

A necessidade de casar virgem que se colocava para as mulheres fez com que o termo se tornasse capaz de designar uma fase bastante específica da juventude. Percebe-se que a noção de virgindade não se liga às mulheres que, apesar de jovens, ainda não vislumbram a possibilidade de se casar no futuro próximo: a dimensão sexual que **παρθένος** evoca só se coloca diante daquelas que, apesar de virgens, estão em idade propícia para casar. Em outras palavras, a virgindade feminina só se torna evidente quando a mulher atinge uma idade em que é capaz de iniciar sua vida sexual com o marido, o que deveria ocorrer pouco tempo depois da primeira menstruação.⁷⁶ É

⁷⁵ Tal como ocorre com **Ἥβη e Κόρη, Παρθένος** também foi associada à esfera divina como patronímico de Atena, já que sua virgindade era um de seus atributos.

⁷⁶ Outra palavra que possuía sentido semelhante era **νύμφη**, também utilizada para nomear um tipo de divindade feminina caracterizada pela juventude e que se encontra associada ao ambiente dos bosques e águas. Outrossim, Homero dá indícios de que um dos usos do vocábulo estava associado ao período da vida da mulher que precedia o casamento. Ainda em uma das cenas do escudo que Hefesto forjou para Aquiles, o termo significa “jovem que está disponível para casar” ou, como se costuma traduzir, “noiva” (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 492). Dentre os exemplos, recorde-se a declaração da *psiqué* de Agamêmnon a Odisseu, que recordou que Penélope era bem jovem (**νύμφην**) quando partiram para guerrear os

exatamente a essa fase que Atena se refere quando acorda Nausícaa de seu sono durante o estratagema para introduzir Odisseu no palácio do rei Alcínoo: a deusa inculca na jovem a necessidade de cuidar de suas vestes e se preparar para o casamento que se aproxima, dado que ela não poderia para sempre ser “donzela” – **παρθένος** (HOMERO, **Odisseia**, VI, 33). O adjetivo é usado para se referir a Nausícaa em mais duas ocasiões (HOMERO, **Odisseia**, VI, 109 e 228).

Relativamente aos homens no mesmo grau etário das mulheres qualificadas pelo substantivo **παρθένος**, as epopeias utilizam o vocábulo **ἡίθεος**, cuja origem é desconhecida, mas que significa precisamente “um jovem homem que ainda não se casou” (BAILLY, 2000, p. 895). Na maior parte das ocorrências, as palavras aparecem no mesmo verso. Na iminência de enfrentar Aquiles, Héctor refletia a respeito de meios de evitar o combate. Chegou a cogitar até mesmo entreter o filho de Peleu com lendas, tal como rapazes (**ἡίθεός**) e moças (**παρθένος**) costumam arrulhar uns aos outros (HOMERO, **Ilíada**, XXII, 127-128). O mesmo ocorre com as “donzelas e rapazes”, **παρθενικαὶ**⁷⁷ **δὲ καὶ ἡίθεοι**, que carregavam os cestos na vindima gravada no escudo de Aquiles (HOMERO, **Ilíada**, XVIII, 567).

Porém, a palavra nem sempre está vinculada ao seu correlato feminino. No Canto III da *Odisseia* é usada para designar a condição de Pisítrato, “líder de homens, o filho solteiro que ainda vivia no palácio” - **ὄρχαμον ἀνδρῶν, ὅς οἱ ἔτ’ ἡίθεος παίδων ἦν ἐν μεγάροισιν** (HOMERO, **Odisseia**, III, 400-401). Nausícaa, ao mencionar seus irmãos, diz que os cinco moram no palácio, os três que se casaram - **ὀπυίοντες** - e dois “solteiros, na flor da idade” - **ἡίθεοι θαλέθοντες** (HOMERO, **Odisseia**, VI, 63). Passagem semelhante pode ser observada no Canto IV da *Ilíada*, quando Homero descreve Siomésio, filho de Antémion, como **ἡίθεον θαλερὸν** (HOMERO, **Ilíada**, IV, 474). Como, diferentemente do que ocorria com as mulheres, a iniciação da vida sexual dos homens não era algo que dependia da instituição do casamento, o vocábulo parece incapaz de designar uma fase da vida específica, mas a recorrência com que é colocado ao lado de **παρθένος** pode sugerir que ele assumiu, por convenção, a capacidade de designar homens em uma idade parelha àquela em que as mulheres se casavam.

troianos (HOMERO, **Odisseia**, XI, 447). A ideia de juventude também servia de elogio à beleza feminina, sendo utilizada através da expressão **νόμφα φίλη**, “jovem querida”, na fala de Euricleia ao se referir à própria Penélope (HOMERO, **Odisseia**, IV, 743) e quando a deusa Íris, transfigurada sob o aspecto de Laódice, se refere a Helena (HOMERO, **Ilíada**, III, 130).

⁷⁷ Forma de **παρθένος** frequentemente utilizada na poesia épica.

Por fim, outro qualificativo, comum aos dois gêneros, usado para designar a juventude na epopeia é **νέος** que, como vimos, também podia complementar o sentido de vocábulos que designavam a infância, como **νέος πῦς**, “filho mais novo”. Na maioria das ocorrências, procura adjetivar determinada personagem sem definir precisamente seu grau etário. Quando Diomedes atua em socorro a Néstor no momento em que o velho viu-se assediado em combate por guerreiros jovens, **νέοι τεύρουσι μαχηταί** (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 102). Egípcio, ao dirigir-se à assembleia itacense do Canto II da *Odisseia*, pergunta qual dos “jovens”, **νέων**, teriam-na convocado (HOMERO, *Odisseia*, II, 29). De modo semelhante, durante o discurso desafiador feito contra Agamêmnon, Tersites pergunta se o rei não desejaria outra “jovem mulher”, **γυναῖκα νέην**, como cativa, fazendo referência à tomada de Briseida de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, II, 232).

Inúmeros vocábulos desenvolveram-se a partir deste radical. Atena, transfigurada sob o aspecto de Mentis, organizava a tripulação dos “mais jovens”, **νεώτεροι**, que acompanhariam Telêmaco em sua busca por Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, III, 363). Quando Diomedes toma a palavra entre os aqueus para aconselhar sobre os rumos da guerra, pede a atenção de todos, a despeito do fato de ser “o mais jovem”, **νεώτατός** (HOMERO, *Ilíada*, XIV, 112). Para designar a juventude como uma época da vida, Homero faz uso do genitivo **νεότητος**, tal como aparece na fala de Odisseu, para quem os heróis são fadados por Zeus a guerrear, da juventude à idade propecta (HOMERO, *Ilíada*, XIV, 86).

4.1.4 - O vocabulário homérico para a velhice

A palavra **γῆρας**, “velhice”, “senectude”, é utilizada com muita frequência nas epopeias e foi a partir de seu radical que se desenvolveram vocábulos cognatos que dão especificidade à condição dos idosos e à experiência social da velhice. Na *Ilíada*, quando Agamêmnon recusou o resgate de Criseida, declarou a seu pai que jamais a libertaria e que a jovem ficaria sob a sua tutela até que “a velhice a atingisse”, **γῆρας ἔπεισιν** (HOMERO, *Ilíada*, I, 30). Com sentido semelhante, Homero relata o caso de Tlepólemo, que acabou matando o tio materno Licímnio, que “já era um idoso”, **ἤδη γηράσκοντα** (HOMERO, *Ilíada*, II, 663). Homero também se refere à Xantos e Tóone, heróis mortos pela fúria de Diomedes, como filhos nascidos da “funesta velhice” - **γήραϊ λυγρῶ** - de Fénopo (HOMERO, *Ilíada*, V, 153), expressão também utilizada

para se referir à Néstor (HOMERO, *Ilíada*, X, 79) e à velhice de Peleu, pai de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 434).

A necessidade de socorrer Néstor é justificada por Diomedes em função da idade do herói, já que a velhice, *γήρας*, teria exaurido seu antigo vigor (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 103). O mesmo pode ser observado quando Fênix declara que não deixaria de estar ao lado de Aquiles, mesmo se um deus o libertasse da velhice - *γήρας ἀποξύσας* (HOMERO, *Ilíada*, IX, 446). Durante a súplica que Príamo faz junto a Héctor para que o filho não duela com Aquiles, declara que Zeus quer que ele morra “no limiar da velhice”, *ἐπὶ γήραος οὐδῶ*, após ter vivido inúmeras experiências amargas (HOMERO, *Ilíada*, XXII, 60).

A aplicação da palavra na *Odisseia* é bastante similar. Lamentando a ausência do pai, Telêmaco maldiz a sorte que Zeus lhe impingiu, pois seria preferível a ele ser filho de um pai que “atingisse a velhice” (*ἐπι γήραος ἔτετμε*) com sorte favorável (HOMERO, *Odisseia*, I, 218). A velhice de Néstor volta a ser mencionada a partir deste vocábulo, mas de maneira elogiosa, já que o herói vivia sua “confortável velhice”, *λιπαρῶς γηρασκέμεν*, em casa, cercado pelos filhos (HOMERO, *Odisseia*, IV, 210), tal como ocorreria no futuro predito pela *psiqué* de Tirésias a Odisseu na estadia do herói no Hades (HOMERO, *Odisseia*, XI, 136) e diferentemente do que se passou com Eurito, *οὐδ’ ἐπὶ γήραος ἵκετ’ ἐνὶ μεγάροισι*, “que não chegou à velhice em sua morada” (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 226-227).

O vocábulo *γέρον*⁷⁸, por sua vez, é aquele que mais frequentemente é usado para definir a condição de idosos dos personagens do gênero masculino em Homero. Trata-se de um termo extremamente genérico, aplicado em diferentes posições, grupos étnicos ou classes sociais. É através do vocativo *γέρον*, por exemplo, que Agamêmnon se refere ao velho Crises com palavras ásperas (HOMERO, *Ilíada*, I, 26) e que Aquiles assim o caracteriza durante a defesa pela restituição da jovem Criseida (HOMERO, *Ilíada*, I, 386). Através de *γέροντος*, Homero se refere simultaneamente a personagens como Néstor (HOMERO, *Ilíada*, VIII, 100), ao Velho do Mar (HOMERO, *Ilíada*, I, 538; HOMERO, *Odisseia*, IV, 366), Euridamas (HOMERO, *Ilíada*, V, 149), Altes (HOMERO, *Ilíada*, XII, 81), Laertes (HOMERO, *Odisseia*, XIV, 551) e tantos outros.

⁷⁸ Note-se que o vocábulo *γέρας*, “privilégio”, “presente de honra”, no genitivo neutro plural, também recebe a grafia *γέρον*. No entanto, apesar da homografia, não há qualquer relação aparente, pelo menos em nível lexical, entre as ideias de “velhice” e “privilégio”.

O vocábulo **γεραιός** também designa a velhice e os idosos, mas resgata a seu turno uma noção particular de dignidade e respeito. Trata-se de uma das únicas referências homéricas em que a designação de um grau etário evoca uma atmosfera qualitativa em si. Por essa razão, seu uso é restrito a personagens destacadas da narrativa, como é o caso de Príamo (HOMERO, **Ilíada**, III, 191 e 225; HOMERO, **Ilíada**, XXIV, 433 e 618). O mesmo uso se dá em relação à Néstor, principalmente quando o ancião desempenha atividades com alguma relevância para o desenrolar da narrativa (HOMERO, **Ilíada**, X, 77; HOMERO, **Ilíada**, XI, 632; HOMERO, **Ilíada**, XIV, 39; HOMERO, **Odisseia**, III, 373).

O mesmo sentido é observado através do vocábulo **πρέσβυς**. Oriundo do verbo **πρέπω**, “ser notável”, “destacar-se”, “distinguir-se”, o termo é igualmente capaz de assinalar um grau etário com valor adjetivante. A forma mais usual com que é utilizado em Homero é através do adjetivo em superlativo **πρεσβύτατον**, “o mais experiente”, “o mais idoso”, euforizando simultaneamente a idade avançada, o mérito e as deferências sociais que costumam acompanhá-la segundo essa concepção de senilidade em comparação aos demais membros do grupo.⁷⁹ Na *Odisseia*, por exemplo, Zeus dialoga com Posêidon e declara que os deuses não retiram a honra do “mais idoso e valoroso”, **πρεσβύτατον καὶ ἄριστον** (HOMERO, **Odisseia**, XIII, 142). Também em diálogo com Posêidon, Íris também declara que as Erínias amparam os mais idosos, **ὧς πρεσβυτέρουσιν** (HOMERO, **Ilíada**, XV, 204).

Enquanto **γεραιός** associa um grau etário a uma noção de distinção social, o vocábulo **γέροντες** combina a mesma fase da vida com uma posição e sentido políticos.⁸⁰ É comum que as epopeias mencionem a reunião do *Conselho dos Anciãos* quando urge a necessidade de deliberar a respeito de uma ação. No limite, a decisão permanece nas mãos do líder mais influente, mas esse corpo político formado pelos

⁷⁹ Como o vocábulo se constitui um referente para avaliar a idade de algum personagem em relação a outros, pode ser aplicado para agentes de diversos etários, à exceção das crianças. É o que ocorre, por exemplo, com Bucólion, filho primogênito, **πρεσβύτατος γενεῆ**, de Laomedonte (HOMERO, **Ilíada**, VI, 24). Ainda na *Ilíada*, Hera atribui a si própria o *status* de ser a “filha mais velha gerada por Cronos”, **πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος** (HOMERO, **Ilíada**, IV, 59). Portanto, quando comparado a personagens específicas, o termo não se liga a um grau etário particular, mas quando é mencionado de forma genérica, é associado aos idosos.

⁸⁰ Trata-se de uma manifestação daquilo que tempos mais tarde será plenamente caracterizado como **γεροσσία**, ou seja, assembleia de anciãos, cuja influência política foi notória em diversas *póleis* clássicas, especialmente em Esparta. Em duas ocasiões, Homero menciona o termo **γερούσιος**, referindo-se com ele aos anciãos que tomavam parte em banquetes e assembleias de caráter deliberativo (HOMERO, **Odisseia**, XIII, 8; HOMERO, **Ilíada**, IV, 259). A *Ilíada* também apresenta a expressão **δημογέρον**, os “Anciãos do Povo”, para se referir com mais especificidade a essa união entre idade e política (HOMERO, **Ilíada**, III, 149).

agentes mais experientes parece gozar de certo influxo. Quando Agamêmnon deseja expor o sonho enganoso enviado por Zeus, conclama os aqueus para narrar os fatos, e “frente às naus de Néstor, vindas de Pilos, reúne-se o exultante Conselho dos Anciãos”, **βουλὴν δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἴξε γερόντων Νεστορῆ παρὰ νηϊ Πυλοιγενέος βασιλῆος** (HOMERO, *Ilíada*, II, 53-54). Em Ítaca, na ausência de Odisseu, eram os **γέροντες** que ocupavam a cadeira régia e geriam o espaço de interlocução política até à convocatória da assembleia feita por Telêmaco (HOMERO, *Odisseia*, II, 14). Eram também os **γέροντες** que julgavam o litígio gravado nas armas de Aquiles (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 503).

A variante feminina é frequentemente expressa pelo vocábulo **γραῦς**, cujo significado é precisamente “anciã”, mas que pode em alguns momentos adjetivar **γυνή**, podendo ser vertido dessa maneira para “mulher idosa”. As ocorrências do termo são bem menores, possivelmente devido à escassez de personagens nessa condição. A *Ilíada*, por exemplo, menciona uma anciã troiana que tecia vestes para Helena de igual qualidade àquela que a servia na Lacedemônia (HOMERO, *Ilíada*, III, 386-387). No caso da *Odisseia*, Euricléia se mostra a personagem mais caracterizada através de **γραῦς**. A palavra é utilizada para se referir a ela na maioria de suas aparições⁸¹. No Canto I menciona-se também a “velha serva”, **γρηϊ σὺν ἀμφιπόλῳ**, que atendia Laertes em seu ostracismo nos arredores de Ítaca (HOMERO, *Odisseia*, I, 191). Homero igualmente cita Eurimedusa, anciã proveniente de Apira que foi dada como prêmio ao rei Alcínoo (HOMERO, *Odisseia*, VII, 8).

O vocábulo **παλαιός**, “antigo”, também se associa aos personagens idosos. Ele designa precisamente a passagem do tempo, podendo indicar tanto pessoas que viveram muitos anos quanto atuar como adjetivo para sugerir a passagem do tempo em si. Trata-se de um adjetivo relacionado com o advérbio **πάλαι**, “após longo tempo”, “anteriormente”, fazendo uma oposição direta a **νῦν**, “agora”, “no tempo presente”, “atualmente”. É no sentido adverbial, por exemplo, que Homero menciona na *Ilíada* o túmulo de “Ilo Dardânio, antigo ancião do povo”, **Ἴλου Δαρδανίδαο, παλαιοῦ δημογέροντος** (HOMERO, *Ilíada*, XI, 372). Outrossim, quando Agamêmnon se encontrava em um momento decisivo do combate e cotejava a possibilidade de retornar à casa, recebe dura reprimenda de Odisseu e expõe o problema, perguntando se algum dos aqueus, “jovem ou experimentado em anos” (**ἢ νέος ἢ ἐ παλαιός**) teria melhor

⁸¹ HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 185; HOMERO, *Odisseia*, XIX, 346; HOMERO, *Odisseia*, XXII, 395.

alvitre (HOMERO, *Ilíada*, XIV, 108). O mesmo se dá quando, no torneio oferecido por Aquiles em tributo à Pátroclo, Antíloco justifica sua derrota para os competidores mais velhos dizendo “e – reconhece – também agora os deuses imortais honram os homens mais velhos”, *ὥς ἔτι καὶ νῦν ἀθάνατοι τιμῶσι παλαιότερους ἀνθρώπους* (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 787-788).

Na *Odisseia*, o vocábulo também é utilizado para se referir ao gênero feminino. Homero menciona as servas que choravam acompanhando as dores de Penélope, todas elas, “tanto as jovens quanto as idosas”, *ἔσαν νέαι ἠδὲ παλαιαί* (HOMERO, *Odisseia*, IV, 720). O vocábulo ainda se presta a enfatizar o envelhecimento. Odisseu, transfigurado sob o aspecto de mendigo, declara a Penélope que só aceitaria a lavagem dos pés se a mesma fosse feita por uma “anciã, bem idosa”, *γρηῦς ἔστι παλαιή*, tal como ele se mostrava em seu disfarce (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 346). O uso de *παλαιός*, para designar um grupo de idosos, também é frequente na epopeia. Telêmaco, por exemplo, declara que nas cercanias de Ítaca não faltam príncipes aqueus, “jovens ou idosos”, *νέοι ἠδὲ παλαιοί*, capazes de governar (HOMERO, *Odisseia*, I, 395). Na iminência do banquete que seria oferecido a Odisseu, Homero diz que boa cepa dos feácios se aglomeraram entre os pórticos, “jovens e idosos”, *νέοι ἠδὲ παλαιοί* (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 58).

Observa-se dessa maneira que os vocábulos associados aos idosos têm, em sua maioria, uma relação indissociável com a condição social das personagens. Em muitos casos, possuem valor adjetivante e são usados como meio para definir estatutos sociais no interior da narrativa. Contudo, o que deve ser ratificado é que a maioria dos graus etários em Homero precisam ser analisados com base nas ações desempenhadas pelos personagens e relativamente aos outros que interagem com eles.

4.2 – As metáforas etárias e seus sentidos correspondentes

A caracterização dos personagens em função de seus graus etários expressa a coerência de Homero em relação aos valores e instituições que alguns autores sublinharam de modo bastante pertinente (ADKINS, 1971, p. 1; FINLEY, 1978, p. 56; WHITLEY, 2003, p. 34). Não foi possível identificar qualquer tipo de desacordo significativo que sugerisse a coexistência de diferentes concepções relativas ao curso de vida e que atuasse decisivamente nos rumos da narrativa. Em outras palavras, os comportamentos e papéis sociais relativos às fases da vida, que acima analisamos, costumam estar adequados à idade que gozam os personagens.

Nesse sentido, apenas em episódios específicos, e buscando cumprir um objetivo particular no interior da trama, é que comportamentos de determinados campos etários são associados a personagens que neles não estejam inscritos. Essa atitude revela a existência de padrões valorativos básicos que, assentados nos paradigmas do curso de vida, permitem perscrutar de que modo certas ações são interpretadas, exigidas, permitidas ou interditas em função da idade. Trata-se de efeitos metafóricos, forjados a partir de uma relação de equivalência entre determinada prática social e o grau etário a que ela se associa.

Nessas situações, a intenção dos poetas não era evocar as características dos campos etários com vistas a caracterizar os personagens *per se* ou justificar as posições que ocupavam. As ocorrências identificadas são devidamente acompanhadas de um esforço de qualificação, que busca, sobretudo, valorizar ou criticar determinados comportamentos a partir de uma relação de estranhamento entre a idade dos mesmos e as ações que levam a cabo. É por essa razão que os efeitos metafóricos tendem a estar ligados ao louvor ou à censura, ou seja, a um aspecto positivo (+) ou negativo (-) do grau etário em que o personagem se situa (que, para fins expositivos, denominamos *idade real*) e aquele em que os *aedos* buscaram suas referências para subsidiar as caracterizações (que definimos como *idade metafórica*). As características tomadas por empréstimo das idades metafóricas revelam tanto as expectativas que são peculiares a fase da vida de referência, quanto aquelas às quais elas são tomadas como contraponto.

Os olhares de Homero sobre a infância se destacam no âmbito das idades tomadas com fins metafóricos. Na maioria dos casos, a idade real dos personagens é a adulta e o discurso se instaura com vistas a censurar e/ou corrigir determinado comportamento que, seja na ótica do narrador, seja na ótica do interlocutor, se mostra inadequado em função de sua idade no presente da vida social.

As ocorrências mais frequentes⁸², especialmente em se tratando da *Ilíada*, indicam que as crianças foram particularmente tomadas como paradigma para discorrer sobre o comportamento do homem homérico acerca de questões relacionadas à guerra. O contraste é evidente, já que se tratava de uma atividade distante das possibilidades de ação social do universo infantil. É o caso da associação das mesmas aos **πολεμήϊα**

⁸² Neste caso específico, as formações discursivas apresentam quatro elementos bastante recorrentes: 1) um vocábulo que designasse a idade da vida em que a personagem reconhecidamente não se encontrava (*idade metafórica*); 2) um qualificativo que exibisse formalmente o sentido de louvor ou censura associado ao grau etário; 3) uma partícula que indicasse a existência de uma comparação, tal como **ὡς** ou **ἥύτε**; e 4) um verbo que designasse o evento tomado como referência para a constituição deste discurso.

ἔργα, aos “trabalhos de guerra”⁸³. Quando os aqueus cogitaram abandonar as planícies de Tróia após o revés provocado pelo sonho enganador de Zeus, Néstor intervém com a intenção preclara de restituir o equilíbrio então ameaçado. O recurso utilizado foi questionar a própria compreensão do grupo acerca dos assuntos de guerra: “Ὅη, vergonha! Vós decidis em assembleia como crianças pequenas, que não têm noção dos trabalhos da guerra”, ὧ πόποι ἦ δὴ παισὶν εἰκότες ἀγοράσθε νηπιάχοις οἷς οὔ τι μέλει πολεμῆϊα ἔργα. (HOMERO, *Ilíada*, II, 337-338)

A comparação repousa, portanto, na forma com que as crianças muito pequenas (νηπιάχος) decidiram numa hipotética assembleia (ἀγοράομαι). Após essa censura introdutória, o discurso que se segue evoca a validade dos acordos e juramentos firmados e que, com o eventual abandono do conflito, viriam a ser descumpridos (HOMERO, *Ilíada*, II, 339-343). É necessário sublinhar que, no âmbito da aristocracia homérica, o valor dos acordos estabelecidos oralmente deveria ser absolutamente inquestionável, e parte significativa do respeito aos pactos que permitiam eventuais associações era amparada no prestígio social dos agentes que empenhavam suas palavras. Essa situação nos remete a um dos mais célebres acordos feitos entre aqueus e troianos, quando Páris e Menelau decidiram travar um combate no qual a vitória de um dos dois se irradiaria para todo o exército. A proposta, feita por Héctor, é aceita por Menelau, mas o Atrida exige que o pacto seja firmado por Príamo, já que “a mente dos homens jovens” [ὄπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες] seria ἠερέθονσαι, verbo que pode ser vertido para “flutuar ao sabor do vento”, “ser instável” (HOMERO, *Ilíada*, III, 108-110). Voltando ao discurso de Néstor, este parece ser o cerne do problema que permitiu que os aqueus viessem a ser caracterizados como crianças ignorantes nos trabalhos de guerra: uma das exigências que repousa sobre a idade adulta é a assunção do valor da palavra política, laicizada, evocada nas juras e que é base fundamental para a validade das associações; em síntese, algo absolutamente distante daquilo que os *aedos* atribuíam à realidade infantil.

O valor guerreiro também é contraposto ao comportamento das crianças em alguns diálogos que preludiam os combates singulares. Quando Homero põe em cena dois heróis de destaque, é comum que a luta seja antecipada por discussões e ameaças que podem ser entendidas como uma maneira de apresentar aos ouvintes o ponto de

⁸³ Fórmula também utilizada em HOMERO, *Ilíada*, V, 428-430; HOMERO, *Ilíada*, XI, 719; HOMERO, *Ilíada*, XIII, 727 e 730; HOMERO, *Odisséia*, XII, 116, mas sem estar ligada necessariamente a um sentido etário.

vista, a genealogia e, por assim dizer, as “credenciais” de cada uma das partes. Ocorre, contudo, que tais diálogos também gozam de um estatuto belicista: a palavra laudatória a respeito de si próprios é igualmente parte integrante da disputa, do **ἄγων** do qual o embate físico é a parte decisiva.

No combate contra Héctor, Ajax euforiza o valor dos aqueus na luta corpo a corpo com vistas a intimidar o filho de Príamo. A reação do adversário é imediata e, no contraponto que faz ao argumento, declara não ser “como uma criança frágil”, **ἦϋτε παιδὸς ἀφαιροῦ**, ou mulher, que “nada sabe dos trabalhos de guerra”, **ἦ οὐκ οἶδεν πολεμῖα ἔργα** (HOMERO, **Ilíada**, VII, 235-236). A reação valorosa de um herói diante de um adversário distinto também é identificada quando Eneias procura Idomeneu para o combate, “mas este não é acometido pelo pavor como uma criança mimada”, **ἀλλ’ οὐκ Ἴδομενῆα φόβος λάβει τηλύγετον ὄς**, (HOMERO, **Ilíada**, XIII, 470-471). No Canto XX, um verso formular expressa a reação de Eneias e Héctor diante das intimidações de Aquiles. Os dois personagens respondem dizendo “Pelida, não espere me intimidar com palavras como se criança pequena eu fosse”, **Πηλεΐδη μὴ δὴ ἐπέεσσί με νηπύτιον ὄς ἔλπεο δειδίξεσθαι** (HOMERO, **Ilíada**, XX, 200-201 e 431-432).

A tônica da fragilidade infantil também aparece quando Aquiles retorna ao combate e se vê diante do risco de morte provocado pela fúria do rio Escamandro. Convencido de que seria vencido pela águas, o herói lamenta o destino que aparentemente lhe assaltaria e declara que teria sido melhor morrer em combate, dado que esta seria uma **λευγαλέω θανάτῳ**, uma “morte miserável”, “ignóbil”, “triste” (HOMERO, **Ilíada**, XXI, 281). Por fim, Aquiles se compara a um “menino porqueiro” [**ὄς παῖδα σφορβόν**] apanhado por uma torrente de inverno que, em vão, tentou atravessar (HOMERO, **Ilíada**, XXI, 282-283). A questão da fragilidade infantil, ainda na voz de Aquiles, também é associada a Pátroclo. O filho de Menécio chorava profundamente (**δακρύῳ**), lamentando-se pelo destino que afligia os aqueus em função das investidas cada vez mais perigosas dos troianos. Aquiles, ao vê-lo nessa situação e aparentemente ignorando os motivos do pranto, pergunta-lhe por que chorava “como uma menina pequena”, **ἦϋτε κόρρη νηπίη**, que clamando por colo, agarrava-se ao vestido da mãe a ponto de impedi-la de andar (HOMERO, **Ilíada**, XVI, 7-10).

É também comum que Homero censure determinados discursos que exibam inadequação à rígida ética aristocrática. Nesse sentido, é singular a reprimenda que Menelau faz a Eteoneu. Na ocasião, Telêmaco e Pisístrato chegaram ao paço do Atrida e

Eteoneu perguntou ao rei lacedemônio se deveria recebê-los, desatrelando as rédeas de seus cavalos, ou se deveria encaminhá-los ao paço de alguém que o fizesse. Menelau, atento às exigências da hospitalidade, interpela duramente o escudeiro: “De fato, antes não eras estúpido, Eteoneu Boetoide, mas agora, tal como uma criança, só dizes tolices”, **‘οὐ μὲν νήπιος ἦσθα, Βοηθοῖδῃ Ἐτεωνεῦ, τὸ πρὶν: ἀτὰρ μὲν νῦν γε πᾶϊς ὧς νήπια βάζεις.** (HOMERO, *Odisseia*, IV, 31-32)

É exatamente esse tipo de censura que Meríone e Idomoneu tentaram evitar na *Iliada*. Interrompendo o longo diálogo que travavam em campo de batalha, considerado pelos próprios como sendo inadequado para a ocasião, o segundo alerta o primeiro a respeito do risco de serem censurados caso alguém os flagrasse naquela situação: “Mas não nos deixemos ficar aqui nessa conversa como se crianças fossêmos; pois pode alguém vir a nos censurar duramente”, **ἀλλ’ ἄγε μηκέτι ταῦτα λεγόμεθα νηπύτιοι ὧς ἔσταότες, μή ποῦ τις ὑπερφιάλως νεμεσῆσῃ:** (HOMERO, *Iliada*, XIII, 292-293)

Há passagens em que o comportamento infantil também é tomado como referência para a descrição de alguma situação particular. Teucro, por exemplo, atacava os troianos e, em seguida, escondia-se sob o escudo de Ajax “como menino junto à mãe”, **πᾶϊς ὧς ὑπὸ μητέρα,** para se proteger dos ataques inimigos (HOMERO, *Iliada*, VIII, 271). Trata-se de um símile que busca na infância uma referência para caracterizar uma ação, e não o comportamento da personagem sob um prisma das diferenças etárias. Situação igualmente singular envolve a descrição da forma como Apolo derrubou o muro aqueu. Para euforizar a potência divina do filho de Leto, Homero compara a facilidade com que o deus destruiu a resistência dos argivos à de uma criança que, após construir um castelo de areia, decide derrubá-lo com as mãos e com os pés (HOMERO, *Iliada*, XV, 360-367).

Não foi possível identificar ocorrências em que o comportamento das crianças pudesse ser evocado para elogiar a conduta de alguma personagem. Quando um interlocutor repreende ou quando determinada personagem busca se defender de eventual censura ou coação, ao ser associada ao universo adulto, a infância figura sempre como algo indesejado e como medida para a crítica.

Nesse contexto, é necessário acentuar a frequência com que o vocábulo **νήπιος** é utilizado. Trata-se de uma palavra que, conforme antecipamos, é simultaneamente capaz de indicar um grau etário e ter um sentido adjectival. No Canto VII, Diomedes prescreve o futuro da guerra e diz que mesmo uma criança ingênua [**νήπιος**] sabe que o colapso de Tróia é iminente (HOMERO, *Iliada*, VII, 401). No Canto XI, Homero

compara Ajax adentrando o exército troiano a um asno que, desgarrado, segue em direção a um campo arado para pastar e persiste em seu propósito, a despeito dos golpes no dorso que as crianças - **παῖδες** - lhe infligem, mantendo-se indiferente aos ataques infantis - **τε νήπιον**. (HOMERO, *Ilíada*, XI, 560-561). Dessa forma, mesmo que **νήπιος** não se apegue ao seu sentido literal, isto é, ligando-se àqueles que ainda não adquiriram a fala, serve de referente para mencionar a condição infantil. Susan Langdon recorda que alguns autores chegam a definir a existência de um “complexo homérico de *népios*”, dado que, “quando comparadas às idealizações do guerreiro adulto masculino, as crianças aparecem como medrosas, tolas, fracas, ignorantes e com percepção limitada” (LANGDON, 2010, p. 62). Assim, **νήπιος** e seus derivados parecem sintetizar a infância como idade metafórica quando comparada aos adultos no marco das idades reais.

A infância é evocada com base em paradigmas semelhantes quando associada aos jovens, mas neste caso o sentido do discurso é sensivelmente diferente. Homero compreende a juventude como um período intersticial, onde os comportamentos típicos das crianças precisam ser dissimulados tendo em vista o desenvolvimento ulterior, isto é, a assunção das condições de homem (**ἄνθρωπος**) e de mulher (**γυνή**). A infância, porém, dada a proximidade temporal no âmbito do curso de vida, permanece como uma presença que precisa ser constantemente recusada em prol desta expectativa de amadurecimento. Dessa forma, o comportamento infantil tanto pode estar no âmbito da ação do jovem quanto pode ser utilizado, tal como vimos em relação ao adulto, como uma metáfora que visa censurar ou corrigir determinada prática ainda não dissimulada.

Telêmaco é a principal referência dessa necessidade de amadurecimento e das pressões sociais que ela evoca. O filho de Odisseu era constantemente colocado em situações em que a recusa de um comportamento infantil figurava no horizonte das exigências necessárias para sua conformação como adulto. É o caso, por exemplo, dos conselhos de Atena ao longo da *Telemaquia*, particularmente quando, transfigurada sob o aspecto de Mentor, a deusa exorta o jovem a viajar em busca do paradeiro do pai para, em seguida, refletir sobre os meios de que poderia se utilizar para matar os pretendentes. A filha de Zeus sustenta sua assertiva advertindo: “Pois não deves agir de modo infantil; excedeste a idade para isso”, **οὐδέ τί σε χρὴ νηπιῖας ὀχέειν, ἐπεὶ οὐκέτι τηλικὸς ἔσσι**. (HOMERO, *Odisseia*, I, 296-297).

Frequente também é a defesa que o próprio Telêmaco faz de seu amadurecimento, especialmente quando é questionado em função das escolhas que

assume. É o que ocorre quando Penélope desce de seus aposentos e testemunha que Iro e Odisseu (transfigurado sob aspecto de mendigo) lutaram no palácio. A filha de Icário questiona as razões pelas quais Telêmaco permitiu que essa situação inusitada ocorresse: “Telêmaco, não tens mais no imo o discernimento de outrora. Quando criança, eras bem mais ajuizado”, **Τηλέμαχ’, οὐκέτι τοι φρένες ἔμπεδοι οὐδὲ νόημα: παῖς ἔτ’ ἐὼν καὶ μᾶλλον ἐνὶ φρεσὶ κέρδε’ ἐνώμας:** (HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 215-216)

Certamente que a mãe ignorava, ao contrário do filho, que o suposto mendigo era plenamente capaz de se defender e que precisava fazê-lo para o sucesso posterior da chacina. É por esse motivo que Telêmaco, sem poder revelar o fundamento de sua postura, responde a Penélope dizendo-se capaz de distinguir o certo do errado e, diferentemente do que seria esperado das crianças, seguir o caminho reto:

**‘μητερ ἐμή, τὸ μὲν οὐ σε νεμεσῶμαι κεχολῶσθαι:
αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
ἔσθλά τε καὶ τὰ χέρεια: πάρος δ’ ἔτι νήπιος ἦα.**

*Minha mãe, por certo que não questiono sua indignação,
mas no meu coração consigo discernir as coisas,
tanto as boas quanto as más; não sou a criança de antes.*
(HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 227-229)

Este verso formular (v. 229) volta a ser utilizado quando o próprio Telêmaco censura uma atitude do pretendente Ctesipo; o filho de Odisseu, por não ser mais a criança de antes (**πάρος δ’ ἔτι νήπιος ἦα.**), e por saber discernir as coisas boas e más, diz que não iria mais tolerar comportamentos vergonhosos em seu palácio (HOMERO, **Odisseia**, XX, 309-310). A recusa da infância, portanto, figura como uma necessidade que se impõe a Telêmaco tendo em vista o reconhecimento público da condição de adulto que busca consolidar.

Outrossim, é exatamente essa dimensão intersticial da juventude que permite que a mesma possa ser mobilizada com fins estratégicos. Durante o **ἄγων** que precedeu o extermínio, os pretendentes mediam forças na tentativa inútil de entesar o arco que pertencera a Odisseu. A expectativa criada pela narrativa era de que o próprio protagonista o fizesse, e a questão do disfarce daria a tônica monumental de seu aparecimento, já que seu aspecto senil e mendicante sugeria a total incapacidade de realizar aquilo que jovens fortes tentavam fazer. Telêmaco também participou da prova. Tentou três vezes e não conseguiu, mas Homero declara que teria entesado o arco na

quarta tentativa, não fosse o pedido de Odisseu que, percebendo a iminência da conquista, acenou discretamente, assinalando ao filho que contivesse a ânsia e dissimulasse essa capacidade (HOMERO, **Odisseia**, XXI, 128-130).

Através desta estratégia discursiva, os poetas conseguiram contemplar algumas necessidades que se mostravam aparentemente difíceis de conciliar. Por um lado, destituir Telêmaco da capacidade de entesear o arco equivaleria a negar tanto seu amadurecimento quanto sua filiação em relação a Odisseu; por outro lado, caso esta capacidade tivesse se tornado visível a todos, confirmando assim seu ingresso no rol de potenciais da idade adulta, o plano teria sido frustrado e o desvelamento do herói teria perdido o sentido. A solução encontrada por Homero foi retomar o tema do disfarce, da dissimulação, já presente em Odisseu-mendigo e que se converteu, desta maneira, em mais um meio de imprimir nas caracterizações do filho as peculiaridades do pai. Retornaremos a esta discussão nos próximos capítulos, mas é importante adiantar que esta passagem singular dos épicos exhibe que, através da *métis* que herdou de Odisseu, Telêmaco fez uso estratégico da infância, mostrando aos ouvintes que Homero reconhecia a possibilidade de que os *habitus* etários, para além de serem resultado de uma fatalidade biológica, poderiam ser manipulados de acordo com as expectativas que se impunham no âmbito da ação social. Assim, em tom lastimoso, Telêmaco declara aos pretendentes:

ὄ πόποι, ἦ καὶ ἔπειτα κακός τ' ἔσομαι καὶ ἄκις,
ἢ νεώτερός εἰμι καὶ οὐ πῶ χερσὶ πέποιθα
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.

*Óh, vergonha! Serei no futuro um ignóbil e um covarde!
Ou sou jovem em demasia para me fiar na força do punho
para reagir a um homem mais velho que venha a me atacar.*
(HOMERO, **Odisseia**, XXI, 131-133)

Através deste simulacro, desta falsa atribuição das características infantis, a passagem acaba por tecer um elogio à própria assunção da condição de adulto. Trata-se, aliás, de uma questão extremamente recorrente e que indica com clareza a orientação que a poesia homérica dá em relação ao curso de vida: a juventude torna-se tema de louvor quando o agente passa a assumir os predicados do grau etário que se segue. Em outras palavras, o comportamento do jovem mostra-se digno de elogio exatamente quando nele é possível identificar a superação de alguns aspectos do *ethos* juvenil.

Mesmo a temática belicista, amplamente associada aos jovens graças ao desenvolvimento das potencialidades do corpo, costuma se revestir de sentido tão somente quando tal potência é orientada para a realização de grandes feitos. Tem-se, por exemplo, o caso de Néstor, que em uma reminiscência de sua juventude, recorda o júbilo (**γηθέω**) de seu pai Neleu ao vê-lo conduzir o gado que conquistara como espólio no conflito contra os Eleios. O que justificava os méritos era justamente o fato de que seria então muito jovem (**πολλὰ νέω**) para cometer façanhas dessa feita (HOMERO, **Íliada**, XI, 683-684).

Nas atribuições de valores adultos aos jovens, contudo, merece destaque a questão da prudência, da sensatez, expressa no âmbito dos discursos (**μυθέομαι**). A autoridade de Néstor neste quesito fê-lo converter-se em um juiz privilegiado para avaliar tais virtudes nas personagens mais jovens. É desta maneira, por exemplo, que reveste-se de importância o elogio que o ancião faz ao discurso de Telêmaco, que julgou surpreendente vindo de um homem tão novo, **ἄνδρα νεώτερον ὧδε εὐικότα μυθήσασθαι** (HOMERO, **Odisseia**, III, 125). Algo semelhante ocorre também no elogio que tece a Diomedes após uma das exortações que o jovem herói faz ao combate: “Tideide, és poderoso no âmbito das batalhas, e nos conselhos excedes teus coetâneos em excelência”, **Τυδεΐδη περὶ μὲν πολέμῳ ἔνι καρτερός ἐσσι, καὶ βουλῇ μετὰ πάντας ὁμήλικας ἔπλευ ἄριστος**. (HOMERO, **Íliada**, IX, 53-54)

CrITÉRIOS semelhantes se encontram manifestos no elogio que Menelau faz ao discurso de Pisístrato, filho de Néstor. O Atrida declarou-se admirado com a prudência, com a sagacidade (**πέπνυμαι**) expressa na fala (**εἶπον**) do jovem, que parecia ter sido enunciada por homem mais velho, **προγενέστερος** (HOMERO, **Odisseia**, IV, 204-205). A sensatez de Nausícaa também tornou-se objeto de admiração de Odisseu graças ao fato de ela ser nova, **νέος** (HOMERO, **Odisseia**, VII, 293-294). Tais situações parecem contraditórias, dado que a mesma juventude, como vimos, também representa uma medida de valor. Os sentidos de louvor ou censura dependem, na verdade, da atenção que se dá aos aspectos relacionais que permitem que os graus etários sejam manipulados na experiência social.

É exatamente por essa razão que, quando se admite a velhice como idade real dos personagens, o valor da juventude atinge seu paroxismo quando tomada como idade metafórica. Dado que a prudência, a habilidade nos discursos e a capacidade de emitir bons conselhos figuram como disposições naturalizadas no *habitus* etário dos idosos, é justamente o vigor típico dos jovens que se converte em elemento distintivo e que se

oferece no marco dos louvores extemporâneos adequados ao comportamento dos anciãos. Tal é a razão que explica a surpresa dos pretendentes ao testemunharem a força que o suposto mendigo (Odisseu transfigurado) exibiu antes do combate contra o pedinte Iro, algo insólito para a idade que então aparentava (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 73-74).

As principais recorrências envolvem Néstor, não sem motivo, o idoso mais prestigiado das epopeias. Por um lado, Homero destaca que a longevidade permitiu que o ancião se tornasse o mais destacado dentre os conselheiros de Agamêmnon; por outro lado, é exatamente a recusa a essa mesma senilidade, representada pelos constantes esforços que o rei de Pilos faz para participar ativamente das batalhas, que causam admiração nos aqueus. São várias as participações de Néstor no conflito, mas no âmbito dos elogios que lhe são feitos em função de condição etária, merecem destaque duas passagens do Canto X da *Ilíada*. Certa noite, Agamêmnon julga necessário selecionar dois guerreiros para espionar o exército troiano. Para convencer a futura dupla a aceitar tal desafio, considera a necessidade de pedir a Néstor que os convoque. Por essa razão, dirige-se ao local em que o ancião repousava. Lá, encontra-o deitado junto a suas armas:

**πὰρ δὲ ζωστήρ κεῖτο παναίολος, ᾧ ῥ' ὁ γεραῖος
ζώννυθ' ὄτ' ἐς πόλεμον φθισήνορα θωρήσσοιτο
λαὸν ἄγων, ἐπεὶ οὐ μὲν ἐπέτρεπε γήραϊ λυγρῶ.**

*Ao lado depôs o brilhante cinturão, o mesmo que o velho
cinge quando para a guerra se arma
conduzindo os soldados, pois ainda não cedeu à funesta velhice.*
(HOMERO, *Ilíada*, X, 77-79)

Após o pedido do Atrida, Néstor passou a percorrer as naus para despertar os companheiros. Depois de conversar com Odisseu, dirigiu-se à tenda de Diomedes que, ao se mostrar surpreso ao ver o ancião desempenhando essa empreitada noturna, expressou sua admiração nos seguintes termos:

**‘σκέτλιός ἐσσι γεραιέ: σὺ μὲν πόνου οὐ ποτε λήγεις.
οὐ νυ καὶ ἄλλοι ἔασι νεώτεροι υἱῆς Ἀχαιῶν
οἳ κεν ἔπειτα ἕκαστον ἐγείρειαν βασιλῆων
πάντη ἐποιχόμενοι; σὺ δ' ἀμήχανός ἐσσι γεραιέ.**

*És incansável, velho! Nunca ficas abatido com os trabalhos!
Não há, entre os filhos dos Aqueus, pessoas mais jovens
que pudessem percorrer a ronda para despertar os reis,
andando de um lado a outro? Mas tu és inexaurível, ancião!*
(HOMERO, *Ilíada*, X, 164-167)

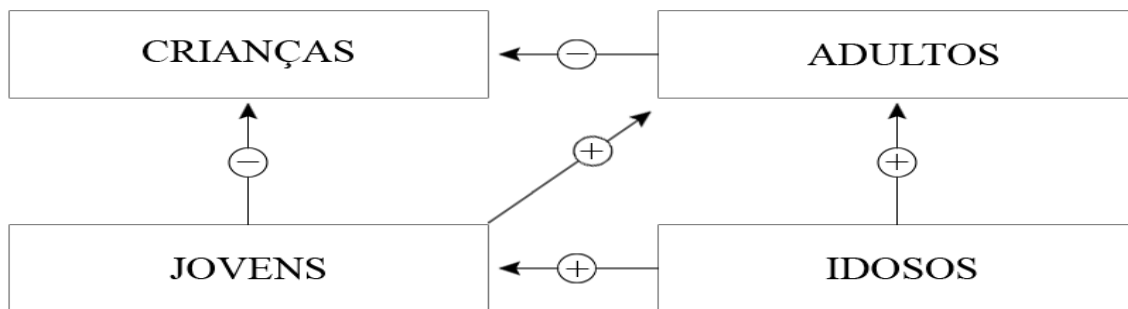
De fato, aquela tarefa não parecia apropriada a um idoso, tanto que o próprio Néstor, aproveitando a deixa, pediu que Diomedes desse continuidade e que acordasse Ájax e Fileide para poupá-lo, justamente por ser mais jovem (HOMERO, *Iliada*, X, 175-176). No entanto, tais passagens já se mostram suficientemente claras para indicar o quanto a juventude, particularmente no que toca à questão do vigor para o combate, era amplamente valorizada quando associada aos idosos. É também a partir desse ponto de vista que se justifica o lamento de Agamêmnon, para quem existia uma rutura lastimável entre a disposição que Néstor tinha para o enfrentamento e as condições físicas que experimentava:

‘ὦ γέρον εἴθ’ ὡς θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν
ὡς τοι γούναθ’ ἔποιτο, βίη δέ τοι ἔμπεδος εἴη:
ἀλλά σε γῆρας τείρει ὁμοῖον: ὡς ὄφελέν τις
ἀνδρῶν ἄλλος ἔχειν, σὺ δὲ κουροτέροισι μετεῖναι.

*Oh, velho! Pudera que, tal como o coração em teu peito,
tuas pernas respondessem, mantendo-te forte no campo!
Mas pesa-te a velhice, comum a todos. Pudera estar outro
homem em teu lugar, e que tu te mantivesses entre os jovens!*
(HOMERO, *Iliada*, IV, 313-316)

4.3 – Síntese das comparações entre as diferenças etárias

Uma síntese da orientação dos louvores e censuras, considerando as idades reais e metafóricas que acima analisamos, serve de referência para a reflexão em torno dos sentidos do curso de vida representados em Homero. Trata-se de uma leitura atravessada pela escala de valores peculiar à poesia heróica, mas sendo ela própria um discurso etnoliterário produzido a partir do ponto de vista social que permitiu sua gênese e transmissão, é certo que também representa parcela significativa das expectativas dos gregos do período a respeito da forma com que as idades da vida eram percebidas, interpretadas e manipuladas. No quadro síntese abaixo, o sentido das setas é orientado da *idade real* para a *idade metafórica*, e o símbolo no interior do círculo indica quando a comparação foi feita com base no louvor (+) ou na censura (-) a determinado comportamento:



Quadro 1: Sentidos de louvor ou censura das idades reais e metafóricas na *Ilíada* e *Odisseia*.

Como adiantamos, sempre que o comportamento das crianças é tomado como metáfora para a ação de jovens e de adultos, visa a crítica a algum comportamento. Dentre os vocábulos que dão o tom das censuras, encontram-se **νηπίαχος**, “de modo infantil” (HOMERO, *Ilíada*, II, 338), **ἀφαιρός**, “frágil”, “sem força” (HOMERO, *Ilíada*, VII, 235), **ἢ οὐκ οἶδεν [πολεμῆϊα ἔργα]**, “que ignora [os trabalhos da guerra]” (HOMERO, *Ilíada*, VII, 236), **φόβος**, “medo [de lutar]” (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 470), **δειδίσσομαι**, “assustar-se”, “intimidar-se” (HOMERO, *Ilíada*, XX, 201 e 432), **δακρύω**, “chorar [indicando fragilidade]” (HOMERO, *Ilíada*, XVI, 7) e **νήπια βάζεις**, “fala tolices” (HOMERO, *Odisseia*, IV, 32). Há, portanto, um amálgama de questões ligadas ao desenvolvimento físico, ou seja, às contingências que giram ao redor da problemática da **ζωή**, e da escassa experiência social, resultado do curto período de formação, temática ligada por sua vez ao âmbito da **βίος**.

O adulto não é exortado a envelhecer em nenhuma ocorrência, de modo que a velhice não é mobilizada no âmbito das idades metafóricas. O jovem, contudo, exatamente por estar neste período intersticial, é simultaneamente alvo de elogios quando associado à idade adulta e de críticas quando vinculados às crianças. No caso dos louvores, como vimos, os poetas vinculam-nos por serem os **ἄριστος βουλή**, os melhores nos conselhos, (HOMERO, *Ilíada*, IX, 54) e pela “sagacidade”, pelo “discernimento”, **πέπνυμένος** (HOMERO, *Odisseia*, IV, 204); no caso das censuras, critica-se o fato de agirem como crianças tolas, **νηπία** (HOMERO, *Odisseia*, I, 297), como **νήπιος**, no sentido de “ingênuos” (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 229) e de terem dificuldades para distinguir, **νόημα**, as coisas boas das más (HOMERO, *Odisseia*, XVII, 215 e 228). Logo, em todas as censuras e louvores dirigidos aos jovens, Homero toma como medida questões ligadas à categoria **βίος** como forma de debater os predicados de seus *habitus* etários.

Mas se o jovem é passível de censura a partir dos paradigmas da infância, a juventude em nenhum momento foi disforizada no âmbito das idades metafóricas. No marco da velhice como idade real, todas as comparações que remetem os comportamentos dos idosos a graus etários precedentes (isto é, à escala de valores peculiares à idade adulta e à juventude) visam sempre elogiar questões que estão no âmbito da **ζωή**, como o fato de ser **σγέτλιος**, "incansável" (HOMERO, *Iliada*, X, 164) e "irresistível", "inexaurível", **ἀμήχανος** (HOMERO, *Iliada*, X, 167).

De acordo com o que notamos anteriormente, Homero considera a possibilidade do uso estratégico de determinadas características etárias, exemplificadas na dissimulação de Telêmaco na prova do arco ou nos movimentos de rejuvenescimento e envelhecimento que Atena imputou a Odisseu. Porém, tais situações, apesar de reveladoras em relação às formas com que os *aedos* interpretavam o curso de vida, são momentâneas e vinculam-se a circunstâncias específicas no interior da narrativa. Via de regra, o curso de vida é entendido como um movimento linear, que começa no nascimento e que termina com a morte, situando os agentes no rol de mudanças físicas e sociais que se desenrolam neste interregno. Em termos valorativos, conforme o quadro sugere, a idade adulta representa o fiel da balança, o ponto de equilíbrio entre a incipiência social que caracteriza a infância e juventude e a maturidade que encontra na velhice seu paroxismo.

Irina-Despina Papaikonomou, retomando uma conclusão de Jean-Pierre Vernant, faz parte dos autores que defendem que a cultura grega marcaria a gênese da perspectiva ocidental que opõe a natureza à cultura, de modo que existiria um equilíbrio identitário marcado pela continuidade e descontinuidade. Assim, considerando o curso de vida, a criança nasceria em um mundo da natureza e, gradualmente, passaria a integrar o mundo da cultura (VERNANT, 1985, p. 27-28; PAPAIKONOMOU, 2008, p. 684). A conclusão parece adequada se considerarmos apenas o fluxo ascendente do ciclo vital, isto é, o sentido de desenvolvimento arrogado para as crianças e jovens a caminho da idade adulta. Outrossim, quando atentamos para os discursos que valorizam determinadas atitudes jovens nos idosos, nota-se que essa sequência de desenvolvimento unilinear, da natureza para a cultura, ignora o louvor justificado pela recusa ao envelhecimento e, por correspondência, pela forma com que Homero elogia a vitalidade no marco das características associadas à natureza humana. O sentido, na verdade, encontra-se na transposição para o curso de vida do tema do equilíbrio já presente no pensamento homérico e que viria a se consolidar decisivamente nos

períodos posteriores da história grega. A idade adulta é, portanto, um marco estrutural que, além de expressar tal mentalidade, pode ter contribuído como ponto de referência para sua própria construção.

Esse sentido da condição humana foi também sustentado pela lógica religiosa, ou precisamente pela questão das dádivas que os homens recebiam dos deuses como forma de assegurar a distância que há entre ambos. Em uma das passagens supracitadas, após Agamêmnon lamentar que os membros de Néstor não tivessem o vigor correspondente ao seu coração (**θυμὸς**), o orador de Pílos situa suas limitações no âmbito das decisões dos deuses, justificando a impossibilidade de coexistência do vigor com o tipo de saber que se forja com o passar do tempo: “Mas nem tudo, ao mesmo tempo, dão os deuses aos homens. Se outrora fui jovem, recai sobre mim agora a velhice.” **ἀλλ’ οὐ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν: εἰ τότε κοῦρος ἔα νῦν αὐτὲ με γῆρας ὀπάζει** (HOMERO, *Iliada*, IV, 320-321).

Emily Kearns defendeu que os poemas homéricos, pelo menos na forma com que eles chegaram até nós, narram histórias que são fundamentalmente baseadas nos feitos humanos, e “estes humanos habitam um mundo no qual os deuses são parte inquestionável, mas ainda assim, em cada um dos épicos, os deuses estão lá para iluminar, comentar e oferecer um contraste às representações da ação e condição humanas” (KEARNES, 2004, p. 71). De fato, por serem denominados **ἀθάνατοι, αἰὲν ἔόντες, αἰετιγενέται** em dezenas de passagens na *Iliada* e *Odisseia*, a imortalidade dos deuses figura como perfeito contraponto para a transitoriedade da vida humana, bem como por suas variações, oferecendo assim uma referência a partir da qual se interpretava a incompletude dos extremos da vida.

Mas a questão não parece se situar tão somente no âmbito da dádiva, já que tão naturalizada quanto a própria relação do homem com a natureza, era também a potência divina que nela se inscrevia. Advertiu Bruno Snell que “os deuses dos gregos pertencem à ordem natural do mundo” (SNELL, 1975, p. 45). O elemento decisivo para a construção social das idades parece estar relacionado ao conjunto de virtudes consideradas necessárias para a produção, reprodução e manutenção da ordem social. Pelo quadro das características assinaladas, o equilíbrio radica-se na possibilidade de gerir simultaneamente os assuntos políticos a capacidade de defender a família e a própria comunidade das frequentes ameaças externas que caracterizavam as sociedades dos séculos X ao IX a.C.. É por essa razão que, nos extremos da vida, os excessos e a

potência física da juventude têm como perfeito oposto a prudência e a fragilidade características da velhice.

Por mais que jovens e velhos não tenham em si as virtudes necessárias tanto para os trabalhos no campo de batalha quanto na *ágora*, é inegável que estes dois pontos sejam vistos na idade adulta a partir de sua confluência no âmbito da formação humana. Homero é absolutamente insistente ao acentuar as características dos **πρῆνες**, da “mente” dos jovens, mas é totalmente silencioso a esse respeito em relação aos velhos, como se o envelhecimento fosse, por si só, responsável por acentuar a prudência que a juventude impede.

O *habitus* etário dos adultos, desta forma, mostra-se assentado em um padrão de atributos tomados de empréstimo dos extremos do curso de vida, e é através do equilíbrio entre as dimensões da **ζωή** e da **βίος**, peculiares a eles, que se forjam as identidades dos homens e mulheres, bem como as implicações, responsabilidades e relações de poder que instituem no âmbito da família e da vida em sociedade.

CAPÍTULO 5

Parentesco, Sociedade e Campos Etários

Em parte significativa dos estudos sobre a família, os autores sublinham a inexistência de um vocábulo na antiga língua grega que seja capaz de traduzir o termo de modo satisfatório. As razões para tal advertência são, à primeira vista, plenamente justificadas, dado o estranhamento que emerge da tentativa de estudar um tema tão complexo e que esteve suscetível a tantas variações ao longo da história sem que na sociedade em questão ele estivesse, no mínimo, devidamente nomeado.

No entanto, é certo que nos poemas homéricos existiam grupos fundados por vínculos de parentesco e que compartilhavam um universo simbólico particular, experienciados tanto em espaços públicos quanto domésticos, e com formas de interação diferentes das demais; assim, por mais que se arrogue as nuances dos múltiplos sentidos do conceito, é empiricamente inegável que Homero reconhecia, no universo de ação de seus personagens, espaços de associação que facilmente designaríamos como sendo do tipo *familiares*. Nota-se que a formação das famílias, pela facilidade com que são observadas nas diversas sociedades históricas, figura como um dado quase que inscrito no âmbito da natureza, como se fosse um predicado constitutivo da própria condição humana. Não sem motivo, em uma de suas análises sobre a questão, Pierre Bourdieu concluiu que “nada parece mais natural do que a família: essa construção social arbitrária parece situar-se no pólo do natural e do universal” (BOURDIEU, 1996, p. 128).

Os helenistas, por estarem conscientes das dificuldades de trabalharem com esse modelo, e apesar de não se furtarem de utilizar o termo graças à força de nomeação que ele evoca, na maioria das vezes são criteriosos ao tentarem se aproximar, a partir do vocabulário, dos conceitos que a língua grega era capaz de evocar para designá-lo. Florece Gherchanoc, por exemplo, em um estudo sobre as interações sociais constituídas a partir das celebrações privadas, destaca que “o termo *família*, cuja origem

remonta ao latim *famulus*, não existia no mundo das cidades gregas, mas geralmente as palavras *oikos* e *oikia* são assim traduzidas” (GHERCHANOC, 2012, p. 14). Gabriella Seveso também retoma a questão da unidade do *oikos*, entendido como um vínculo que une um grupo de pessoas através de laços de sangue e de parentesco, mas que também estabelece uma divisão de papéis e tarefas que permite a sobrevivência econômica do mesmo grupo. A autora, contudo, também destaca a importância do termo *génos*, que indica a estirpe, a parentela em um sentido amplo (SEVESO, 2010, p. 21). W. K. Lacey, em uma conhecida introdução à questão, se concentra no *oikos* como referência primeira para a análise da vida familiar, defendendo que cada *oikos* é membro de um *génos*, um grupo que, por ser mais amplo, o excede (LACEY, 1968, p. 16). Douglas MacDowell, por sua vez, faz uma distinção, a partir da sociedade ateniense do Período Clássico, entre dois sentidos possíveis para *oikos*: o primeiro tem que ver com a noção de “propriedade”; o segundo, em tom coloquial, se refere à “família”, definida pelo autor como uma “linha de descendentes de pai para filho através de sucessivas gerações” (MACDOWELL, 1989, p. 15). Após considerar as especificidades da questão, Cynthia B. Patterson fez a opção de situar tanto *oikos* quanto *génos* sob o escopo semântico do termo *família*, dada a praticidade e flexibilidade que ele sugere (PATTERSON, 1988, p. 2).

A discussão é relativamente antiga, ampla e suscetível a mudanças ao longo do tempo. Em nosso caso particular, a opção por abordar esse tema tem que ver justamente com o fato de que as relações de parentesco presumem uma *assimetria etária* entre os agentes envolvidos. Assim, após considerarmos a questão do *oikos* e do *génos* no âmbito da poesia homérica, discutiremos as características das relações de parentesco retomando algumas ponderações feitas nos capítulos anteriores, as influências e papéis sociais exercidas no âmbito de suas interações e a relevância do núcleo convencionalmente designado *familiar* para compreender a formação do *habitus* etário representado nas personagens homéricas.

5.1 – O οἶκος e o γένος homérico

A centralidade do *oikos* nas relações sociais da Grécia Antiga é há tempos observada pelos helenistas. Este tipo de fenômeno é tão singular que, como vimos, mesmo sendo possível entendê-lo como uma referência à família ou à casa, tende-se a optar deliberadamente por não substituí-lo por palavras correlatas que se oferecem no marco das diversas línguas modernas, dado que qualquer movimento nesse sentido

implicaria necessariamente em uma redução dramática de seu espectro de significação. Quando se evoca o termo *oikos*, há muitas questões que ressoam, tantas que seria impossível traduzir a palavra grega sem implicações severas.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o significado imediato de **οἶκος** é *casa e/ou habitação* (BAILLY, 2000, p. 1357; CHANTRAINE, 1968, p. 781; ISIDRO PEREIRA, 1998, p. 399; LIDDLE & SCOTT, 1996, p. 1205-1205). É para seus respectivos *oikoi* que os heróis argivos tanto esperam retornar ao longo da Guerra de Tróia (HOMERO, **Ilíada**, II, 158 e 290). Os próprios deuses, após a famosa celebração que fazem à revelia do conflito troiano, retornam aos seus *oikoi* após o anoitecer (HOMERO, **Ilíada**, I, 606). Ao longo do Canto II, diante da possibilidade real de desistirem da guerra, exorta-se aos aqueus que só retornem aos seus *oikoi* após conquistada a vitória (HOMERO, **Ilíada**, II, 158, 174 e 354). Néstor chega a sublinhar a mácula, a rejeição, a vergonha que recairia sobre aqueles que, desistindo da guerra, retornassem a seus *oikoi* (HOMERO, **Ilíada**, II, 357).

Na *Odisseia*, posto que o centro da narrativa é exatamente o retorno de Odisseu a seu *oikos*, a questão exibe seus contornos com mais intensidade. Aliás, se excluirmos as histórias envolvendo os conflitos e dilemas pelos quais o protagonista passou nas tormentas do mar, praticamente todas as ações se desenvolvem em torno do *oikos* de algum personagem proeminente. Nos versos prologais, por exemplo, o narrador destaca que, à exceção de Odisseu, todos os heróis que combateram em Tróia já tinham retornado a seus *oikoi* (HOMERO, **Odisseia**, I, 12). A *Telemaquia*, a seu turno, versa sobre episódios que se desenrolaram no âmbito do estado caótico do *oikos* de Odisseu, então assediado pelos pretendentes (HOMERO, **Odisseia**, I, 248; HOMERO, **Odisseia**, II, 48), e nas viagens feitas por Telêmaco a Pilos, no *oikos* de Néstor, e a Esparta, no *oikos* de Menelau, em busca de informações sobre o paradeiro de seu pai.

A questão é tão latente que, apesar das inúmeras tentativas feitas para encontrar a estabilidade necessária para o regresso à Ítaca, Odisseu só consegue realizar esse desejo quando atinge o *oikos* edificado por Alcínoo (HOMERO, **Odisseia**, VI, 9) e experimenta a recepção condigna peculiar à harmonia de uma comunidade equilibrada (ou utópica) como a dos feácios. Ao longo da descrição de suas desventuras, Odisseu menciona inúmeras vezes as aspirações que giram em torno do **οἶκος**. É o que ocorre com a reminiscência das ações de Polifemo, que foi capaz de devorar seus hóspedes na caverna, entendida pelo herói como o *oikos* do cíclope (HOMERO, **Odisseia**, IX, 478). Já Circe, apesar do período em que o manteve sob seu domínio, declarou que Odisseu

não deveria permanecer em seu *oikos* contra sua vontade (HOMERO, **Odisseia**, X, 489). Em sua estadia no Hades, o protagonista toma conhecimento simultaneamente das desventuras que se abateram sob o *oikos* de Agamêmnon (HOMERO, **Odisseia**, XI, 389) e, através dos vaticínios de Tirésias, sobre aquelas que o assolariam na ocasião do retorno ao seu (HOMERO, **Odisseia**, XI, 115).

A chegada a Ítaca, por sua vez, faz a narrativa se concentrar nos eventos que precederam a reconquista do *oikos* abandonado à época do embarque para Tróia. Através das informações prévias, fornecidas tanto pelo porqueiro Eumeu quanto por Telêmaco (HOMERO, **Odisseia**, XV, 375; HOMERO, **Odisseia**, XVI, 70), ratifica-se o cenário que precisa ser corrigido através do estratagema do disfarce. Ao longo dos episódios subsequentes, os discursos em relação às características e exigências sociais que estão associadas ao *oikos* ganham preeminência, com destaque para a recepção dos estrangeiros (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 598), das libações que ocorrem em seu interior (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 288), da censura aos comportamentos inadequados no *oikos* de outrem (HOMERO, **Odisseia**, XX, 171 e 308; HOMERO, **Odisseia**, XXI, 332) e, finalmente, da reconquista da soberania após a célebre disputa do arco (HOMERO, **Odisseia**, XXIII, 8).

O *oikos* homérico é, portanto, o espaço privado, o ambiente doméstico, marcado pelo paradigma da estabilidade e como referência para a ordem cotidiana. Entretanto, apesar de ser esse o significado hegemônico do termo *oikos*, ele está longe de encerrar a questão. Os sentidos da experiência do *oikos* no âmbito das relações sociais levou Moses I. Finley a sustentar que ele definia, ao lado da classe e dos parentes, as vidas material e psicológica do homem (FINLEY, 1978, p. 93). Como Arthur Adkins defende, o *oikos* homérico é simultaneamente uma unidade social, econômica e de poder (ADKINS, 1972, p. 17). Trata-se do lugar que se busca alcançar em casos de guerra e onde se desenvolvem as interações sociais das aristocracias nos tempos de paz. É por essa razão que tais interações são revestidas por regras rígidas de conduta, capazes de produzir honra e vergonha caso sejam respeitadas ou negligenciadas, respectivamente.

É inegável, porém, que a palavra era constituída por uma série de sentidos que tangenciavam essa lógica geral da moradia. Tem-se, por exemplo, o passo em que Penélope chega ao recinto em que o *aedo* Fêmio cantava a morte de Odisseu aos pretendentes, provocando alvoroço e excitação nos mesmos. Telêmaco, com vistas a corrigir a intervenção que julgou inapropriada, ordena que a mãe vá cuidar de seus labores e “retorne ao seus aposentos”, ἀλλ’ εἰς οἶκον ἰοῦσα (HOMERO, **Odisseia**, I,

356). O mesmo verso formular é utilizado na *Ilíada* quando Héctor faz apelo semelhante à sua esposa (HOMERO, *Ilíada*, VI, 490). Em outro passo da *Odisseia*, é o próprio Telêmaco quem afirma que Penélope raramente se fez vista em casa para os pretendentes, οὐ μὲν γάρ τι θαμὰ μνηστῆρσ' ἐνὶ οἴκῳ φαίνεται (HOMERO, *Odisseia*, XV, 516-517). Notável também é o uso da palavra οἶκος para designar o local de onde o boieiro e o porqueiro de Odisseu saíram juntos para chegar ao espaço, dentro do próprio palácio, em que transcorria a prova do arco (HOMERO, *Odisseia*, XXI, 188). Diferentemente, e a despeito de estar se referindo a um acampamento, Homero narra que o velho rei Príamo foi direito ao οἶκος (γέρον δ' ἰθὺς κίεν οἴκου) onde Aquiles costumava ficar entre os Mirmidões para suplicar pela devolução do corpo morto de seu filho (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 471).

Assim, tanto não há uma palavra correlata a οἶκος nas línguas modernas quanto é uma tarefa arriscada tentar sintetizar as muitas possibilidades de denificação do termo.⁸⁴ Os exemplos mostram a flexibilidade do vocábulo, que é usado não apenas para designar a *casa*, a *habitação*, o *lar* em um sentido geral, mas qualquer espaço que denote privacidade, pertença (com destaque para a acumulação em um viés material) e algum grau de recolhimento. Neste caso, tanto um *cômodo*, um *quarto*, uma *sala* ou um *local improvisado* para permanecer em uma situação de guerra poderiam ser entendidos sob sua alçada conceitual. O que há de absolutamente comum em todas as utilizações de οἶκος é o sentido *privado* que ele evoca, muito bem expresso na advertência que Telêmaco faz aos pretendentes ao dizer que o οἶκος de Odisseu não é um espaço público, ἐπεὶ οὗ τοι δήμιός ἐστιν (HOMERO, *Odisseia*, XX, 265). É por essa razão que também pode ser entendido como *família*, dado que as características de determinado οἶκος são indissociáveis das condutas dos agentes que o identificam e, sendo eles unidos por vínculos de parentesco, mostram-se a expressão daquilo que caracteriza o convencionalmente denominado *grupo familiar*.

⁸⁴ Pierre Carlier tentou fazê-lo ao escrever: “O termo *oikos* designa de uma só vez a família e os bens que lhe pertence. Uma casa grande compreender o senhor, sua esposa, seus filhos legítimos (assim como, as vezes, as noras e os genros), algumas vezes os bastardos (*nothoi*) nascidos da união do senhor e uma concubina escrava, suas servas ocupadas em tecer e em moer os grãos, seus servos empregados no campo, sua casa com os tesouros (o *thalamos*, que reúne os grandes vinhos e os objetos de prestígio, os *keimèlia*), seus rebanhos, seus campos, suas vinhas e seus pomares” (CARLIER, 2005, p. 154). Contudo, e por mais que tentativas como esta resultem de um esforço acurado de investigação semântica, elas acabam por recusar uma espécie de “sentido holístico” que ressoaria aos gregos quando a palavra era pronunciada. Em outras palavras, é possível que οἶκος fosse simultaneamente tudo isso e algo além.

O vocábulo **γένος** também possui um amplo espectro semântico. Ele costuma responder por conceitos como *origem, raça, descendência, linhagem, parentesco, espécie, geração, povo, tribo, família* (BAILLY, 2000, p. 396; LIDDLE & SCOTT, 1996, 344; ; ISIDRO PEREIRA, 1998, p. 113). Noções semelhantes também podem ser expressas no substantivo feminino **γενεά**, que indica *gênero* ou *espécie* em um sentido qualitativo, *geração* ou *idade dos homens* no marco de uma perspectiva temporal, e *família* (e/ou *as pessoas de uma família*), *raça, linhagem, origem* (de nascimento) quando associado à noção de descendência (BAILLY, 2000, p. 391; ISIDRO PEREIRA, 1998, p. 113; LIDDLE & SCOTT, 1996, 342). Pierre Chantraine vincula a origem de ambos ao verbo **γίγνομαι**, que em Homero já designava a noção de "tornar-se", "ocorrer". O filólogo observa que a partir de **γίγνομαι** se desenvolveram uma série de formas nominais relacionadas às noções de "nascimento", "raça", etc., dentre as quais **γένος**, particularmente a partir do vocalismo *gen-, que significa *raça, família* (notadamente a grande família patriarcal) e *posteridade*. Ele nota também que **γενεά** se aproxima de **γένος** tanto pela forma quanto pelo sentido, mas seu desenvolvimento não se encontra plenamente explicado (CHANTRAINE, 1968, p. 221-22). É por essa razão que admitiremos os vocábulos como sinônimos.

O contexto de uso mais recorrente do termo *génos* envolvia a menção à genealogia, à descendência das personagens. Era através desse recurso que os agentes se identificavam e eram identificados pelo o grupo.⁸⁵ Ao interpelar Nausícaa, Atena orienta a jovem a organizar os preparativos para seu casamento, já que os pretendentes faziam parte da mais alta nobreza feace, de onde ela própria provinha - **ὄθι τοι γένος ἔστι καὶ αὐτῇ** (HOMERO, **Odisseia**, VI, 36). A questão da origem também esteve frequentemente presente nos disfarces de Odisseu. Ainda na Feácia, e buscando conhecer o então desconhecido estrangeiro, Alcínoo questiona a linhagem do herói (HOMERO, **Odisseia**, VIII, 581-583). O mesmo ocorre quando o protagonista simulava uma origem cretense enquanto permanecia transfigurado sob o aspecto de mendigo. Na ocasião, é a própria Penélope quem questiona a linhagem do suposto desconhecido e, para a manutenção do disfarce, Odisseu diz ser filho de Deucalião e irmão de Idomeneu, o mesmo que luta ao lado dos aqueus na Guerra de Tróia (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 180-183). O fim do célebre diálogo em que Glauco apresenta suas “credenciais” após

⁸⁵ Os exemplos são muitos. Dentre eles, destacamos: HOMERO, **Ilíada**, V, 544; HOMERO, **Ilíada**, XXI, 186; HOMERO, **Ilíada**, XX, 303; HOMERO, **Odisseia**, XVIII, 523.

ser inquirido por Diomedes é marcado pela definição de seu γένος: "É desta linhagem e deste sangue que professo descender", ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι (HOMERO, *Ilíada*, VI, 211).

O *génos* pode ser utilizado com vistas a definir as características gerais de um grupo, e nesse sentido de *espécie* ele pode designar a “grei dos homens”, fazendo uma referência a uma série de características que apenas os homens compartilham. É esse ponto de vista que o próprio Glaucos resgata quando compara os homens às folhas (HOMERO, *Ilíada*, VI, 149) ou quando menciona que a Quimera é de espécie divina, e não humana - ἦ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων (HOMERO, *Ilíada*, VI, 180). O *génos*, portanto, é simultaneamente capaz de designar os homens, os deuses⁸⁶, os animais⁸⁷ ou qualquer conjunto de elementos que compartilhem características em comum.

Na maioria absoluta das ocorrências, o uso de *génos* está associado a um caráter valorativo. Na *Ilíada*, quando Agamêmnon pede a Menelau que incite o exército aqueu para o combate, sugere que o mesmo percorra as planícies e que o faça “convocando cada um dos homens pelo nome paterno e ascendência, louvando a todos”, πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον πάντας κυδαίνων (HOMERO, *Ilíada*, X, 68-69). O poder de distinção social gerado pelo γένος foi levado em consideração por Agamêmnon no momento em que dialogava com Diomedes a respeito da escolha daquele que, ao lado do filho de Tideu, faria uma ronda noturna para investigar as ações que se desenrolavam no campo troiano. Preocupado com seu irmão Menelau, o Atrida sugeriu que ele escolhesse o melhor (ἄριστος) dos companheiros (ἑταῖρος), e que não estivesse influenciado tão somente pela estirpe real (ἐξ γενεῆν ὀρώων, μηδ' εἰ βασιλεύτερός ἐστιν) daqueles que se ofereceram para acompanhá-lo (HOMERO, *Ilíada*, X, 234-239). Na *Odisseia*, após um falcão (considerado mensageiro de Apolo) ter voado à direita de Teoclímeneo e Telêmaco com uma pomba em suas garras, símbolo de bom agouro, o primeiro diz ao segundo:

⁸⁶ Zeus, por exemplo, ao socorrer Ares do ferimento provocado pela fúria de Diomedes, e apesar de detestá-lo por seu pendor à guerra, diz que não permitirá que o mesmo continue sofrendo, já que ele é de sua própria linhagem, ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσί (HOMERO, *Ilíada*, V, 896), isto é, uma linhagem divina. Ao se deparar com Pisítrato e Telêmaco adentrando seu paço, e para louvar a presença dos estrangeiros, Menelau diz que eles parecem descender da linhagem de Zeus, γενεῆ δὲ Διὸς μεγάλοιο ἔικτον (HOMERO, *Odisseia*, IV, 27).

⁸⁷ Neste caso, há pelo menos três ocorrências: a primeira se refere à raça dos cavalos que Zeus deu a Tróas e que eram conduzidos por Eneias (HOMERO, *Ilíada*, V, 260-267); a segunda menciona o cavalo de Adrasto, que seria de raça divina (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 347); e a terceira, por fim, menciona-se a raça dos bois que Eumeu tomava conta na terra dos Cefalénios (HOMERO, *Odisseia*, XX, 208-213).

Τηλέμαχ', οὐ τοι ἄνευ θεοῦ ἔπατο δεξιὸς ὄρνις
ἔγνω γάρ μιν ἐσάντα ἰδὼν οἰωνὸν ἔόντα.
ὕμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένος βασιλεύτερον ἄλλο
ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεὶ.

*Telêmaco, não sem ajuda de um deus a ave voou à nossa destra:
tão logo a vi, percebi que se tratava de uma ave de presságio.
Decerto que não há linhagem mais régia que a vossa
entre o povo de Ítaca: sua supremacia será inesgotável.*
(HOMERO, *Odisseia*, XV, 531-534)

A questão da origem real (**γένος βασιλεύτερον**), representada pelos descendentes de um basileu, foi frequentemente associada a Telêmaco, já que era vista como o resultado de um direito político estabelecido, e publicamente legitimado, pela lógica familiar. A nobreza do *génos* também parecia estar envolvida por uma espécie de consagração religiosa, possivelmente expressa pela proteção que Zeus oferecia àqueles que exerciam o poder soberano entre os homens de forma similar àquele que o próprio Crônida exercia em relação aos homens e aos deuses. É provavelmente com base nessa lógica que Anfínoo, um dos pretendentes de Penélope, manifestou seu repúdio ao plano que seus pares arquitetavam para matar Telêmaco: para ele, seria **δεινός**, *terrível, medonho, pavoroso*, matar alguém que fosse de origem real, **γένος βασιληϊόν** (HOMERO, *Odisseia*, XVI, 401). Notavelmente, após o discurso inflamado que o próprio filho de Odisseu proferiu no primeiro Canto da *Telemaquia*, Antínoo roga que Zeus nunca o faça rei de Ítaca, apesar de isso lhe ser devido em função de sua ancestralidade paterna, **γενεῆ πατρώϊον** (HOMERO, *Odisseia*, I, 387).

O grupo familiar goza, sobretudo, de uma dimensão particular: seus membros se distinguem do resto da comunidade tanto por estarem unidos por vínculos de parentesco quanto por compartilharem um espaço que os identifica. É nesse ponto que o termo *génos* simultaneamente se aproxima e se contrapõe a *oikos*, já que os membros de determinado *oikos* tendem a ser reconhecidos como parte de um mesmo *génos* (pelo menos no caso masculino), mas não necessariamente um *génos* encontra-se restrito ao círculo de indivíduos formado por determinado *oikos*.

Outrossim, e por mais que *oikos* e *génos* representem dois vocábulos que tangenciam o tema das relações de parentesco, eles sinalizam apenas um ponto de referência que inegavelmente os excede. A relevância dos grupos familiares para a compreensão da sociedade homérica exige que se amplie os olhares sobre os limites da família para avaliarmos o quanto esse modelo irradiava para além do âmbito privado. Esse parece ter sido o ponto de vista de Finley quando ele defendeu que

O pensamento de parentesco se misturava a tudo. Incluindo as relativamente novas instituições, que não eram de parentesco, na comunidade, se estruturavam no limite na imagem do palácio e da família. O símbolo perfeito, naturalmente, era a metáfora do rei como pai (no Olimpo se chamava Zeus de “o pai dos deuses”, o que tomado literalmente era justo para uns, mas não para outros). Em certas funções suas, por exemplo, na assembleia ou na oferta de sacrifício aos deuses, o rei, de fato, atuava como um patriarca (FINLEY, 1978, p. 99).

Nesse sentido, faz-se mister considerar, ainda que brevemente, alguns pontos de vista das estruturas econômicas e sociais das epopeias, especialmente porque é difícil discernir em que medida o *oikos* mais poderoso de determinada comunidade não se confundia com o centro do poder político. Referimo-nos, por exemplo, à centralidade estratégica que gozavam os *oikos* de Menelau em relação à Esparta, de Néstor em relação à Pilos, de Agamêmnon em relação à Micenas ou o de Odisseu em relação à Ítaca. Em alguma medida, os poderes econômicos e as tradições familiares de determinado *oikos* irradiavam sobre a comunidade e se convertiam em símbolos da própria realeza: gerir e ampliar a riqueza de um palácio decerto autorizava a figura patriarcal a exercer influência política sobre os demais *oikoi* de determinada região. Ainda de acordo com Finley, “havia uma completa identidade entre a riqueza e o *oikos* do rei, assim como seus dependentes pessoais eram empregados públicos” (FINLEY, 1978, p. 114).

A grande contribuição deste trabalho de Moses Finley foi a de perceber a importância da “dádiva” para a economia homérica. O historiador inglês esteve atento aos trabalhos de Malinowski, de modo que tinha em vista que “a maior parte, se não todas as operações econômicas, se fundamentam num sistema de dádivas contra dádivas recíprocas” (MALINOWSKI, 1926 *apud* FINLEY, 1958, p. 61). Em outras palavras, “o ato de dar era sempre, portanto, essencialmente a primeira metade de uma operação recíproca, cuja outra metade era uma contra-dádiva” (FINLEY, 1958, p. 62). E, pelo que as epopeias sugerem, essas operações ocorriam através da inter-relação entre agentes de diferentes *oikoi*, e as trocas econômicas eram estabelecidas após um prévio acordo diplomático, firmado através da recepção condigna que era avaliada a partir do respeito aos ritos de hospitalidade, chave para o estabelecimento ou não das possibilidades de cooperação futuras. Assim, sugere-se que a subsistência das famílias menos abastadas estavam vinculadas ao *oikos* proeminente de determinada comunidade

que, por sua vez, e tal como os demais *oïkoi*, prescindiam de alianças políticas para a própria sobrevivência.

Nesse sistema, o principal objeto de troca eram os objetos de metais, e a guerra era um momento privilegiado para a aquisição imediata de riquezas, já que a repartição do espólio, além de distinguir os indivíduos mais prestigiados no interior das elites, permitia a acumulação de bens que seriam doravante ofertados nesta espécie de “mercado da reciprocidade”. Os objetos de metal serviam para medir a riqueza do **οἶκος** e sua posse assegurava uma espécie de *capital* para o estabelecimento de novas alianças ou para a manutenção de antigas.

Mais uma vez, o diálogo de Glauco e Diomedes é esclarecedor: após ter ouvido o primeiro discorrer sobre seu *génos*, o segundo reconhece os vínculos de amizade que outrora foram estelecidos entre seus familiares e os dele: “Em verdade, só agora percebo que és um antigo amigo dos meus ancestrés!”, ἦ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρῴός ἐσσι παλαιός: (HOMERO, *Ilíada*, VI, 215). Diomedes recorda que Belerofonte, avô de Glauco e pai de Hipóloto, fora recebido no palácio de seu avô Eneu durante vinte dias, período no qual ofereceram uns aos outros “dádivas hospitaleiras” (ξεινήιον): Eneu deu a Belerofonte um cinturão brilhante de púrpura e recebeu em troca uma taça dourada de asa dupla, e Diomedes recorda que deixou esse presente em seu palácio antes de partir para a guerra (HOMERO, *Ilíada*, VI, 221). Essa aliança, estabelecida entre os **οἶκοι** em gerações anteriores, permitiu que o duelo que parecia iminente fosse interrompido; dada a oferta de adversários aqueus e troianos com os quais poderiam lutar, Diomedes sugeriu que não combatessem naquele momento, e que trocassem as armaduras para selar a amizade.⁸⁸

Essa passagem revela também que recai sobre os membros mais jovens de determinado *oïkos* a exigência de respeitarem os acordos estabelecidos por seus antepassados. No mais, outros passos demonstram que, para o pensamento homérico, a questão familiar não era tão somente um aspecto da intimidade dos agentes, e sim uma marca identitária a partir da qual eles eram reconhecidos socialmente. Nota-se, portanto, que por mais que *oïkos* tenda a estar associado à uma noção de família conjugal,

⁸⁸ É evidente que os objetos de metal funcionavam como a marca material de uma associação entre **οἶκοι** que poderia ser forte o bastante para irradiar para os membros de seu *γένος* fundador, mas é inegável também que os valores intrínsecos dos objetos não eram nada desprezíveis. Nesta mesma passagem, para selar a amizade, Diomedes dá a Glauco uma armadura de bronze e recebe de volta uma armadura de ouro. Segundo Homero, Zeus “tirou o juízo”, “tirou o discernimento” (φρένας ἐξέλετο) de Glauco, pois ele trocou uma peça que correspondia ao valor de cem bois por uma que valia nove, ἑκατόμβοι ἔννεαβοίων (HOMERO, *Ilíada*, VI, 232-236).

resgatando a tônica de privacidade característica dos lares, e que *génos* esteja associado à parentela em um sentido amplo, notavelmente considerada por meio dos vínculos consanguíneos que excedem as relações domésticas, os dois conceitos exibem uma relação interdependente no marco de uma lógica familiar que exercia influência sobre inúmeros aspectos da vida em sociedade.

5.2 – Relações de parentesco nas epopeias

A quantidade generosa de passagens a respeito de relações familiares, tanto conjugais quanto consanguíneas, permitem-nos perceber quão heterogênea era a formação de tais grupos no mundo de Homero. Decerto, não deve ser descartada a hipótese de que as variações a respeito da formação das famílias sejam resultado do escopo panhelêncio dos poemas, que acabou incorporando as prováveis diversidades regionais. Há casos formações familiares que modernamente designaríamos “nucleares”, como é o caso de Odisseu que, casado com Penélope, possui apenas Telâmaco como filho; o mesmo ocorre com Héctor, casado com Andrômaca e pai de Astianáx e Alcínoo, casado com Arete e pai de Nausícaa. Outrossim, Homero menciona a situação de Neleu, pai de Néstor, que teve doze filhos legítimos (HOMERO, *Ilíada*, XI, 692-694). Há também o caso de Aquiles que, como veremos adiante, é pai de Neoptólemo apesar de nunca ter tido uma esposa legítima (HOMERO, *Ilíada*, IX, 390 e ss.); também é singular o caso de Cisseu, avô paterno de Ifidamante e que o criou como pai (HOMERO, *Ilíada*, XI, 223-226). O caso de Príamo, porém, é de todos os mais discrepante, já que, por ser poligâmico, convive em seu palácio com 50 filhos e estes, em muitos casos, encontravam-se unidos a suas respectivas esposas ou maridos no interior do mesmo *oîkos*. Essas variações perpassam os inúmeros temas associados à questão familiar, tais como a problemática do casamento, da maternidade, da paternidade, das relações entre irmãos, das expectativas e formação dos filhos, da honra e vergonha capazes de caracterizar o *γένοϛ*, da exortação à prosperidade ou do risco de decadência dos *oîkoi*, etc..

A *Ilíada* e a *Odisseia*, de acordo com as observações de Nancy Felson e Laura Slatkin, quando observadas sob o prisma familiar, parecem caminhar em sentidos opostos⁸⁹: a primeira, particularmente através de Héctor, Andrômaca e Astianáx,

⁸⁹ Essa questão está inscrita na lógica geral que simultaneamente diferencia e complementa os dois poemas: a *Ilíada* é perpassada o tempo inteiro pelo tema da ruína, expresso pelas mortes que se mostram iminentes e pela glória ulterior que arrastam consigo; a *Odisseia*, por sua vez, é associada à luta pela

assinala a ruína iminente de uma família em função da guerra; a segunda, ao contrário, através do reencontro de Odisseu, Penélope e Telêmaco, insinua a reconstrução do núcleo familiar após a resolução do mesmo conflito (FELSON & SLATKIN, 2004, p. 92). Apesar disso, e em todas as passagens, a constituição da família como um grupo etário assimétrico, isto é, formado por agentes de diferentes idades, é marcadamente um símbolo constitutivo desse tipo de associação e marca inexorável da harmonia ou dos conflitos em que se envolvem indivíduos. Nesse caso, explorar as diferenças de idade implica reconhecermos que sua influência atua na produção e reprodução das estruturas sociais e que, sobretudo, é decisiva para entendermos as formas de introjeção destas mesmas estruturas na formação dos *habitus* etários dos agentes.

A análise das relações de parentesco é paradigmática para demonstrar o quanto as diferenças etárias e as relações de gênero dialogam e se iluminam conjuntamente⁹⁰. Indicamos anteriormente que as idades da vida são diferentemente concebidas para homens e mulheres. Como consequência, a distribuição das tarefas e a formação das hierarquias no interior do *oïkoi* estiveram diretamente influenciadas pelos modos com os quais tanto as diferenças etárias quanto as sexuais eram socialmente concebidas. Essa situação é particularmente notada quando referida à posição ocupada pelos homens e mulheres no que diz respeito ao tratamento de sua prole. As concepções a respeito da maternidade e paternidade, como veremos, foram formuladas através desta perspectiva.

5.2.1 – O feminino e a maternidade

É inegável que as principais personagens dos poemas homéricos sejam do gênero masculino, e que as ações que os caracterizam expressem a relação que os *aedos* construíram entre masculinidade e heroísmo. As mulheres, contudo, tanto estão intimamente relacionadas com a trama quanto exercem influência decisiva sobre os

sobrevivência e pelo busca da reconstrução após eventos ligados ao colapso. O mesmo paradigma é observado nas diferenças entre os olhares sobre as mortes ilíadicas e odisseicas que abordamos anteriormente.

⁹⁰ É importante insistir que, apesar de estarmos nos dedicando particularmente à análise dos *habitus etários*, é inegável que há inúmeras influências que concorrem para sua formação. No caso específico das relações familiares, nota-se que os papéis sociais atribuídos às partes envolvidas estão diretamente associadas às diferentes formas com que a diferença sexual é concebida socialmente. Trata-se, portanto, de uma questão de *gênero* que, como apontou J. Scott (1994, p. 13), “passou a ser admitido como a organização social da diferença sexual”. Admitimos, no marco das análises que doravante serão feitas, que “o pressuposto da história de gênero é entender as diferenças entre masculino e feminino como resultado da organização social da relação entre os sexos [...] Gênero, neste contexto, adquire a conotação de uma organização social da diferença sexual, baseada nos saberes, nas instituições e práticas produzidas pelas culturas sobre as relações entre homens e mulheres” (LESSA, 2004, p. 16). Além disso, entendemos que o discurso de gênero é sobretudo relacional, de modo que as concepções de masculinidade e feminilidade são interdependentes.

rumos da narrativa: nas duas maiores disputas iliádicas, isto é, na guerra dos aqueus contra os troianos e na querela instituída entre Agamêmnon e Aquiles, as mulheres (Helena e Briseida, respectivamente) figuram como o estopim dos conflitos (BLUNDELL, 1995, p. 48); na *Odisseia*, o retorno de Odisseu é marcadamente a volta à sua família, e só pôde ser consumado plenamente com a recuperação de seu casamento e o conseqüente afastamento dos pretendentes.

Ao longo de toda a história da Grécia Antiga, se assumirmos o *oïkos* como ponto de referência, os *discursos*⁹¹ exortavam que a atuação social dos homens tendia ao mundo exterior, ao passo que às mulheres era estimulada a reclusão no interior das casas. Decerto que essa lógica é particularmente cara às camadas mais abastadas, posto que para a parcela mais pobre da população, não seria possível eximir as mulheres de participarem das atividades produtivas, necessárias para assegurar a subsistência da família. De todo modo, esse estímulo à interioridade foi capaz de produzir uma relação intrincada entre as mulheres adultas e o núcleo familiar.

Vimos que *oïkos* é, também ou sobretudo, uma unidade produtiva, e os agentes envolvidos são responsáveis diretos por sua prosperidade ou ruína, e nesse caso específico, o valor das mulheres é decisivo. Sobre a importância decisiva das qualidades femininas para o sucesso do *oïkos*, o diálogo entre Odisseu com a *psiqué* de Agamêmnon é bastante elucidativo. Diante da surpresa de encontrar o Atrida no Hades, o filho de Laertes o indagou imediatamente sobre as causas de sua morte. Agamêmnon explicou que foi morto por Egisto, sendo que este recebeu o auxílio de sua mulher, Clitemnestra, para arquitetar a emboscada que lhe tirou a vida. Comentando a respeito da própria morte, Agamêmnon disse que fora assassinado “tal como um boi é abatido em um parol”, ὥς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ. (HOMERO, *Odisseia*, XI, 411). Em resposta, Odisseu recorda os muitos que pereceram por Helena, e Agamêmnon, mesmo após adverti-lo sobre os riscos de se confiar demasiadamente nas esposas,

⁹¹ Note-se a ênfase na palavra “discurso”, posto que um determinado modelo não necessariamente encontra eco nas práticas sociais. Essa situação foi observada por Fábio de Souza Lessa no marco da sociedade ateniense do Período Clássico (séc. V a.C.). Após analisar os discursos escritos e imagéticos a respeito do comportamento das esposas legítimas, o autor concluiu que “entre o discursos ideológico construído pela sociedade ateniense e suas experiências cotidianas, havia um distanciamento. Ao perceber o fosso que separava a ideologia das práticas sociais, começamos a conceber o modelo idealizado de comportamento feminino como necessário, enquanto regulador-inibidor das tensões da experiência social” (LESSA, 2001, p. 11).

atenua a situação de Odisseu ao declarar que Penélope não seria capaz de cometer tais feitos:

**ἀλλ' οὐ σοί γ', Ὀδυσσεῦ, φόνος ἔσσεται ἔκ γε γυναικός:
λίην γὰρ πινυτή τε καὶ εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδε
κούρη Ἰκαρίοιο, περίφρων Πηνελόπεια.**

*Mas é certo que tua morte não virá de tua esposa, ó Odisseu,
posto que muito sábia e com a mente bem centrada
é a filha de Icário, a notável Penélope.
(HOMERO, Odisseia, XI, 444-446).*

Tanto no casamento quanto na vida social, as virtudes femininas eram decisivas. Richard Buxton, após notar a atenção que passou a ser concedida às mulheres nos estudos sobre a família, observou que as mesmas eram julgadas, “em vários sentidos essenciais, como responsáveis pela continuidade da comunidade, uma responsabilidade que elas exerciam ante o passado, o presente e o futuro” (BUXTON, 2000, p. 118). O passado estava relacionado aos trabalhos que eram atribuídos às mulheres no tratamento dos mortos; o presente, através da administração e cuidados com o *oîkos*; o futuro, pela geração de filhos legítimos (BUXTON, 2000, p. 118-199). Este esquema, utilizando a tradicional tripartição do tempo, é capaz de elencar as expectativas⁹² gerais que orientavam as condutas das mulheres no que tange a família e a condição humana. Contudo, além de desconsiderar algumas variáveis, o autor não discorre (talvez, por não ser esse o objetivo de suas análises) sobre as razões que permitiram a constituição de um *habitus* que orientasse tais comportamentos e papéis sociais.

Mas se a justificativa para a associação das mulheres com a gestão do *oîkos* pode ser amparada no senso prático que preside a divisão das tarefas, a relação das mesmas, tanto com a vida quanto com a morte, tem fundamentos bem mais complexos, e seria impossível abordá-los sem considerar que as concepções acerca da *ζωή* feminina estavam profundamente ligadas àquela noção de natureza que debatemos anteriormente.

Vimos os modos a partir dos quais o corpo se converteu em um símbolo diacrítico que exibia a ação da natureza no curso de vida. Às mudanças corporais foram associados diversos fenômenos do mundo físico com vistas a dar inteligibilidade às características concernetes aos graus etários, com destaque para sua ligação com os

⁹² Note-se que são expectativas sobretudo masculinas, mesmo porque a documentação textual antiga, em sua absoluta maioria, foi escrita por e para homens. O próprio Buxton assinalou essa contingência ao lamentar o fato de que “pouco sabemos sobre as concepções que as mulheres faziam de si mesmas” (BUXTON, 2000, p. 117).

ciclos da vegetação e com as estações do ano. Ocorre que, por mais que algumas destas mudanças sejam comuns aos dois gêneros, tal como a fragilidade dos membros, o surgimento dos cabelos brancos ou mesmo a beleza das juventudes, há outras que possuem uma dimensão particular. No caso das mulheres, natureza e curso de vida concorrem para justificar a associação do feminino com os fenômenos da vida e da morte, sendo que ambos estão intrinsecamente relacionados com a questão da maternidade. Emerge desse ponto a conhecida analogia entre o curso de vida e os ciclos da vegetação envolvendo a ζωή feminina: o útero corresponde à terra cultivável, fecundado metaforicamente pelo ato sexual, de modo que o sêmen é associado à semente⁹³ e a gestação da criança à germinação, que equivale nessa lógica à planta que surge após os esforços do agricultor.

Essas associações estiveram fortemente presentes no universo de referências dos gregos antigos ao longo de sua história. Na teogonia hesiódica, tão logo após o Caos, surge “Gaia de seios amplos”, Γαῖ’ εὐρύστερνος (HESÍODO, **Teogonia**, v. 117), aliando no nascedouro das divindades helênicas a noção de maternidade como fundamento da existência (Γαῖα-Μήτηρ) ou, nas palavras de Jean-Pierre Vernant, identificando “a mulher como força criadora, reservatório da vida” (VERNANT, 1990, p. 213). Também não sem motivo, quando Hesíodo descreve a fabricação de Pandora, admitida como a primeira mulher, tanto na *Teogonia* quanto em *Os Trabalhos e os Dias*, concentra suas atenções no fato de que após esta retaliação de Zeus aos ardis de Prometeu, os homens precisariam das mulheres, portadoras do ventre, para se perpetuarem (HESÍODO, **Teogonia**, 601-612; HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, 89-105).

Essa questão também é apresentada pelo *Hino Homérico II: A Deméter*, que relata o sofrimento da deusa em função do rapto de sua filha Perséfone. O poema define que o *pathos* de Deméter repercutiu diretamente na vida dos homens já que a deusa está associada aos ciclos da vegetação:

⁹³ Inclusive, é bem conhecido o fato de que a palavra “esperma”, oriunda do latim *sperma*, corresponda a uma transliteração do grego σπέρμα, que designa tanto o líquido seminal quando a semente que dá origem às plantas.

αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν
ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον: οὐδέ τι γαῖα
σπέρμ' ἀνίει, κρύπτει γὰρ ἑυστέφανος Δημήτηρ

*Ano terrível, então, ao solo plurifecundo fixou
aos esforços dos homens, e horribilíssimo: nem a terra
a semente animava, pois a negava a bem-ornada Deméter.
(Hino Homérico II: a Deméter, v. 305-308)*

A relação entre o sofrimento materno e a escassez alimentar que o *Hino* estabelece está de acordo com essa associação entre o útero materno e a terra cultivável, como observa Susan Cole ao articular essa narrativa ao ritual ateniense das *Thesmophorias* no Período Clássico. Para a autora, aquelas que celebram o festival promovem uma homologia entre a terra, a deusa e os corpos das mulheres que invocam a sua ajuda (COLE, 1994, p. 202). Essa condição da *ζωή* feminina também aparece explicitamente na tragédia esquiliana *Eumênides*, particularmente quando Apolo absolve Orestes da acusação de matricídio, argumentando que o que faz de uma mulher mãe (*μήτηρ*) é a possibilidade de hospedar o embrião (*κῶμα*), mas quem o gera é o pai, e usa como exemplo a situação de Atena, que nasceu da cabeça de Zeus sem qualquer concurso materno (ÉSQUILO, *Eumênides*, 658-664). Questões semelhantes aparecem em outros documentos dos séculos V e IV a.C. atenienses, mostrando o quanto a associação com a vegetação era consubstancial para a compreensão das características femininas (SÓFOCLES, *As Traquírias*, 31-34; PLATÃO, *Leis*, VIII, 839a).

Mas se vida tem início no útero feminino, também pode ter seu fim relacionado à própria mãe. Para Sheila Murnaghan, “em uma tradição cultural moldada e dominada pela perspectiva do homem [...] é como se a mulher, por ter oferecido o nascimento aos homens, fosse também responsável por suas mortes” (MURNAGHAN, 1992, p. 243). Não sem razão, o *Hino Homérico XXX: À Gaia, mãe de tudo e de todos* (*Εἰς Γῆν μντέρα πάντων*), além de louvar o fato de que graças a ela os homens são fecundos de filhos e tem colheita farta, atribui à deusa o poder tanto de dar quanto de tolher a vida dos mortais (*Hino Homérico XXX*, 5-7). A mãe coloca-se como aquela que, pelas características próprias à sua natureza, confere a mortalidade ao filho. O aleitamento, que biologicamente assegura a sobrevivência do recém-nascido na ocasião em que ele ainda não pode se alimentar por conta própria, é também identificado como aquilo que lhe outorga a finitude. A imortalidade de Apolo, a despeito de ter nascido da união de Zeus e Leto, parece ter se consolidado tão somente com a privação do leite materno. Segundo o *Hino Homérico* celebrado em seu louvor,

οὐδ' ἄρ' Ἀπόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ,
ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην
ἀθανάτησιν χερσὶν ἐπήρξατο:

*A Apolo da áurea espada não deu o leite sua mãe;
Têmis, porém, o néctar e a adorável ambrosia
com suas mãos imortais lhe serviu.*

(**Hino Homérico III: A Apolo Délio**, 123-125)

Na poesia homérica, esse traço do pensamento helênico ulterior se mostra presente em uma das muitas distinções que podem ser feitas em relação às caracterizações de Aquiles e Héctor. No Canto XXIV da *Ilíada*, Apolo criticava o tratamento que o primeiro deu ao corpo morto do segundo. Hera interviu na defesa do filho de Peleu assinalando que a censura seria justa caso os dois gozassem do mesmo estatuto, mas Aquiles era filho de uma deusa, enquanto Héctor, mortal, foi amamentado pelo seio de uma mulher, Ἔκτωρ μὲν θνητός τε γυναικὰ τε θήσατο μαζόν (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 58). Segundo Murnaghan,

a diferença definitiva entre estes heróis deriva da diferença entre suas mães: a mãe de Héctor é uma mulher mortal, Hécuba, enquanto a mãe de Aquiles é uma deusa, Tétis. E a herança mortal de Héctor é identificada especificamente por ter sido assistido pelo seio materno, como se ele tivesse assumido a mortalidade com o leite de sua mãe (MURNAGHAN, 1992, p. 245).

Essa questão nos remete imediatamente à passagem em que a própria Hécuba suplica desesperadamente para que o filho não lute contra Aquiles. Exibindo um dos seios (κόλπος), a mãe recorda o tempo em que o alimentara, fazendo um apelo ao seu nascimento no momento em que o combate derradeiro se aproximava (HOMERO, *Ilíada*, XXII, 80-90). Nessa passagem, o início e o fim da vida ajustam-se no lamento materno.

Também são sugestivos os três episódios apresentados no Canto VI da *Ilíada* que, articuladamente, parecem se associar à relação entre as mulheres e a morte. No primeiro deles, quando Héctor retorna do combate, é convidado pela mãe a beber do vinho que ela traria para as libações a Zeus. É possível que o filho tenha entendido que se tratava de um estratagema, pois recusa a bebida argumentando que ela poderia deixá-lo enfraquecido (ἀπογυιώσης μένεος) e, portanto, impossibilitado de retornar à luta (HOMERO, *Ilíada*, VI, 254-285). Na segunda sequência, adotando postura semelhante à de Hécuba, Helena tenta preservar a vida de Héctor ao convidá-lo para sentar-se junto a ela. Tal como na primeira situação, o herói declina ao convite, alegando que suas

preocupações com os troianos, que ressentem-se de sua ausência, impedem-no de lá permanecer (HOMERO, *Ilíada*, VI, 350-368). Por fim, é Andrômaca, sua esposa, com o filho no colo, que pede para que ele se apiede da família e permaneça protegido pelas muralhas. Héctor, mais uma vez, não cede às pressões e evoca a ética guerreira como justificativa para seu retorno à guerra, dado que o afastamento denotaria covardia e seria visto como uma desonra à própria comunidade (HOMERO, *Ilíada*, VI, 429-447).

Três intervenções femininas, dirigidas ao mesmo personagem, em um espaço curtíssimo da narrativa e sempre orientadas para a questão da sobrevivência do herói. Certamente, a morte de Héctor representaria a ruína dos troianos, e como era predicado dos homens adultos lutarem pela proteção das mulheres e crianças, é de se esperar que esses apelos tenham que ver com as expectativas que elas mantinham em relação às próprias vidas. O ponto de vista, no entanto, parece significativo, já que elas não o exortam à lutar para vencer os aqueus, e sim para permanecer recluso à despeito dos rumos da guerra. No mais, como vimos, os idosos do sexo masculino também confiavam sua proteção ao herói, mas em nenhum momento eles fizeram um apelo semelhante. Nesse sentido, pode-se argumentar que esse discurso pela sobrevivência parte de uma forma de compreensão e preocupação peculiares ao gênero feminino, o que não invalida a hipótese de que estejam, por isso mesmo, relacionados a um saber quase mântico que era atribuído às mulheres e que as associavam à questão da mortalidade. Em linhas gerais, sugere-se que a condição de trazer os homens ao mundo permite que as mesmas possuam algum tipo de autoridade ou percepção a respeito de seu fim.

Essa pode ser uma das justificativas que permitem-nos compreender a responsabilidade que recaía sobre as mulheres no trato com as questões funerárias. Não sem motivo, os cantos e rituais fúnebres eram conduzidos basicamente pelas mulheres da comunidade.⁹⁴ O pensamento homérico é inequívoco quanto a necessidade do marido de unir-se a uma esposa virtuosa, capaz de gerir o *oikos* por ele protegido das ameaças externas e que se dedica à sua manutenção. Penélope constitui-se o inegável

⁹⁴ Particularmente, por ocasião dos ritos fúnebres oferecidos a Héctor, quando cantores entoavam os trenos e o cortejo das mulheres seguia-os, em tom lastimoso, repetindo alguns versos (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 720-723). Trata-se da única menção ao canto feminino nas epopeias homéricas. Essa prática social também é bem conhecida nas imagens figurativas dos vasos geométricos, como na célebre ânfora do Período Geométrico Tardio atribuída a Dipylon (Museu Nacional de Atenas, inv. 804), que exhibe um cortejo fúnebre de um membro das camadas mais aristocráticas da sociedade ateniense de então, sendo conduzido por mulheres (CARTER, 1997, p. 103; LANGDON, 1993, p. 32)

paradigma homérico⁹⁵, do qual Clitemnestra figura como par antitético (POMEROY, 1989, p. 36).

Esse teor de mortalidade associado ao concurso materno também é suscitado, em um sentido oposto, pela afirmação de Néstor, quando o ancião buscava conciliar a recente querela instaurada entre Aquiles e Agamêmnon. Sugerindo que ambos se respeitassem, o rei de Pilos apontou que se o segundo reinava sobre mais gente, mas o primeiro era mais forte (**καρτερός**) por ter nascido de uma mãe divina - **ἔσσι θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ** (HOMERO, *Ilíada*, I, 280). Aquiles, como se sabe, não era imortal, pelo contrário: a mortalidade é parte consubstancial daquilo que define seu estatuto heróico.⁹⁶ Outrossim, Homero deixa claro que o fato de ter nascido de um ventre imortal atuou decisivamente para o recrudescimento de suas capacidades guerreiras.

A questão que parece fundamentar essa concepção tem que ver com o reconhecimento de que a cada vida corresponde uma morte inevitável, de modo que permitir que um ser humano nasça é, por uma relação causal e metafísica, dotá-lo da potencial mortalidade. Tal é o substrato das intervenções de Tétis junto a Aquiles: a deusa frequentemente recorda, aos lamentos, a condição mortal do filho. É o que se dá quando ela atende aos apelos do filho de Peleu após a instauração da querela com Agamêmnon. Lamentando sua sorte, Tétis diz: “Óh meu filho querido, trouxe-te ao mundo com sorte terrível” - **ὦ μοι τέκνον ἐμόν, τί νύ σ’ ἔτρεφον αἰνὰ τεκοῦσα** (HOMERO, *Ilíada*, I, 414). Junto às Nereidas, Tétis volta a recordar em tom lastimoso que deu à luz um filho cercado pelos infortúnios: “Desde que lhe dei a vida e que vê a luz diurna do sol, sente-se angustiado”, **ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρῃ φάος ἠελίοιο ἄχνηται** (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 61-62).

Tétis, em suma, responsabiliza-se frequentemente pela morte iminente do filho. Em todos os diálogos que mantém com Aquiles, a deusa se refere à questão da finitude e atribui a si própria o fato de tê-lo engendrado (**τίκτω**) com essa condição. Nesse ponto, parece difícil distinguir se o faz em razão dos privilégios maternos que estamos discutindo, ou se a fonte de seu conhecimento provém de seu estatuto divino e da

⁹⁵ E a força de sua representação ecoou decerto ao longo de toda a história grega. Em um estudo baseado na cultura material dos períodos Arcaico e Clássico, Diana Buitron-Oliver e Beth Cohen observaram que as representações que os artesãos produziram a respeito de algumas personagens da *Odisséia* (sobretudo Penélope) enfatizavam as virtudes femininas como cruciais para assegurar a continuidade da sociedade civilizada através do casamento correto, da geração de filhos e da preservação do *oikos* (BUITRON-OLIVER; COHEN, 1995, p. 49-50).

⁹⁶ Murnaghan vai ainda mais longe, apontando que “a função da mãe de Aquiles, Tétis, é a de euforizar a mortalidade do filho” (MURNAGHAN, 1992, p. 251-252).

consequente capacidade de vislumbrar o que é, o que foi e o que será. De todo modo, Aquiles tem uma escolha, conhecida pela célebre passagem do Canto IX em que declara que sua mãe informou-lhe a respeito das duas mortes que lhe poderiam tocar: caso permanecesse no combate contra os troianos, morreria jovem, mas teria glória eterna (**κλέος ἄφθιτον**); do contrário, caso optasse pelo retorno, teria vida longa, trocando a glória imorredoura pelo envelhecimento do corpo (HOMERO, **Ilíada**, IX, 412-415).

Aquiles possuiria uma escolha, mas a morte de Pátroclo e a necessidade pungente de vingá-lo privaram-no da possibilidade de optar pela Moira que mais lhe aproovesse. Outrossim, quando se adota o ponto de vista da poesia épica e das expectativas criadas em torno do heroísmo do protagonista, esse escolha nunca esteve de fato colocada. O privilégio de decidir funciona como um recurso estilístico que valoriza a morte de um herói que, mesmo conhecendo outra possibilidade de destino, entrega-se à vida breve em um respeito obstinado à ética guerreira. Apesar da tradição que assegurava que Tétis teria forjado a invulnerabilidade do corpo de Aquiles, buscando a todo custo proteger sua vida, a deusa iliádica procura meios de gerenciar a morte do filho,⁹⁷ intercedendo inclusive junto a Zeus para que a glória que lhe seria de direito estivesse assegurada (HOMERO, **Ilíada**, I, 495-510). Nesse sentido, é bem provável que sua condição materna concorresse com sua natureza divina quando a morte de Aquiles estava envolvida.

Essas passagens nos levam a defender que as mães homéricas são representadas como verdadeiras *gestoras* da ζῶή filial. Por mais que a identidade do filho do sexo masculino esteja vinculada à sua origem paterna, a mãe figura como aquela que possui um influxo particular sobre o tempo de vida da prole. Sob este ponto de vista, a passagem em que Fênix narra para Aquiles do episódio de Meleagro é paradigmática. O ancião recorda que Ártemis teria se enraivecido contra o rei Eneu, que ofereceu sacrifícios a todos os deuses após a colheita, mas acabou se esquecendo dela. Em retaliação, soltou um javali robusto que danificou os campos e derrubou árvores altas. Esse javali foi contido por Meleagro, filho de Eneu, que convocou inúmeros caçadores para conter a fúria da besta. Iniciou-se depois, ainda por influência de Ártemis, uma

⁹⁷ Conforme Jonathan Burgess, “o mito de que Tétis teria banhado Aquiles no rio Styx para tornar seu corpo invulnerável é amplamente conhecido, apesar de não estar noticiado na documentação antiga nos períodos anteriores ao Império Romano” (BURGESS, 1995, p. 217). Apesar disso, de acordo com algumas evidências literárias, alguns estudiosos defendem que essa história remonta ao Período Arcaico ou mesmo à Estrutura Palaciana (DRERUP, 1921, p. 231; CARPENTER, 1991, p. 74; FENIK, 1964, p. 38; SCHERER, 1963, p. 99; THORDARSON, 1972, p. 110).

contenda em razão do couro e da cabeça do animal, símbolo da vitória. Étolos e Curetes, grupos que participaram da caçada, começaram a disputa. Meleagro estava combatendo ao lado dos Étolos, mas acabou matando os irmãos de sua mãe durante a lide. Em retaliação, sua progenitora lançou terríveis imprecações e invocou as Erínias contra o filho, aspirando a morte do mesmo. Meleagro, receoso da fúria divina que se coloca diante do poder materno, refugiou-se em seu tálamo temendo a própria morte, e só retornou quando todos os habitantes da cidade – incluindo a própria mãe – suplicaram pelo seu auxílio (HOMERO, *Ilíada*, IX, 527-600).

O efeito aterrorizante da imprecação materna tem que ver com a inversão dos papéis que tradicionalmente norteiam as relações entre mães e filhos. Como vimos, a proteção da família e da comunidade era uma das exigências mais latentes para os homens adultos. No caso das mulheres adultas, o mesmo padrão é observável, mas com ênfase na sobrevivência do *oikos* e, sobretudo, da vida dos filhos pequenos. O efeito – poder-se-ia dizer, *psicológico* – que essa inversão produz, pode ser entendido como o substrato que assegura o verdadeiro terror que as Erínias possuem quando invocadas por uma voz maternal: a **ζωή** feminina está tão fortemente ligada à proteção da prole que uma prece aos deuses ctnônicos⁹⁸ figura como um rompimento com esta lógica *natural* (posto que *naturalizada*) que define o *ethos* das mulheres. É o sentido de vida e morte que mais uma vez se anuncia: mais do que um *conhecimento* sobre a Moira dos filhos, as mães possuem uma certa *autoridade* sobre o curso de vida daqueles que pariram.

Destarte, nas únicas representações que as epopeias oferecem das mães com os filhos pequenos, isto é, nos diálogos envolvendo Andrômaca, Héctor e o bebê Astianáx, a questão da proteção assume a tônica do discurso. Andrômaca é capaz de reconhecer que, caso os aqueus irrompam as muralhas de Tróia, nada poderá fazer pelo filho. No primeiro dos passos, a ênfase recai sobre sua relação pessoal com o marido (da qual trataremos adiante), mas Andrômaca faz questão de sublinhar a importância de Héctor para a sobrevivência do núcleo familiar. Em meio à súplica, pede que o herói permaneça junto às muralhas “para não deixares órfão o filho e viúva tua esposa”, **μη παῖδ’ ὀρφανικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα**: (HOMERO, *Ilíada*, VI, 432). No segundo, Andrômaca faz uma longa digressão sobre as dificuldades que serão enfrentadas pelo

⁹⁸ Durante as preces para vingar a morte do irmão, invocado Hades e Perséfone, a mãe de Meleagro “batia com as mãos no solo que mui’alimenta”, **γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία** (HOMERO, *Ilíada*, IX, 568).

filho em função da ausência do pai, mostrando-se desta forma particularmente preocupada com a integridade do οἶκος (HOMERO, *Iliada*, XXII, 477-514).

Além destas passagens, um símile em particular permite ampliarmos a questão da proteção materna através de uma das representações de Atena. Recorde-se que, no Canto III, Homero canta o célebre combate entre Páris e Menelau, que teria sido vencido pelo segundo caso Afrodite não tivesse intervindo e assegurado a sobrevivência do primeiro. Era o estopim para a ruptura do acordo firmado entre aqueus e troianos. No início do Canto IV é descrito um concílio divino em que os numes discutiam os méritos desta situação. Decidiu-se, após a relutância de Zeus, que Atena iria se dirigir junto aos mortais para incitar um dos troianos a romper definitivamente os juramentos, o que justificaria a posterior reação dos aqueus. Atena infiltrou-se no exército de Príamo disfarçada de Laódoco, filho de Antenor. Lá encontrou Pândaro, filho de Licáon, e sugeriu que o mesmo tentasse alvejar Menelau, pois isso lhe asseguraria a glória e uma expressiva recompensa de Alexandre (HOMERO, *Iliada*, IV, 93-103). Persuadido, Pândaro dispara sua seta, mas a própria Atena presta auxílio ao irmão de Agamêmnon:

οὐδὲ σέθεν Μενέλαε θεοὶ μάκαρες λελάθοντο
ἀθάνατοι, πρώτη δὲ Διὸς θυγάτηρ ἀγελείη,
ἢ τοι πρόσθε σᾶσα βέλος ἔχεπευκὲς ἄμυνεν.
ἦ δὲ τόσον μὲν ἔργεν ἀπὸ χροῶς ὡς ὅτε μήτηρ
παιδὸς ἐέργη μυῖαν ὄθ' ἠδέϊ λέξεται ὕπνω,

*Mas não de ti, ó Menelau, olvidaram os afortunados deuses
imortais, antes de todos a filha de Zeus que leva os despojos,
que se postou à sua frente e de ti desviou a seta afiada.
Desviou-a da tua pele, tal como uma mãe refuga
uma mosca do filho dormindo sob o doce sono.
(HOMERO, *Iliada*, IV, 127-131).*

Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne recordam um estudo de U. Pestalozza no qual o autor buscou demonstrar que detrás de Atena, virgem e guerreira, escondia-se uma deusa mãe, com o arado como atributo e a lavoura como atividade primeira (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 159-160). Os autores rejeitam essa interpretação ao associarem a Atena os trabalhos técnicos: “Face a Deméter, divindade da terra cultivada e fecunda, Atena representa o artifício e a invenção técnica que vêm completar a ação própria à potência cerealista” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 160). Em outras palavras, não reconhecem, tal como Pestalozza, a fecundidade de Atena, e sim perícia (τέχνη) que permite à deusa intervir nos quinhões de Deméter. A mesma perícia foi discutida por W. Otto e foi identificada como sendo fruto de sua inteligência e tino, que

seriam para o autor uma manifestação de seu ser (OTTO, 2005, p. 49). Os esforços de Vernant e Detienne, discípulos de George Dumézil no que se refere aos estudos dos mitos, tem como princípio a preocupação de não confundir as intervenções divinas com as funções que assume.⁹⁹

De fato, a maternidade parece um quinhão inconciliável com as representações tradicionais de Atena, e não sem motivo, a deusa é frequentemente descrita como sendo “virgem”, **παρθένος** (**Hino Homérico XXVIII: A Atena**, 3). Nos discursos aédicos, resalta-se com frequência seu aspecto beligerante, fruto de um nascimento que, aliás, não contou com o concurso materno, posto que foi parida com um golpe de machado a partir da cabeça de Zeus¹⁰⁰.

Ocorre, porém, que um dos predicados divinos é a *proteção*. Por mais que seja possível associar a eles atitudes destrutivas (e Ares é decerto a personificação deste impulso), é inegável que haja uma série de intervenções numinosas que buscam o resguardo dos humanos, principalmente após uma súplica e hecatombes generosas que são oferecidas. No caso das deusas femininas, a já citada Tétis busca frequentemente proteger Aquiles do oblvio e da desonra; Afrodite, mãe de Enéias, faz uma intervenção providencial para evitar a morte do filho (HOMERO, **Ilíada**, V, 311-313).

Inegavelmente, Atena é uma das deusas mais ativas das epopeias no que tange a proteção dos guerreiros por ela assistidos. É notável também que sua proteção não é direcionada a um personagem particular, mas aos membros de determinado *génos*. É o que justifica, por exemplo, seu particular cuidado com Telêmaco, fruto de sua associação pregressa com Odisseu, ou com o auxílio que presta a Diomedes quando o mesmo invoca sua proteção fiando-se nas antigas relações da deusa com Tideu (HOMERO, **Ilíada**, V, 115-120; HOMERO, **Ilíada**, X, 509-511). E Atena não se omite. No desenrolar dos eventos celebrados no mesmo Canto, Atena diz a Diomedes: “Mas de

⁹⁹ Surge daí a crítica às exegeses que partem da etimologia, buscando assumir o deus por sua essência e que, através da análise genética, acabam incorrendo em duas soluções indemonstráveis: ou postula-se uma divindade *ab ovo* que foi se tornando desconhecida graças às modificações, ou mesmo duas divindades distintas, que variavam ao sabor das exigências sociais ou da geografia, e que de certa maneira foram tomadas como complementares. Sobre um breve comentário de ambos a essa discussão, consultar DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 160.

¹⁰⁰ Narrativa descrita tanto em HESÍODO, **Teogonia**, 924-926 e **Hino Homérico XXVIII: A Atena**, 4-5. Aliás, o *Hino Homérico XVIII*, que narra com mais destaque o modo com que Atena nasceu armada de bronze e brandindo a lança aguda, faz um elenco de inúmeros epítetos associados a deusa. Além dos célebres **γλαυκῶπις**, “de olhos de coruja” ou “de olhos reluzentes” (v. 2) e **πολύμητις**, “de muitos ardis” (v. 2), Atena é aquela “que tem implacável coração”, **ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσαν** (v. 2) e é “valente”, “corajosa”, **ἀλκίεις** (v. 3). Na *Teogonia* de Hesíodo, Atena é “A Incansável”, **Ἄτρυτώνη** (v. 925); ela também “desperta os estrondos da guerra”, **ἐγρεκῶδοιμος** (v. 925), “venerada”, **πότνια** (v. 926), dentre outros. No símile homérico em questão, temos uma Atena **ἀγελείη**, “que leva os despojos”, “arreatadora dos butins” (HOMERO, **Ilíada**, IV, 128).

minha parte, coloco-me a teu lado e protejo-te”, σοὶ δ’ ἦτοι μὲν ἐγὼ παρά θ’ ἴσταμαι ἠδὲ φυλάσσω (HOMERO, *Iliada*, V, 809).

As representações de Atena fazem os helenistas reconhecerem-na como portadora de atributos simultaneamente masculinos e femininos. Sua τέχνη e beligerância, por exemplo, são a expressão do primeiro gênero, mas quando a tônica da proteção se faz presente, o pensamento homérico não se furtou de associá-la à maternidade, de forma que o efeito metafórico da mãe que protege o filho que dorme das moscas pareceu plenamente adequado à deusa que protege os guerreiros das setas, a despeito de sua virgindade e demais atributos que afastam dela a noção de fertilidade.

Mas a expressão masculina da deusa também pode se vincular à paternidade, como se dá no início da *Telemaquia*: Gabriela Seveso notou que a viagem de Telêmaco também começa por recomendação da deusa Atena, que assume o princípio masculino como nascido exclusivamente pelo pai; o que está em jogo, segundo a autora, com essa aproximação, é um diálogo que deusa institui com Telêmaco tendo em vista “a exortação que segue um caminho formativo totalmente masculino” (SEVESO, 2010, p. 70). A questão da paternidade, como se supõe a partir desta intervenção particular de Atena, evoca questões diferentes da maternidade, e que variam não apenas em função do gênero, mas também das diferentes exigências que as partes possuem a respeito de suas participações para a constituição do *habitus* etário da prole.

5.2.2 – O masculino e a paternidade

Como vimos, mesmo diante da relativa escassez de informações, parece claro que a condição materna esteve fundamentalmente vinculada à preservação do *oikos*, especialmente tendo em vista a proteção dos filhos e da unidade familiar. Ao contrário da maternidade, os discursos envolvendo a condição paterna são muito mais numerosos, principalmente a respeito dos filhos homens.

A série de epítetos que identifica os filhos a partir dos pais é uma das mais evidentes formas de valorização da paternidade nas epopeias. São raras as ocasiões em que determinada personagem é referida em função de sua mãe, mas quase sempre eles o são em função dos pais. Odisseu, por exemplo, é simultaneamente o “querido pai de Telêmaco”, Τηλεμάχοιο φίλον πατέρα (HOMERO, *Iliada*, IV, 354) e o “filho de Laertes”, Λαερτιάδης (HOMERO, *Iliada*, IV, 358). Agamêmnon é “filho de Atreu”, Ἄτρεΐδαο (HOMERO, *Iliada*, IX, 226), Diomedes é “filho de Tideu”, Τυδέος υἱὲ (HOMERO, *Iliada*, IV, 370), etc.. Os exemplos são muitos, e seria vão listar todas as

ocorrências similares, mas estes já permitem mostrar a profunda relação existente entre a identidade do pai e a do filho.

A questão da identidade, porém, não é a origem, mas sim o resultado de uma lógica que a antecede. E. R. Dodds foi preciso ao notar que, de acordo com crença na solidariedade familiar arcaica, “a vida do filho era um prolongamento da vida do pai” (DODDS, 2002, p. 41). Segundo Jaa Torrano,

A própria continuidade genealógica entre genitores e gerados não é simples e linear como uma mera relação de causa e efeito, de antecedente e conseqüente; porque a relação entre genitores e gerados não se dá fundamentalmente como uma referência unívoca de uns a outros, mas como uma imanência essencial da natureza de uns na natureza de outros: a natureza dos filhos está implicada e implícita na dos pais assim como a dos pais continua e se explicita na dos filhos (TORRANO, 2003, p. 75)

O útero materno, como vimos, é concebido pelo pensamento masculino como equivalente a uma terra a ser fecundada, mas a semente, aquela que assegura o mérito ou demérito do fruto, da qual se herda sua força ou fraqueza, sua honra ou vergonha, é proveniente do pai, e ao filho, desde a mais tenra idade, é associada a responsabilidade de fazer de sua vida uma existência que valorize a memória paterna. O filho, portanto, não é apenas o resultado de um movimento reprodutivo: ele é a expressão, o ícone da continuidade do seu *génos* de origem.

A principal preocupação da paternidade, portanto, tem que ver com a projeção que o homem faz de si em relação a seu filho. A assimetria etária assegura uma espécie de teleologia a respeito dos méritos da prole: o valor paterno no presente, expressão dos esforços guerreiros que busca exhibir, deverão se confirmar na geração futura a partir da expectativa criada sobre as condutas vindouras dos membros incipientes do seu *génos*.

Há, nesse sentido, uma dimensão de *vir-a-ser*, inscrita inclusive no nome das personagens nos quais essa projeção se faz visível. Telêmaco (**Τηλέμαχος**) é um exemplo interessante. Para A. Bailly, seu nome é formado pelo advérbio **τῆλε**, “longe” ou “de longe”, e **μάχη**, “combate”, “batalha”. Telêmaco, desta forma, seria aquele “que combate de longe”, sugerindo nesse caso o uso do arco (BAILLY, p. 1925). Gregory Nagy vai um pouco além, e indica que **Τηλέμαχος** pode significar tanto “aquele que combate de longe”, quanto “aquele que combate distante”, e esta distância seria relativa a Tróia (NAGY, 1996, 146).

De todo modo, independentemente dos sentidos que os *aedos* assumiam em relação a seu nome, o “combate” a que Telêmaco está vinculado é decerto a chacina dos pretendentes, evento que assegurou, após o retorno de Odisseu, tanto a restituição da soberania do *oïkos* quanto a fama tradicionalmente associada ao *génos*. E é justamente por entendê-lo como filho de Odisseu, portador de características similares às de seu pai, que Homero associa as ações do jovem a essa teleologia. Em outras palavras, os poetas criaram a expectativa de que Telêmaco viria a se consolidar como o herói que sua juventude o impedia de ser. Nas palavras de Atena ao jovem: “Telêmaco, no futuro, não há de ser fraco ou ignóbil, se recaí sobre ti a nobre coragem de teu pai”, **Τηλέμαχ’, οὐδ’ ὀπιθεν κακὸς ἔσσειαι οὐδ’ ἀνοήμων, εἰ δὴ τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἠὺ** (HOMERO, *Odisseia*, II, 270-271).

Astianáx, no passagem que anteriormente citamos, também é um marco dessa expectativa paterna quanto ao futuro do filho. Ainda segundo Gregory Nagy, “outro tradicional atributo de Héctor é sua reputação de proteger a cidade e sua população” (NAGY, 1996, p. 145). Como principal guerreiro de uma cidade sitiada, os *aedos* não tiveram dificuldades em representá-lo como o ícone desta disposição do *habitus* etário dos homens adultos. No marco dessa lógica sucessória dos valores paternos, o nome de seu filho ainda bebê, Astianáx (**Ἀστυάναξ**), que significa “aquele que reina sobre a cidade”, revela-se como um evidente vislumbre das expectativas criadas desde o nascedouro sobre o futuro da criança. O próprio Héctor o fala literalmente durante a despedida:

**Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι
παῖδ’ ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρώεσσιν,
ᾧδε βίην τ’ ἀγαθόν, καὶ Ἴλιου ἴφι ἀνάσσειν:
καὶ ποτέ τις εἴποι πατρός γ’ ὄδε πολλὸν ἀμείνων
ἐκ πολέμου ἀνιόντα: φέροι δ’ ἔναρα βροτόεντα
κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεΐη δὲ φρένα μήτηρ.**

*Óh Zeus e demais numes, concedei vós que venha a ser
meu filho tal como eu, dentre os troianos o melhor,
que pela força e nobreza em Ílion seja governante.
E que os homens vindouros digam “é melhor que o pai”
quando do prélio regresso. Que traga os sangrentos despojos
do inimigo que matou e que alegre o coração de sua mãe.*
(HOMERO, *Ilíada*, VI, 476-481)

Este parece ser o núcleo que rege a formação do *habitus* etário das crianças e jovens em relação as exigências de seus pais: assumir suas virtudes como referência

para a constituição de sua própria identidade como adulto. Esse dispositivo se configura como uma poderosa ferramenta de produção e reprodução da ordem social, posto que confere coesão ao núcleo familiar através de uma série de valores devem ser preservados ao longo das gerações. Os pais e filhos homéricos estavam atentos, portanto, aos riscos da temida *decadência*, tanto do *oikos* quanto do *génos*.

A preocupação com a decadência¹⁰¹, um fantasma persistente no mundo de Homero, também se irradiou para períodos imediatamente posteriores. O testemunho hesiódico é sem dúvida um dos mais expressivos nesse sentido, posto que através do *Mito das Raças* e do *Mito de Pandora*, sinaliza o declínio da humanidade e suas razões. De acordo com Vida-Naquet, de tais mitos

pode-se extrair uma definição simultaneamente antropológica e normativa, exclusiva e inclusiva da condição humana. A exclusão é dupla: o homem hesiódico é o homem da Idade do Ferro, o que significa antes de tudo que não é o da Idade do Ouro, tempo mítico no qual os homens ‘viviam como deuses’, sem velhice e sem morte verdadeira (VIDAL-NAQUET, 2005, p. 39).

Apesar da decadência, há em Hesíodo a expectativa de um retorno aos tempos áureos, desde que se pratique a **δίκη**: neste caso, os benefícios se acumulam, e em meio à fartura que provém da terra e da vastidão de lã que as ovelhas oferecem, o agricultor de Ascra diz que “as mulheres engendram crianças símeis a seus pais”, **τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἑοικότα τέκνα γονεῦσιν**: (HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, 235). No cenário homérico, é inegável que também exista essa expectativa por tempos melhores, tal como se o medo do colapso pudesse arrastar consigo uma esperança correspondente, mas diferentemente de Hesíodo, o que move o homem homérico não é (ou não é apenas) a **δίκη**, e sim a **ἀριστεία**, a *superioridade*, o *valor*, a *excelência*. Esse é o sentido do desejo constante de que o filho não apenas se iguale, mas supere o pai, tal como Héctor o faz na passagem supracitada com Astianáx em seu colo.

¹⁰¹ Dentre outras questões, podemos pontuar a **ἄτη** no marco do temor homérico a respeito da decadência. André Malta traduziu o termo por *perdição* (ressalvando que dever-se-ia dissociar da palavra a tradição cristã), posto que na língua portuguesa ele seria capaz de exprimir o duplo sentido que os gregos admitiam: tal como *construção*, *destruição* e outras palavras com sufixo *-ão*, ela designa tanto a consequência como o ato de alguém se perder (MALTA, 2006, p. 13). Em Homero, a **ἄτη** possui basicamente três sentidos: 1) a ruína, a calamidade, a decadência (portanto, o resultado de alguma experiência de colapso); 2) a cegueira, o erro, o engano, a loucura (ou seja, o desvario que conduz ao colapso); e 3) a divindade homônima, à qual geralmente é atribuída a responsabilidade pelas questões anteriores. A divinização da **ἄτη** é uma das expressões do receio de Homero quanto ao problema da ruína. Não sem motivo, a **ἄτη** esteve presente nos dois eventos que definiram o rumo da guerra em relação ao exército aqueu: na contenda de Aquiles com Agamêmnon (o Atrida atribui seu excesso à cegueira que o tomou), e na morte de Pátroclo, que avançou para além do recomendado em direção às fileiras troianas.

Porém, e quase por silogismo, a expectativa pela **ἀριστεία** figura como produto de um cenário do qual a decadência é seu produtor¹⁰², e as razões estruturais são bastante nítidas, já que não eram poucas as situações que poderiam levar as comunidades dos séculos X ao IX a.C. ao colapso: por ordem de efeitos naturais, pode-se conjecturar cenários envolvendo escassezes de alimentos, epidemias, intempéries, etc.; por causas sociais, as guerras eram as principais ameaças, tanto que a *Ilíada* discorre exatamente sobre uma experiência dessa feita; mas há também razões internas, seja por dissonâncias a respeito das condutas esperadas (como no já citado caso de Clitemnestra e Egisto no *oikos* de Agamêmnon), seja por imprevistos que tiram dos integrantes o controle sobre o grupo familiar.

A ausência paterna é um desses eventos capazes de comprometer tanto a integridade do lar quanto o futuro da família. De acordo com a hierarquia que se consolidou, os homens, tanto por uma questão de gênero quanto por serem os mais velhos do grupo, detinham o **κράτος**, a *autoridade*, o *poder*. A palavra em questão, que também significa “cabeça”, pode servir como uma metáfora deveras elucidativa caso comparemos o *oikos* ao corpo humano: o homem é o/a “cabeça” do lar, ao passo que os demais (servos, esposa, filhos) são aqueles que simultaneamente estão abaixo dele e que atendem a seus desígnios. Privilégio masculino, por duas vezes reivindicado por Telêmaco através da fórmula (**τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ οἴκῳ**, “neste *oikos*, quem manda sou eu”) quando o mesmo exigiu o retorno de Penélope a seus aposentos (HOMERO, *Odisseia*, I, 359; HOMERO, *Odisseia*, XXI, 353), e uma vez por Alcínoo quando, através de uma sentença estruturada de maneira muito semelhante (**τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ δήμῳ**, “nesta terra, quem manda sou eu”), ordenou que fosse providenciado o retorno de Odisseu (HOMERO, *Odisseia*, XI, 353).

A crise instaurada em Ítaca tem exatamente que ver com essa vacância do **κράτος** na família de Odisseu. Por mais que Telêmaco buscasse reinvidicá-lo, os pretendentes de Penélope negavam-lhe qualquer tipo de autoridade, cientes de que sua constituição incipiente não assegurava qualquer de tipo de poder. As consequências evidentes eram aquelas das quais o jovem constantemente se queixava: o assédio a sua

¹⁰² E os poetas que cantavam os poemas tratavam seus personagens como entes de um passado cuja glória e **ἀριστεία** não correspondia àquelas de seu próprio tempo. Narra-se, por exemplo, um feito bélico particular de Ajax, que ergueu uma pedra gigantesca e a arremessou contra Épicles, companheiro de Sarpédon. Sobre esse feito, diz-se que “carregá-la não seria fácil para os homens mortais de hoje, mesmo que jovem ele fosse”, **οὐδέ κέ μιν ῥέα χεῖρες ἄμφοτέρης ἔχοι ἀνὴρ οὐδέ μάλ’ ἠβῶν, οἷοι νῦν βροτοὶ εἰς**: (HOMERO, *Ilíada*, XII, 381-383). A decadência figura, desta forma, como uma ideia experienciada nas sociedades dos poetas, e é provável que à tradição heróica fosse devotada uma dose inegável de nostalgia.

mãe, o consumo desenfreado de bois, ovelhas, cabras e do vinho, o excesso dos banquetes, etc. (HOMERO, **Odisseia**, II, 55-59). Telêmaco não dispunha do *habitus* etário adulto que deveria herdar de seu pai, o mesmo que assegurava aos pretendentes a liberdade para cometerem todo o tipo de excessos.

Este é um tipo de tensão que deveria ser comum aos jovens cujo amadurecimento já permitia o vislumbre do **κράτος** em relação à família que experimentava a perda de seu “líder”. Homero revela, contudo, que a ausência paterna poderia ter efeitos diretos até mesmo sobre a vida cotidiana de seus filhos desde a mais tenra idade, a despeito de ser este um período em que as crianças estavam basicamente sob a tutela e cuidados de suas mães e servas. Novamente, é elucidativa a longa digressão que Andrômaca faz dirigindo-se ao corpo morto de seu marido:

[...] πάϊς δ' ἔτι νήπιος αὐτῶς,
ὄν τέκομεν σύ τ' ἐγὼ τε δυσάμμοροι: οὔτε σὺ τούτῳ
ἔσσεαι Ἴκτορ ὄνειρα ἐπεὶ θάνατος, οὔτε σοὶ οὗτος.
ἦν περ γὰρ πόλεμόν γε φύγη πολὺδακρυον Ἀχαιῶν,
αἰεὶ τοι τούτῳ γε πόνος καὶ κήδε' ὀπίσσω
ἔσσοντ': ἄλλοι γάρ οἱ ἀπουρίσσουσιν ἀρούρας.
ἦμαρ δ' ὀρφανικὸν παναφήλικα παῖδα τίθησι:
πάντα δ' ὑπεμνήμυκε, δεδάκρυνται δὲ παρειαί,
δευόμενος δὲ τ' ἄνεισι πάϊς ἐς πατρὸς ἐταίρους,
ἄλλον μὲν χλαίνης ἐρύων, ἄλλον δὲ χιτῶνος:
τῶν δ' ἐλεησάντων κοτύλην τις τυτθὸν ἐπέσχε:
χεῖλα μὲν τ' ἐδίην', ὑπερῶν δ' οὐκ ἐδίηνε.
τὸν δὲ καὶ ἀμφιθαλῆς ἐκ δαιτύος ἐστυφέλιξε
χερσὶν πεπλήγων καὶ ὄνειδείοισιν ἐνίσσων:
ἔρρ' οὔτως: οὐ σός γε πατήρ μεταδαίνυται ἡμῖν.
δακρυόεις δὲ τ' ἄνεισι πάϊς ἐς μητέρα χήρην
Ἄστυάναξ, ὃς πρὶν μὲν ἐοῦ ἐπὶ γούνασι πατρὸς
μυελὸν οἶον ἔδεσκε καὶ οἶων πίονα δημόν:
αὐτὰρ ὄθ' ὕπνος ἔλοι, παύσαιτό τε νηπιαχεύων,
εὐδεσκ' ἐν λέκτροισιν ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης
εὐνήν ἑνὶ μαλακῇ θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ:
νῦν δ' ἂν πολλὰ πάθησι φίλου ἀπὸ πατρὸς ἀμαρτῶν
Ἄστυάναξ, ὄν Τρῶες ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν:
οἶος γὰρ σφιν ἔρυσσεν πύλας καὶ τείχεα μακρά.

[...] Mas ainda pequeno é teu filho,
ele, que eu e você (desgraçados!) engendramos. Para ele
não serás fortaleza, Héctor, pois morreste, e nem ele para ti.
Ainda que da lacrimosa guerra dos aqueus ele sobreviva,
inesgotáveis serão seus problemas e suas angústias,
posto que outros irão reger os campos semeáveis que são dele.
O dia da orfandade afasta as crianças de seus coetâneos.
Sempre de cabeça baixa, as lágrimas pendem de seu rosto;
assediada pela ausência, a criança recorre aos pais de seus amigos,
puxando um pelo manto, puxando outro pela túnica.
Algum, por misericórdia, dá-lhe um pouco de sua taça,

*que umedece os lábios mas não atinge o palato.
Mas aquele que tem pai e mãe, pra fora do banquete o repele
com pescotapas, com palavras injuriosas e censuras:
“Vá-te embora! Teu pai não comparte nosso banquete!”
Aos prontos, volta a criança aos braços de sua mãe viúva.
Pobre Astianáx, que outrora sobre os joelhos do pai
só comia tutano e a fausta gordura das ovelhas.
E quando tocava-lhe o sono, exausto após muito brincar,
dormia no leito em meio aos braços da sua ama,
na cama macia e com o coração plenamente acalentado.
Mas agora, querido, na falta de teu pai, muito há de penar:
Astianáx, assim nomeado pelos troianos,
pois só tu salvava as portas duplas e os muros.
(HOMERO, *Iliáda*, XXII, 484-507).*

O relato de Andrômaca oferece um ângulo insólito da tragédia de Héctor. Pela lógica guerreira homérica, é inegável que seu esposo se consolidou como merecedor da tão almejada *glória imorredoura*, a *κλέος ἄφθιτον* que acompanha aqueles que combatem um inimigo, a despeito de sua força, e que enfrentam o risco pois sabem que da morte não há escapatória (HOMERO, *Iliáda*, XII, 322-328) e que a única redenção ao esquecimento é a *ἀριστεία* guerreira. Seria plausível admitir que a memória de um homem que foi tão importante no contexto marcial troiano pudesse redimir seu filho das censuras listadas, mas Andrômaca, tomada pelo pessimismo de quem se supõe inepta para desempenhar a tarefa protetora que lhe cabe, vislumbra de modo pragmático que a Astianáx não seria reservado um futuro diferente daquele que toca os demais jovens que crescem sem seus pais. Neste sentido,

esta representação tem sua força particular derivada do contraste que estabelece entre a vida de uma criança que cresce na casa de um ilustre aristocrata e o tipo de vida que a mesma criança pode esperar caso seu pai venha a falecer. Andrômaca aqui não fala tanto da escravidão que aguarda um inimigo derrotado, mas sim do *status* social das crianças órfãs em geral. É assumido que suas terras serão arbitrariamente apreendidas, mas acima de tudo, ela sabe que a comunidade - tanto os adultos como seus coetâneos - poderiam tolerar seu filho como um suplicante neófito (WÖHRLE, 2009, p. 165).

A preocupação de Andrômaca, por mais que esteja centrada nas consequências sociais que a orfandade arrasta consigo, tem que ver com o fato de que a ausência paterna tem mais influência sobre o filho do que os méritos pregressos do pai ausente. Ao que tudo indica, a presença do pai seria consustancial para a constituição do *habitus* etário da prole, em especial para que dissimilassem os comportantes juvenis e

assimilassem o *ethos* dos adultos. A falta desta referência equivale a um vazio formativo que apenas circunstâncias particulares poderiam redimir.

Louise Pratt considerou que “não é uma surpresa encontrar alguma reflexão sobre a realidade demográfica de uma grande porcentagem de crianças que na Antiguidade cresceram sem seus pais presentes” (PRATT, 2009, p. 142). Apesar de não dispormos de estimativas, é muito provável que o índice de mortalidade fosse alto e que a ausência de algum membro da família fosse uma situação constante, especialmente no caso dos homens, geralmente expostos a mais riscos graças às exigências que sobre eles recaíam. Diomedes é um dos personagens que foram submetidos a esse tipo de experiência. No Canto IV, após Glauco ter discorrido sobre sua linhagem, ele rememora sua infância para dizer que não se lembra do pai: “De Tideu não me recordo, já que ele deixou ainda pequeno quando partiu para Tebas e lá foi morto junto ao exército Acaio”, **Τυδέα δ’ οὐ μέμνημαι, ἐπεὶ μ’ ἔτι τυτθὸν ἐόντα κάλλιψ’, ὅτ’ ἐν Θήβησιν ἀπώλετο λαὸς Ἀχαιῶν** (HOMERO, *Íliada*, VI, 222-223).

Ocorre que, pelo risco da decadência, o filho deve superar em **ἀριστεία** seus pais, mas Diomedes desconhece o pai a quem deve superar. Esse desconhecimento faz dele um guerreiro incompleto e, por correspondência, um adulto incipiente, preso a uma juventude ininterrupta. A única fonte de referência que Diomedes dispõe é a memória daqueles que conviveram com Tideu, e isso gera um sentido curioso na formação de seu *habitus* etário: ele se torna adulto de forma mediada, através dos discursos de outrem. Donald Schüler notou este fenômeno:

Com Diomedes, Homero mostra o surgir do herói. Aquiles, Agamêmnon e Néstor já aparecem como guerreiros no primeiro canto. Diomedes não. O Tideída revela, nas diferentes oportunidades que o poeta o destaca, novos aspectos de sua personalidade em formação. (SCHÜLER, 2004, p. 66).

Não parece ser fortuito que este “despertar heróico” de Diomedes tenha sido precedido por uma longa advertência de Agamêmnon. Vendo-o atrelando os cavalos na companhia de Esténelo, filho de Capaneu, o Atrida faz um longo relato das histórias que conhecia a respeito de Tideu; ao final, o lança uma provocação no exato ponto em que o indivíduo é alvo de louvor e censura quando medido em função de sua ascendência:

‘ὦ μοι Τυδέος υἱὲ δαΐφρονος ἵπποδάμοιο
τί πτώσσεις, τί δ’ ὀπιπεύεις πολέμοιο γεφύρας;
οὐ μὲν Τυδέϊ γ’ ὄδε φίλον πτωσκαζέμεν ἦεν,
ἀλλὰ πολὺ πρὸ φίλων ἐτάρων δηϊῶισι μάχεσθαι,
[...]

τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος; ἀλλὰ τὸν υἱὸν
γείνατο εἶο χέρεια μάχη, ἀγορῇ δέ τ’ ἀμείνω

*Óh filho do belicoso Tideu, domador de cavalos!
Por que te escondes e olhas de soslaio as linhas de frente?
Seguro que o esconderijo não aprazia ao costume de Tideu,
que à dianteira dos companheiros se postava nos combates
[...]*

*Assim era Tideu Etólio, mas o filho por ele
gerado é inferior na guerra, embora melhor nas assembleias.
(HOMERO, **Iliada**, VI, 370-373; 399-400).*

Diomedes permaneceu calado após a dura repreensão por respeito à primazia do Atrida. Ocorre que, ao longo da narrativa, há uma mudança significativa no comportamento do filho de Tideu, que supera as expectativas progressas. É possível que os poetas tenham entendido Diomedes tomou ciência da dimensão da responsabilidade que recaía sobre seu *génos* após os discursos que remoravam as ações paternas. Com a ajuda de Atena, o Canto V narra o surgimento de um guerreiro: a deusa outorgou-lhe força (**μένος**) e coragem (**θάρσος**) para que ele se fizesse (**γίγνομαι**) proeminente entre os aqueus e obtivesse a glória (HOMERO, **Iliada**, V, 1-3). Há também uma leitura de Pratt, que vê na relação próxima de Néstor com Diomedes uma substituição da relação paterna (PRATT, 2009, p. 151). De todo modo, em todas as opções, Diomedes se torna um guerreiro pleno tão somente quando tem acesso a alguma medida de referência paterna, seja através de Atena, da memória de seu progenitor ou pela substituição promovida com seu contato com o rei de Pilos. Diomedes assimila assim seu *habitus* etário adulto sem a presença do pai biológico, mas não sem o contato com uma *experiência* de paternidade.

As epopeias fazem referências a inúmeros casos similares, nos quais agentes mais velhos assumem uma espécie de *tutela paternal* em relação a agentes mais jovens. Tem-se, por exemplo, a situação de Ifidante, filho de Antenor, mas que foi criado por Cisseu, seu avô materno (HOMERO, **Iliada**, XI, 221-224). Homero também menciona Ímbrio, filho de Mentor, que desposou Medisicasta, filha de Príamo, e que foi tratado como um filho pelo rei troiano (HOMERO, **Iliada**, XIII, 171-176). Em todos eles, e por mais que haja um vínculo biológico que une pai e filho, a sociedade homérica é plenamente capaz de admitir que haja uma dimensão de paternidade capaz de ser

assegurada independentemente da pertença ao mesmo *génos*. María Teresa Tejada Molinos observou oportunamente que *mater* não se corresponde exatamente com *pater*, já que no primeiro caso, o vocábulo pode ser aplicado a qualquer fêmea com crias, enquanto que o segundo nunca se aplica a animais. Essa diferença se deve ao fato que a maternidade era considerada um feito natural, enquanto que a paternidade era sobretudo um feito social e cultural (MOLINA, 2005, p. 52).

Maternidade e paternidade figuram como pares complementares, mas no que toca a relação com os filhos, cada qual vincula-se a uma fase específica do desenvolvimento. Proteger a prole, o *génos* e o *oïkos* está no marco de ambas experiências, mas cada uma delas com atribuições bastante específicas, variando fundamentalmente através das diferenças de idade e de gênero. As mães estão sobretudo associadas aos cuidados com a sobrevivência, com a vida biológica do filho, o que as aproxima dos cuidados com a **ζωή** mais do que os pais; estes, por sua vez, estão mais vinculados às exigências próprias da vida social, da formação dos filhos, vinculando-se deste modo à lógica da **βίος**. Obviamente, esta separação é antes de mais nada uma tendência geral, e não uma regra estática, mesmo porque, como vimos, **ζωή** e **βίος** são conceitos com uma variação maior do que a distinção que propusemos para fins expositivos; no entanto, e apesar das nuances, os cuidados com a prole situam a maternidade e paternidade no fluxo ascendente do curso de vida que debatemos no capítulo anterior, ou seja, aquele que considera que a “criança nasceria em um mundo da natureza e, gradualmente, passaria a integrar o mundo da cultura” (VERNANT, 1985, p. 27-28; PAPAICONOMOU, 2008, p. 684). Assim, o envelhecimento da criança corresponde à gradual transição dos cuidados maternos para o cuidados paternos, e tal relação também está diferentemente envolvida pela assimetria etária que diferencia os membros do casal, fundada em seu nascedouro através dos costumes ligados ao casamento.

5.2.3 – O casamento e as relações familiares

De acordo com Pierre Bourdieu, a família “é um princípio comum de visão e de divisão, um *nomos*, que todos temos no espírito, porque ele nos foi inculcado por meio de um trabalho de socialização concretizado em um universo que era ele próprio organizado de acordo com a divisão em famílias” (BOURDIEU, 1996, p. 127). Em relação ao pensamento homérico, poucos acontecimentos são tão capazes de ratificar este *nomos* a que o sociólogo se refere quanto o casamento, um fato social que, por

força do reconhecimento público, assegura tanto a continuidade do *oïkos* como gera a possibilidade de perpetuação de determinado *génos*.

As discussões sobre o estatuto do casamento na sociedade de Homero são longas, e boa parte delas surgiram a partir ou fazem referência às perspectivas de M. I. Finley, que situa o matrimônio no marco das relações de reciprocidade (particularmente em função dos dotes) dos grupos aristocráticos. Para ele, trata-se de um acordo pessoal “que servia, dentre outras coisas, para estabelecer novas linhas de parentesco e, portanto, de obrigações mútuas que cruzavam e teciam o mundo helênico” (FINLEY, 1978, p. 119; CARLIER, 2005, p. 159). Bryant reforçou este ponto de vista e julgou que o casamento tinha o objetivo de estabelecer alianças e realçar o prestígio das aristocracias. Em alguns casos, “o patriarca da nobreza simplesmente arranjava o casamento de seus filhos e filhas, ainda com o objetivo de assegurar poderosas alianças” (BRYANT, 1996, p. 25). De modo semelhante, Lacey afirmou que “as conexões do casamento eram frequentemente feitas pelos heróis homéricos com vistas a garantir uma segurança militar adicional” (LACEY, 1984, p. 39). Essa lógica foi recentemente adotada por Susan Langdon, para quem “apenas uma união reconhecida de duas linhas familiares, selada pela transferência da mulher de seu pai para seu noivo, e acompanhada de dons, pode conferir a vantagem do prestígio dos sogros, ganhos materiais e uma linhagem segura” (LANGDON, 2010, p. 31).

Anthony Snodgrass, por sua vez, questionou a interpretação de Finley: dentre outros fatores, o arqueólogo notou que há uma carência significativa de informações sobre os sentidos dos dons que fluem entre as partes envolvidas no casamento (SNODGRASS, 1974, p. 116). Ian Morris, também criticando a abordagem de Finley, defendeu que os casamentos dos heróis homéricos eram condicionados por suas posições de classe (*class in-marriage*), e não pelos clãs (*clan in-marriage*), tal como fora praticado na Atenas do Período Clássico (MORRIS, 1986, p. 114). Cynthia Patterson, por sua vez, se contrapõe a Finley no que tange a questão do reconhecimento público do casamento. Diferentemente do historiador inglês, para quem a validação do casamento não concernia à sociedade (posto que não existiria *pólis*, cidadania ou problemas políticos de legalidade), a autora considera que “em uma sociedade na qual a autoridade política e pessoal estão interligadas [...] o reconhecimento público das relações do *oïkos*, incluindo o casamento, é altamente significativo” (PATTERSON, 1998, p. 60).

As tensões e discussões são bastante significativas, já que um inventário das práticas matrimoniais em Homero nos coloca diante de uma variedade de veras complexa. O exemplo de Príamo, por exemplo, reconhecidamente poligâmico, rompe a tendência à monogamia que os outros personagens costumavam seguir; há inúmeras menções a filhos bastardos, cujo estatuto é bem diferenciado dos filhos oriundos da esposa legítima; a variedade de dons oferecidos pelas partes envolvidas também é absolutamente diversificada: Homero chega a apresentar o caso de Otrioneu de Cabeto, que ofereceu ajuda militar a Príamo em troca do casamento com uma de suas filhas, Cassandra (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 361-370). Curiosamente, durante o combate, Idomeneu negocia o casamento do guerreiro, dizendo-se seguro de que uma das filhas de Agamêmnon também poderia ser-lhe dada como esposa caso ele aceitasse inverter sua posição no conflito (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 380-382). A posição de Helena, que foi casada com Menelau, abandonou o marido em favor de Páris e, com o fim da guerra, retornou à casa de origem, é uma situação no mínimo curiosa em se tratando de uma sociedade masculinizada e agonística. Como observou Vernant, durante sua permanência na Tróia sitiada, Helena encontrou-se “presa numa dupla rede de aliança legítima, por sua aliança com Páris e por aquela com Menelau” (VERNANT, 1999, p. 59).

Apesar dos inúmeros posicionamentos e das diversas variáveis, a síntese proposta por Claudine Leduc permite-nos considerar os dispositivos matrimoniais homéricos e suas implicações etárias. Antes de tudo, a autora estabelece quatro pontos de referência a respeito do casamento em Homero: 1) As casas da *Ilíada* e da *Odisseia* são patrilineares; logo, só um macho as pode dirigir; 2) Estas casas são monogâmicas. Perpetuam-se tomando noras e/ou genros [...]; 3) Essas casas são discretas. Cada casa deve, portanto, incorporar o cônjuge vindo de outra casa no seu próprio sistema de parentesco, e fazer dele um consanguíneo [...]; e 4) Ao passar de uma geração para outra, as casas podem ficar indivisas, ou, como dizem os antropólogos, “segmentar-se por derivação” (LEDUC, 1990, p. 288).

Partindo destes pressupostos, Leduc propõe a distinção entre *casamento de nora* e *casamento de genro*¹⁰³, que seriam, respectivamente, “duas maneiras de dar uma filha

¹⁰³ Trata-se, em linhas gerais, da distinção que Sarah Pomeroy fez através dos conceitos de casamento *patrilocal* e *matrilocal*: no primeiro, o pretendente trazia a noiva para sua casa; no segundo, o noivo era assimilado pela família da noiva. A autora defende ainda o *matrimônio por captura*, no qual o indivíduo adota uma escrava como noiva, tal como Aquiles teria desejado fazer com Briseida (POMEROY, 1989, p. 33-34).

como esposa legítima nas sociedades homéricas: a filha dada como nora e a filha casada com um genro” (LEDUC, 1990, p. 288). Penélope é um exemplo de *casamento de nora*, já que Odisseu a recebe de Icário e a conduz à sua casa. Após uma série de análises envolvendo o sistema de trocas de dádivas, a autora conclui que essa primeira modalidade estabelece um tipo de relação de parentesco que coloca “a esposa em posição de filha do seu marido. O filho da viúva¹⁰⁴ dá a mãe em casamento juntamente com dádivas resplandescentes. O casamento de nora coloca portanto a mãe em posição de irmã consaguínea do seu filho”. Assim, “filha do seu marido e irmã do seu filho, a esposa possuída, por causa da posição que lhe é atribuída na ordem do parentesco, nunca acede à ‘maioridade’” (LEDUC, 1990, p. 292). Já no segundo tipo, o sogro busca atrair o genro. Trata-se da modalidade peculiar, por exemplo, àqueles que não tem filhos homens, como é o caso de Alcínoo, que deseja fazer de um Odisseu esposo de Nausícaa. Neste caso, o noivo não dispõe ou oferece dádivas (como, por exemplo, o supracitado Otrioneu de Cabeso), e é incorporado ao *oïkos* da noiva. Leduc observa que as relações de parentesco estabelecidas são ligeiramente diferentes: “O genro ‘é’ o irmão do seu sogro e pertence à sua casa; os esposos ocupam, respectivamente, as posições de tio paterno e de sobrinha” (LEDUC, 1990, p. 298). Em síntese, “o casamento é oblíquo. O noivo, seja qual for o caso de figura considerado, pertence à geração que precede a da noiva: ocupa uma posição de pai ou de tio paterno” (LEDUC, 1990, p. 301).

Note-se que as relações de parentesco aludidas por Claudine Leduc são sobretudo *metafóricas*. Os poetas reconheciam que as posições ocupadas pelos agentes no grupo familiar (pai, mãe, tio, avô, irmão, cunhado, etc.) dependiam dos vínculos consanguíneos que os vinculava. No entanto, como tais posições gozavam de predicados específicos, visíveis e experienciados no marco das relações interpessoais, era possível que determinado indivíduo tanto desempenhasse como compartilhasse funções convencionalmente associadas a determinado parente, o que justificava o uso da metáfora. O que ocorre é uma *substituição conceitual* das posições de parentesco em função das mudanças que se colocam ao longo do curso de vida: a proteção que um pai exerce sobre sua filha, por exemplo, é transferida ao marido no ato do casamento.

Em função disso, as diferenças etárias que distinguem os membros do *oïkos* podem ser situadas no âmbito das relações de poder. O **κράτος** masculino não se impõe tão somente em função das diferenças de gênero, mas também pela *assimetria etária*

¹⁰⁴ Nesta passagem, a autora considera anteriormente a possibilidade de morte do marido.

que o eleva a uma posição de domínio sobre os demais agentes: é por isso que o marido, dependendo do contexto, pode atuar de modo semelhante ao pai e ao tio paterno diante de sua esposa, da mesma forma que o filho homem pode assumir os predicados típicos de um irmão mais velho em relação à sua mãe.

Homero é absolutamente enfático ao admitir que, diferentemente daqueles que tem a mesma idade (ὄμηλικία), aos que nasceram primeiro (πρέσβυς) repousa uma dose inegável de autoridade sobre aqueles que são mais jovens. Este talvez seja um dos grandes empecilhos que se impõem a Zeus quando o mesmo precisa adotar alguma posição que contradiz as expectativas de Hera. Chega a ser curioso observar o deus mais poderoso do Olimpo, que detém o κράτος sobre os mortais e imortais, negar, se preocupar, tergiversar ou ocultar alguns desígnios para não gerar conflitos com sua irmã e esposa. Ciente da assimetria etária que se impunha sobre ambos, Hera fez uso do argumento da anterioridade para questionar a supremacia que Zeus outorgava aos troianos. Dirigindo-se a ele, sentenciou:

**καὶ γὰρ ἐγὼ θεὸς εἰμι, γένος δέ μοι ἔνθεν ὄθεν σοί,
καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
ἄμφοτερον γενεῇ τε καὶ οὔνεκα σὴ παράκοιτις
κέκλημαι, σὺ δὲ πᾶσι μετ' ἀθανάτοισιν ἀνάσσεις.**

*Também eu sou uma deusa, nascida do genos no qual nasceste;
como filha mais velha fui engendrada por Cronos de rotos conselhos,
e além de ser de tua raça, também por sua esposa sou eu
chamada, de ti, que és rei de todos os imortais.
(HOMERO, *Ilíada*, IV, 58-61).*

Entendida por Detienne e Sissa (1990, p. 20) como uma união estratégica, formada no âmbito das lutas pela consolidação de seu poder no Olimpo, o casamento de Zeus e Hera pode ter figurado didaticamente como uma espécie de “referência negativa”, uma exortação às avessas para a constituição das famílias helênicas. Através daquele que representou o paradigma do poder ao longo de toda a Antiguidade Grega, ratificava-se o discurso de que a proeminência do gênero masculino deveria caminhar lado a lado com a hierarquia etária idealmente preconizada para a formação do *oikos*.

Quando mais velho, o homem é capaz de assumir as posições de parentesco a que Claudine Leduc se referiu e estabelecer relações de poder a partir de vínculos de dependência. A posição paterna que o homem pode assumir nesse contexto também possui uma dimensão pedagógica, posto que o cultivo das virtudes femininas são também responsabilidade do marido. Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo faz uma

alusão explícita às idades (em seu período, já consideradas segundo o aspecto cronológico) ideais para o casamento de homens e mulheres:

**ώραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι,
μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων
μήτ' ἐπιθεῖς μάλα πολλά: γάμος δέ τοι ὄριος οὔτος:
ἢ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβῶοι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο.
παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἤθεα κεδνὰ διδάξης.**

Recolhe em teu oikos uma esposa quando próximo dos trinta, nem muito antes, nem muito depois; é a idade certa. E que dela passem quatro anos da puberdade, casando-se no quinto. Desposa uma donzela, para lhe ensinares os bons princípios.
(HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, 695-699)

Apesar da formulação mais antiga desta perspectiva nos remeter ao poeta de Ascra, as evidências narrativas sugerem que este cenário não deveria ser muito diferente no mundo de Homero. A *Ilíada* e a *Odisseia* oferecem pequenos – mas significativos – relatos biográficos que nos ajudam a compreender os sentidos da assimetria etária no casamento, bem com os dilemas e conflitos que se impõem no marco das relações familiares.

Os problemas advindos com o rompimento da assimetria de posições etárias e de parentesco na família é igualmente notado na biografia de Fênix. O ancião descreve o conflito familiar que o levou a abandonar a Hélade e chegar até Ftia, onde foi acolhido por Peleu, que o tratou como a um filho. Segundo Fênix, a crise instaurada pelo seu pai Amintor esteve diretamente influenciada por um problema conjugal:

**ὄς μοι παλλακίδος περιχώσατο καλλικόμοιο,
τὴν αὐτὸς φιλέεσκεν, ἀτιμάζεσκε δ' ἄκοιτιν
μητέρ' ἐμήν: ἦ δ' αἰὲν ἐμὲ λισσέσκετο γούνων
παλλακίδι προμηγῆναι, ἴν' ἐχθήρειε γέροντα.
' τῇ πιθόμην καὶ ἔρεξα: πατήρ δ' ἐμὸς ἀντίκ' οἷσθεῖς
πολλὰ κατηρᾶτο, στυγεράς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῶς,
μή ποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν
ἔξ ἐμέθεν γεγαῶτα:**

Contra mim se voltou em função da concubina de belos cabelos, a quem ele tanto amava que chegava a preterir a esposa legítima, minha mãe. Esta, por várias vezes rogou-me de joelhos que eu possuísse a amante, para instigar o ódio no velho. Convencido, fi-lo. Mas prontamente meu pai percebeu, e muitas imprecações me dirigiu, invocando as horrendas Erínias: em seu colo, jamais sentar-se-ia um filho adorador que por mim tivesse sido engendrado.
(HOMERO, *Ilíada*, IX, 449-456)

Em função dos apelos maternos, Fênix tornou artificialmente simétrica a relação que, com seu pai, deveria ser pautada pela assimetria: ao dormir com sua amante, acabou se equiparando a ele e desviou-se da posição a que estava destinado na organização do οἶκος. Esta ação fê-lo alvo da maldição (ἐπαρά) conduzida Erínias, as divindades que, segundo Grimal, tem na vingança do sua função essencial, e “castigam particularmente as faltas cometidas contra a família” (GRIMAL, 2000, p. 147). Fênix, por tentar assumir a posição de pai em um tempo em que só lhe cabia a posição de filho, acabou sendo para sempre privado da paternidade biológica, já que “os deuses executaram a imprecação”, θεοὶ δ’ ἐτέλειον ἐπαρὰς (HOMERO, *Iliada*, IX, 456).

No caso da história de vida de Andrômaca, nota-se uma justificativa exemplar para a absoluta devoção que a mesma criou em torno de Héctor. No início da já mencionada súplica, ela chega a afirmar que preferiria morrer caso fosse privada dele (HOMERO, *Iliada*, VI, 410-411). Segundo o que ela própria narra, seu pai foi morto por Aquiles durante o saque a Tebas; o mesmo destino acometeu os setes irmãos com quem dividia o palácio, todos mortos no mesmo dia. Apenas sua mãe foi poupada pelo filho de Peleu, mas foi tomada como espólio de guerra e libertada após o pagamento de fausto resgate. Pouco tempo depois, porém, veio a óbito por causas aparentemente naturais¹⁰⁵. Diante desse cenário de devastação do οἶκος de origem, a figura do marido mais velho foi imposta a Andrômaca como referência única de vida familiar, e as posições de parentesco a ele atribuídas parecem estar simultaneamente relacionadas com a assimetria etária que os distingue e com o cenário de orfandade produzido pela guerra. Disse ela: “Héctor, agora para mim tu és pai e venerada mãe; és irmão e vigoroso [marido] com quem partilho o leito”. Ἔκτορ ἅτὰρ σύ μοί ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης: (HOMERO, *Iliada*, VI, 429-430).

Contudo, o fato de se casarem mais velhos do que as mulheres não exime os homens de estarem atentos à idade ideal para gerarem seus filhos. Há, inclusive, um vocábulo especificamente utilizado para descrever as crianças que nasceram de pais idosos: τηλύγετος, algo como *filho temporão*. Apesar de Pierre Chantraine considerar sua origem desconhecida, aponta que sua formação está aparentemente relacionada ao advérbio τῆλε, “ao longe”, “distante”, e ao verbo γίγνομαι, que neste caso assumiria o

¹⁰⁵ Segundo os poetas, ela teria sido “derrubada por Ártemis fechadora”, βάλ’ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, (HOMERO, *Iliada*, VI, 428).

sentido de “nascer” (CHANTRAINE, 1977, p. 114). Bailly (2000, p. 1926), fazendo uso da mesma cautela ao apontar esta etimologia, indica que, segundo os escoliastas, a palavra pode significar “nascido de pais idosos”. No entanto, assim como Chantraine, considera que há também uma dimensão adjetivante de “querido”, “amado”, sendo este o único que faz sentido em todas as passagens. O léxico de Liddell & Scott, por sua vez, considera a possibilidade de significar “nascido distante”, mas tem em vista os outros dois sentidos considerados por Chantraine e Bailly. Contudo, há um ponto de discordância em relação à formação da palavra: diferentemente deles, o Liddell & Scott associa o vocábulo τέλος, e não τῆλε, ao verbo γίγνομαι, aproximando o ato de nascer a uma questão temporal (LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1788).

De fato, a aplicação do vocábulo em Homero está longe de ser unívoca, mas seu uso está sempre associado a um modo de pais e mães se referirem a seus filhos. É o caso, por exemplo, de Helena, que junto a Príamo menciona que abandonou “a filha querida”, παῖδά τε τηλυγέτην (HOMERO, *Iliada*, III, 175). Fênix usa o termo para se referir ao tratamento a ele dispensado por Peleu, posto que fora acolhido tal como um filho único e amado, παῖδα φιλήση μοῦνον τηλύγετον πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι (HOMERO, *Iliada*, IX, 481-482). Homero também menciona Megapentes, filho amado (τηλύγετος) que Menelau teve com uma escrava e para o qual celebrava as núpcias na ocasião em que Telêmaco aportou na Lacedemônia (HOMERO, *Odisseia*, IV, 11). Aliás, o próprio Telêmaco, em seu retorno à Ítaca, é visto pelo porqueiro Eumeu como o “filho único e querido” (μοῦνον τηλύγετον) que há muito o pai não via por estar em terras longínquas (HOMERO, *Odisseia*, XVI, 19).

Mas, se o significado da palavra é relativamente equivalente nas passagens acima, o mesmo não ocorre em duas outras¹⁰⁶. Na primeira, ao longo da descrição dos dons que Agamêmnon oferece a Aquiles para tentar apaziguar sua cólera, o Atrida declara que tratar-lo-ia como a um filho, e o equipara a Orestes: “Hei de honrá-lo como a Orestes, que nascido temporão, cresce na abundância”, τίσω δέ μιν ἴσον Ὀρέστη, ὅς μοι τηλύγετος τρέφεται θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ. (HOMERO, *Iliada*, IX, 142-143). Contudo, esta passagem¹⁰⁷ não revela as implicações de se ter um filho tardiamente, e nem parece provável que o caso de Agamêmnon fosse um exemplo significativo dos problemas

¹⁰⁶ Note-se que a palavra é escassamente mencionada no âmbito da poesia aélica. À exceção da *Iliada* e da *Odisseia*, apenas o *Hino Homérico II: a Deméter* a utiliza. Diz ser temporão (τηλύγετος) o filho de Celeu, irmão de Metanira, a quem Deméter transfigurada de idosa foi encaminhada para atuar como ama (*Hino Homérico II: a Deméter*, v. 164).

¹⁰⁷ Para sermos precisos, são duas passagens, já que o mesmo discurso aparece formulado de modo semelhante quando a oferta de Agamêmnon é comunicada à Aquiles (HOMERO, *Iliada*, IX, 284-285).

advindos dessa conduta, já que, por mais que não fosse jovem, nada sugere que o irmão de Menelau estivesse próximo à senilidade.

A segunda passagem, porém, é bastante reveladora. Após ter recebido auxílio de Atena, um Diomedes enfurecido se imiscui entre as falanges troianas e começa a matar seus inimigos. Em meio à chacina, dois aliados de Príamo foram mortos: Xanto e Tóon. A particularidade destas mortes é assim descrita por Homero:

βῆ δὲ μετὰ Ξάνθόν τε Θόωνά τε Φαίνοπος υἱε
ἄμφω τηλυγέτω: ὃ δὲ τείρετο γήραϊ λυγρῷ,
υἷὸν δ' οὐ τέκετ' ἄλλον ἐπὶ κτεάτεσσι λιπέσθαι.
ἔνθ' ὃ γε τοὺς ἐνάριζε, φίλον δ' ἐξαίνυτο θυμὸν
ἀμφοτέρω, πατέρι δὲ γόον καὶ κήδεα λυγρὰ
λεῖπ', ἐπεὶ οὐ ζῶοντε μάχης ἐκνοστήσαντε
δέξατο: χηρωσταὶ δὲ διὰ κτήσιν δατέοντο.

*E avançou contra Xanto e Tóon, filhos de Fénops,
ambos temporões: sofria o pai com a funesta velhice,
e não engendrou outro filho para herdar suas posses.
Eles, ali jazentes, foram tolhidos da vida afável,
deixando seu pai aos prantos do luto torturante,
pois não sobreviveram para que ao pai retornassem e por ele
fossem recebidos; a fortuna foi dividida entre parentes distantes.
(HOMERO, *Ilíada*, V, 152-158)*

O senso prático que repousa sobre a exortação ao momento ideal para a paternidade é evidente neste caso. Afinal, se a mortalidade dos pais era uma realidade presente no cotidiano do mundo de Homero, a dos filhos não deveria ser diferente, e a questão da vacância de herdeiros era algo assaz preocupante. O fato dos gregos terem cunhado o termo **χηρωσταί**, que sintetiza a divisão dos bens para quem morre sem deixar parentes próximos, assinala o apreço ligado à herança. Sua raiz pode estar simultaneamente associada ao vocábulo **χῆρος**, “vazio”, “despojado”, “vacante”, quanto à palavra **χήρα**, “viúva”: em ambos os casos, **χηρωσταί** possui uma dimensão de morte. Curiosamente, na *Teogonia*, a palavra é utilizada para descrever o triste destino que toca aqueles que fogem da armadilha criada por Zeus e personificada em Pandora, aquela que goza do *status* de ter sido a primeira noiva no pensamento hesiódico (HESÍODO, *Teogonia*, v. 607). Também não sem motivo, durante um dos conclames que faz aos troianos durante a batalha, Héctor declara:

**οὐ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης
τεθνάμεν: ἀλλ' ἄλογός τε σὴ καὶ παῖδες ὀπίσσω,
καὶ οἶκος καὶ κληῖρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ
οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.**

*Pois não é vergonhoso defender a terra nativa e por ela morrer: a salvo permanecem a esposa e os filhos, e o oikos e as porções de terra intocadas, se os Acaios voltam em suas naves para a amada terra de seus pais. (HOMERO, **Ilíada**, XV, 496-499).*

As mulheres, os filhos e a propriedade constituem desta forma a tríade de objetos associados à proteção masculina, que para ser efetiva, precisa estar devidamente adequada aos padrões etários. Os três estão coerentemente interligados à expectativa de sobreviver à morte: a esposa é aquela que garante a unidade familiar e os cuidados com os filhos; os filhos são aqueles que asseguram a permanência da memória paterna e, como vimos, dão continuidade à sua própria vida; a propriedade corresponde ao alicerce material que assegura tanto a subsistência dos mesmo quanto a possibilidade da manutenção das relações com as aristocracias nas gerações futuras. Diante disso, os filhos nascidos tardiamente representam um risco, já que sua morte eventual impossibilita a geração de outros e conduz tanto *génos* quanto o *oikos* ao colapso.

Nesta intrincada rede de relações, nota-se mais um viés do já debatido risco da decadência familiar. Ele não se liga apenas a uma ordem de virtudes e à falência que decorre da dissonância entre o valor paterno e sua não-transferência para o filho pródigo. No mundo de Homero, pelas já apresentadas razões estruturais que lhe eram peculiares, a possibilidade de desaparecimento de determinada família era objeto da mais profunda preocupação. Esse tema é sintetizado no diálogo entre Atena e Ares, quando a primeira buscava dissuadir o segundo de, infringindo as ordens diretas de Zeus, intervir para vingar a morte de um de seus filhos. Após dizer que outro melhor que ele morreu ou ainda morrerá, a deusa toca no ponto central que distingue mortais e imortais: “pois é complicado preservar a geração e família de todos os homens”, **ἀργαλέον δὲ πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε.** (HOMERO, **Ilíada**, XV, 140-141). É também com base nesta lógica que se compreende a função do casamento e sua correspondente possibilidade de gerar descendentes na crítica que Héctor faz ao irmão. A áspera censura é proferida quando o mesmo vê que Páris recuar do combate, temendo a morte: “Que não tivesses nascido, ou que morresse sem ter casado!”, **αἴθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμειναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι:** (HOMERO, **Ilíada**, III, 40).

O casamento ideal, portanto, tem um sentido sobretudo pragmático, e é no seu equilíbrio que se radica a possibilidade de reagir ao constante perigo da decadência. Respeitadas as diferenças de gênero e a assimetria etária entre os membros do grupo, conspira-se para que seja instituída a perfeita adequação de homens e mulheres a tais pressupostos, tal como no discurso de Odisseu à jovem Nausícaa:

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῆσι μενοινᾶς,
ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν
ἔσθλην: οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον,
ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
ἀνὴρ ἢ δὲ γυνή: [...]

*Que a ti dêem os deuses tudo aquilo que seu coração deseja:
esposo e casa, e que sejam concordes nas boas
coisas, posto que não há nada melhor e mais poderoso
que a concórdia na forma de reger uma casa, quando unidos
estão homem e mulher [...]*
(HOMERO, *Odisseia*, VI, 180-184).

CAPÍTULO 6

Os sentidos da experiência

Até o presente momento, identificamos alguns fatores característicos dos *habitus* etários das personagens representadas na *Ilíada* e na *Odisseia*. Através dos vocábulos ζῶή e βίος, analisamos a intrincada rede de distinções e aproximações produzidas através dos discursos entre natureza e cultura, dois pólos decisivos para o projeto de definição dos papéis sociais e dos comportamentos pertinentes às idades da vida. Os resultados conduziram-nos ao tema das relações de parentesco no âmbito do *oïkos* e do *génos* homéricos. Consideramos, por fim, a proeminência que as personagens mais velhas exerciam sobre as mais novas, e que a assimetria etária que distinguia homens, mulheres e seus filhos no interior da família era simultaneamente crivada por relações de poder.

Ocorre, porém, que a autoridade dos agentes mais velhos não se mostra circunscrita aos envolvidos pelo casamento. No caso dos irmãos, a mesma lógica é verificável, e o caso de Hera e Zeus que anteriormente discutimos não é o único exemplo (HOMERO, *Ilíada*, IV, 58-61). Inúmeras passagens envolvendo Agamêmnon e Menelau sugerem que o primeiro arrogava para si a tarefa de proteger o segundo. Recorde-se o episódio em que Héctor desafia um dos aqueus para um combate singular. Todos permanecem hirtos até a intervenção de Néstor, que através do discurso insuflou coragem em muitos deles. Menelau foi um dos que teria se prontificado a lutar, mas quando ia se levantar para se mostrar disponível, foi seguro pela mão direita por seu irmão mais velho, que argumentou o quanto Héctor seria mais forte que ele e apontou o desvario de lutar com um homem melhor (HOMERO, *Ilíada*, VI, 109-119). A decisão de Agamêmnon revelou-se absolutamente acertada, já que antes mesmo de narrar a intervenção do Atrida, os poetas apontaram que Menelau ter-se-ia conduzido à morte caso tivesse levado o projeto a cabo (HOMERO, *Ilíada*, VII, 104-105).

Mas qual é o substrato, o alicerce que assegura a proeminência dos agentes mais velhos em relação aos mais novos? Em outras palavras, quais seriam os fatos sociais

que, no marco da formação dos *habitus* etários dos agentes, eram assimilados ao longo do curso de vida e que asseguravam a autoridade expressa em função do tempo? Acreditamos que a ideia de *experiência* seja capaz de responder a essa pergunta.

Ao longo deste último capítulo, após uma breve introdução ao conceito, vamos analisar tanto a formação quanto os usos da experiência no âmbito do pensamento homérico. Esperamos com isso identificar os sentidos que tornaram-na um elemento distintivo e capaz de referendar, através da ação social, as diferenças etárias entre os agentes.

6.1 – Considerações sobre a questão da experiência

Em 1913, Walter Benjamin, então com 21 ou 22 anos de idade, publicou um texto contundente intitulado *Experiência*. Nele, o filósofo alemão questiona a suposta autoridade que as gerações precedentes evocam com base no vivido: “sisudos e cruéis, querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida” (BENJAMIN, 2009, p. 22). A experiência seria para o jovem autor a *máscara do adulto*: “esse adulto já vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão” (BENJAMIN, 2009, p. 21). Curiosamente, Marcus Vinicius Mazzari, que traduziu, apresentou e redigiu as notas ao texto que consultamos, observa em que 1929, quando tinha por volta de 37 anos, Walter Benjamin lançou um olhar retrospectivo a este texto e, em parte, o reconsiderou: “Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas” (BENJAMIN, 2009, p. 21 [N.T.]).

Os escritos benjaminianos sobre experiência não passaram despercebidos aos especialistas¹⁰⁸, mas para além das questões hermenêuticas, o que salta aos olhos nesta situação particular é a força que o tempo exerceu sobre a concepção que o autor fazia a respeito de seus próprios escritos. Mas não se trata apenas de uma análise acurada, fruto de uma mudança teórica ou dos pontos de vista, e sim da evidente percepção de que os olhares sobre a experiência flutuam em função do curso de vida: ao jovem, dela privado, a tendência à crítica; ao adulto, capaz de reconhecê-la (posto que assimilada), a possibilidade de constação de sua importância.

¹⁰⁸ Por exemplo, como atentou recentemente Caroline Mitrovitch, as leituras benjaminianas sobre o conceito de experiência tem recebido diversas atenções no cenário educacional da atualidade, especialmente na “pesquisa sobre formação de professores cujo objetivo é estabelecer para os estudos em educação a ortodoxia de uma ‘epistemologia da prática’” (MITROVITCH, 2011, p. 21).

Portanto, a aquisição da experiência exige *tempo*. Mas não se trata do tempo ordinário, centrado no cálculo do devir, observado através do relógio, do calendário, da mudança das estações ou dos ciclos da vegetação. Não é apenas o tempo da ζωή, identificado pelo surgimento da barba, pelo embranquecimento dos cabelos, pela fragilização dos membros. Também seria ligeiro situá-la exclusivamente no tempo da βίος, tal como se a experiência tivesse uma relação indivisível e se fundasse como uma consequência inevitável da vivência, dela emanando passivamente. E sendo produto do tempo, também não é a experiência uma disposição inata, uma das muitas virtudes que os pais rogavam que se manifestasse de pronto no *ethos* dos filhos, tornando visível aos olhos de todos a mais perfeita sintonia entre gerado e gerador. Mas a experiência, apesar de não ser nenhum destes dados em particular, pode sê-los simultaneamente.

O valor fundante da experiência tem que ver sobretudo com uma dimensão de *acontecimento* e a forma com que ele é assimilado pelo agente. É o próprio Benjamin que recorda saudosisticamente as antigas tradições familiares através das quais determinadas experiências eram transmitidas aos filhos e por eles desveladas à medida em que cresciam; o filósofo nota que tais tradições foram sufocadas pelos acontecimentos terrificantes da Primeira Guerra Mundial:

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos (BENJAMIN, 1994, p. 114-115).

A partir deste comentário de Benjamin, Giórgio Agamben discorre sobre a destruição da experiência que passou a grassar nos últimos séculos. Para ele, não é apenas a guerra que produz essa privação nos indivíduos, que sucumbem mesmo diante da “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade”, posto que “o homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por um mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes -, entretanto nenhum deles se tornou experiência” (AGAMBEN, 2008, p. 21-22). O autor identifica que a expropriação da experiência estava implícita no projeto da ciência moderna, que submeteu todo acontecimento ao crivo do *experimento*, subsidiado pela completa desconfiança que passamos a cultivar em relação aos nossos sentidos. Para Agamben,

a comprovação científica da experiência que se efetua no experimento – permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras – responde a esta perda de certeza transferindo a experiência o mais completamente possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números (AGAMBEN, 2008, p. 26).

Portanto, a experiência não se forja diante de um acontecimento visto como banal, ordinário, corriqueiro, dissimulado e ignorado pela memória por sua irrelevância; a experiência se dá no marco da capacidade de transformar o acontecimento, independentemente de sua dimensão ou efeito, em um *acontecimento significativo*. Por isso a exigência do tempo, já que o contato com situações capazes de produzir significado se dá no transcurso do ciclo vital; e, além disso, eles tendem a um viés cumulativo: quanto mais experiência, maior a potencialidade de assimilar acontecimentos experienciáveis. É neste ponto que Paul L. Landsberg, ao discorrer sobre o processo de envelhecimento, ou mais especificamente sobre as pessoas idosas, defendeu que, para elas, “a presença do passado aumenta, enquanto as possibilidades de futuro se restringem” (LANDSBERG, 2009, p. 15).

Não é a experiência, portanto, um dado imaterial, nem tão somente uma realidade discursiva, sustentada por algo que a antecede ou que a realiza. Thompson, em sua crítica ao esvaziamento do sujeito promovido pela leitura de Althusser, a situou como “um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social: é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento” (THOMPSON, 1981, p. 112). Foi através deste conceito que o historiador inglês buscou apontar “que os sujeitos experimentam situações produtivas”, isto é, materialmente resultantes das estruturas sociais, “e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e em sua cultura” (THOMPSON, 1981, p. 182). Há, portanto, no pensamento de Thompson, uma dupla acepção da experiência: a primeira é a *experiência vivida*, ligada à vida e às relações materiais que vão produzir efeitos capazes de gerar a segunda, isto é, a *experiência percebida*, o produto subjetivo da anterior e que tende a possuir, segundo Moraes & Müller (2003, p. 340), um caráter “imperfeito e falsificador, corrompido por interferências ideológicas”.

Há uma inegável correspondência entre as concepções de *experiência vivida* e *experiência percebida* e a proposta de tratar a experiência como sendo um *acontecimento significativo*. É inegável que estejamos de acordo com o fato de que o sujeito não é mero paciente de uma estrutura que, por mais influência que tenha,

responde indiscriminadamente por suas visões de mundo. Notamos no início dos debates que este é um dos temas na perspectiva sociológica que situa Pierre Bourdieu e a forma que deu ao conceito *habitus* numa via alternativa às perspectivas *holistas* e *atomistas*; aliás, em meio à crítica austera que faz à tradição marxista inglesa que ele próprio ajudou a fundar, Thompson sugere que a reeducação dos mesmos deveria começar com Pierre Bourdieu (THOMPSON, 1981, p. 193). Portanto, em termos *conceituais*, não há ruídos significativos entre a forma com que admitimos a questão da experiência e a leitura de E. P. Thompson, mas em termos *operacionais* é preciso fazer algumas ressalvas e estabelecer algumas distinções. Na verdade, duas.

A primeira é que não consideramos essa dimensão dual da experiência, posta no entremeio das condições materiais e a formulação que o sujeito faz delas. Evidentemente que esta leitura tem sua validade no âmbito do pensamento marxista e, principalmente, como crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss e Althusser, mas nos estudos sobre as idades da vida, a experiência atua sobretudo como um elemento distintivo, capaz de assegurar uma espécie de *saber* (não empiricista, obviamente) oriundo de um movimento de atribuição de significado aos eventos vividos. Portanto, a experiência não é entendida apenas como *vivência*, e nem como a leitura subjetiva desta vivência: experiência é, na verdade, um fenômeno subjetivo (posto que depende do sujeito) formulado a partir das condições materiais. Em resumo, para analisar o mundo homérico, a experiência tem que ver com uma espécie de *saber-viver*, aglutinando desta forma aquilo que Thompson julgou prudente separar.

Isso nos leva à segunda formulação, que tem que ver com a ampliação das possibilidades de realização da própria experiência. Ora, quando a admitimos como um sendo *saber-viver*, posto que nasce do vivido, não é possível restringir os acontecimentos significativos exclusivamente à ordem material: por mais que os fatos sociais dela provenham e que em parte admitamos, com Marx e Engels, que “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2008, p. 20), há que se considerar uma variada gama de eventos que são caracterizados pela autonomia que o sujeito dispõe para refletir a respeito destas mesmas estruturas que o definem ontologicamente. Não seria possível que um fato ligado à vida pessoal, fruto da interação entre dois ou mais agentes, fosse capaz de se tornar *experenciável*? Em outras palavras, o *saber-viver* não é uma “via de mão única”, na qual apenas eventos exteriores ao sujeito produzem suas visões de mundo, mas sim uma “via de mão dupla”, na qual as visões de mundo do sujeito, mesmo que fundadas

por suas condições materiais, também são capazes de responder a elas e de produzir um tipo de conhecimento com potência para gerar alguma ordem de intervenção na vida.

É exatamente neste ponto que é preciso situar a relação da experiência com o *habitus* bourdieusiano. É importante ratificar que a observação das diferenças nos *habitus* etários (isto é, aos comportamentos introjetados, estruturados e estruturantes) de crianças, jovens, adultos e idosos não significa postular uma série de secções independentes, que se instauram a partir da negação imediata da progressiva. Vimos que no âmbito da formação das idades, os comportamentos são gradualmente dissimilados e assimilados. Portanto, o *habitus* etário não é entendido como um dispositivo que vai sendo substituído por outros *habitus* superiores, mas sim que vai se alterando em função das demandas que se impõem na vida social, e por essa razão ele depende das características progressivas. Assim, segundo Pierre Bourdieu, o *habitus* é caracterizado como um sistema de “disposições *adquiridas pela experiência* [grifo do autor], logo, variáveis segundo o lugar e o momento” (BOURDIEU, 2004, p. 21). Deste modo, a experiência atua como formadora do *habitus*, o que nos leva a considerar que as mudanças etárias dependem de uma série de *acontecimentos significativos*, capazes de gerar experiências. Doravante, vamos a analisar as características destes movimentos e discorrer sobre suas implicações na poesia homérica.

6.2 – A aquisição da experiência na *Iliada* e na *Odisseia*

Ao discutir a questão da experiência, somos imediatamente conduzidos, no âmbito da língua grega, ao vocábulo *ἐμπειρία*. De fato, a tradução do mesmo por “experiência” é absolutamente convencional e sugerida por todos os lexicógrafos. O termo, cujo uso permaneceu corrente ao longo de toda a História e se consolidou como um dos aspectos mais debatidos no projeto da Ciência Moderna, esteve desde a Grécia Antiga, e com ênfase nos discursos filosóficos, associado a uma dimensão de *saber*.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Aristóteles, por exemplo, estabelece a distinção entre um tipo de virtude associada à ética (*ἠθικός*), e outra associada ao pensamento, ao intelecto (*διανοητικός*). No que se refere à primeira, o filósofo de Estagira atribui seu desenvolvimento ao costume, ao hábito ou, para tocar precisamente o vocábulo utilizado, ao *ethos* (*ἔθος*). A segunda, diferentemente, está associada a uma atmosfera formativa, ligada à educação – *διδασκαλία* – e, para consolidar-se, depende simultaneamente da experiência (*ἐμπειρία*) e do tempo (*χρόνος*) que a ela corresponde (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, a15). Platão, a seu turno, discorrendo na *República* sobre a questão dos juizes, faz uma dura crítica à experiência e a situa em um pólo distinto do conhecimento. Para ele, as experiências pessoais podem ser um elemento corruptível no caso do juiz ter sido exposto a injustiças que tornaram-no, por assimilação, injusto. Apenas a *ἐπιστήμη*, ou seja, o “conhecimento”, a “sabedoria”, é fonte segura que permite *distinguir perfeitamente* (*διαισθάνομαι*) os fatos. Há, nesse sentido, uma exigência de distância: o juízo perfeito provém da observação do injusto nas almas (*ψυχή*) alheias, e não em sua própria (PLATÃO, *República*, III, 409b).

Não se trata, portanto, da noção de *saber-viver*, do resultado pertinente a um *acontecimento significativo* a respeito do qual discorreremos anteriormente. Esse sentido particular da experiência não parece adequado a Homero, e a inexistência de uma única ocorrência de **ἐμπειρία** em seu milhares de versos ajuda a ratificar essa questão.

Apesar disso, decerto que é possível reconhecer nas epopeias a reivindicação por esse tipo de saber, especialmente quanto consideramos o uso de determinados vocábulos em determinados contextos. No diálogo entre Sarpédon e Tlepólemo, este busca intimidar seu adversário caracterizando-o através do adjetivo **ἀδαήμων** (“que desconhece”, “que ignora alguma coisa”, “inexperiente”), referindo-se ao suposto fato de que o rei da Lícia seria inexperiente nos combates, **έόντι μάχης ἀδαήμονι φωτί;** (HOMERO, *Ilíada*, V, 634). Ajax também faz uso do vocábulo em defesa ao valor guerreiro dos aqueus contra a postura de Héctor: “não somos nós ignorantes no combate”, **οὐ τοί τι μάχης ἀδαήμονές εἰμεν**, (HOMERO, *Ilíada*, XIII, 811). Na *Odisseia*, antes de enfrentar a sedução canora das Sereias, Odisseu alerta os companheiros sobre os perigos e recorda o episódio de Polifemo no esforço de defender que eles seriam capazes de superar mais este revés: “Ó companheiros! Não somos nós inexperientes no trato de males como este”, **ὦ φίλοι, οὐ γάρ πό τι κακῶν ἀδαήμονές εἰμεν**: (HOMERO, *Odisseia*, XII, 209).

Demais exemplos serão doravante abordados, mas por hora é importante fazer notar que, apesar da ausência de um vocábulo que faça a síntese da experiência como um *saber-viver*, há diversas menções em que personagens homéricos se colocam diante de eventos com vistas a convertê-los em acontecimentos significativos. Pois é no marco da experiência que os homens se constituem como tal: é através da ação, do ato de deslocar-se em direção ao excepcional, da exposição de si ao risco e ao novo que os heróis são capazes de produzir uma memória de seus feitos. Em suma, não há heroísmo sem experiência, e das personagens homéricas, nenhuma parece tão ciente deste fato quanto Odisseu.

6.2.1 – Odisseu, o herói da experiência

Nos versos prologais da *Ilíada*, os *aedos* pedem às Musas que lhe cantem (**ᾄδειε**) a ira (**μῆνις**) de Aquiles, e o resultado que ela produziu para o exército aqueu (HOMERO, *Ilíada*, I, 1-7). Ou seja, os poetas não pedem que as deusas lhe inspirem a falar do protagonista em si, mas de um acontecimento de seu espírito e das repercussões

que ele gerou, e Aquiles, por mais que seja caracterizado por sua cólera¹¹⁰, não se resume a ela. No caso da *Odisseia*, a invocação é sensivelmente diferente, tanto na forma quanto a respeito do tema: Através da expressão “Fale-me do homem, ó Musa ...” (**ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα ...**) o *aedo* não restringe o tema da canção a uma situação especial vivida pelo protagonista ou a um traço particular de seu caráter:

**ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν:
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.**

*Fale-me do homem, ó Musa, mui'ardiloso, que muito
vagou desde que Tróia, cidadela sagrada, foi saqueada.
De muitos homens, nas cidades por que passou, o espírito
desvelou; e muitos sofrimentos su'alma passou no mar
para salvar a vida e voltar ao lar com seus companheiros.
(HOMERO, *Odisseia*, I, 1-5)*

Odisseu é, em si, o tema da *Odisseia*. Ao poeta, neste caso, interessa o fato do herói ter “vagueado” (**πλάζω**) e, nesta errância, ter visto (**εἶδον**), em muitas cidades (**ἄστῦ**), muitos homens (**ἄνθρωπος**), dos quais “desvelou”, “percebeu”, “reconheceu” (**γινώσκω**) suas intenções, aquilo que escondem, seus pensamentos íntimos, o que se passa em “suas almas” (**νόος**). Odisseu é o herói da experimentação, tendo se convertido – posto que se permitiu experimentar – no herói da experiência.

Somos levados a conhecer a incursão do protagonista em um mundo fantástico, marcadamente caracterizado pelo insólito, pelo desconhecido, fruto dos dez anos em que permaneceu singrando o Mediterrâneo.¹¹¹ É provável que as andanças de Odisseu estejam associadas, como defendeu Carlier (2005, p. 113), a lendas muito antigas, sejam elas gregas, fenícias, egípcias e outras mais, ou evoquem contos folclóricos de diversos povos. No entanto, a despeito da intenção, dos sentidos ou do lugar que ocupa nas tradições orais pregressas, merece destaque a atitude de Odisseu em relação aos eventos que presenciou.

¹¹⁰ De acordo com Pierre Chantraine, o nome de Aquiles (**Ἀχιλλεύς**) é formado pelos vocábulos **λαός**, povo, e **ἄχος**, “desgosto”, “aflição”, “dor moral” (CHANTRAINE, 1968, p. 150). Discute-se, neste caso, se o significado poderia ser “aquele de quem o povo tem desgosto”, “aquele que produz desgosto no povo” ou mesmo “aquele que sentiu desgosto pelos atos do povo”. Gregory Nagy (1996, p. 69-83) faz uma longa análise a respeito destas etimologias.

¹¹¹ Irad Malkin vê neste esforço de Odisseu um empreendimento que ele considerou protocolonizador, argumentando que “a possibilidade de busca por ‘uma boa terra para se estabelecer’ [...] pode ter sido uma opção real na mente dos viajantes protocloniais ao longo da Idade das Trevas [*Dark Ages*]” (MALKIN, 1998, p. 14).

Tais eventos, aliás, são narrados por ele próprio, que diante dos feácios assume a função de *aedo*. Esse recurso não se resume a um estratagema literário que visa instituir uma quebra na linearidade da narrativa. Odisseu, além de se tornar responsável pela construção da memória de seus próprios feitos, põe os ouvintes em contato não com um fato que se desenrolava no presente da narrativa, mas com a constatação de que tais fatos já estavam reservados a um lugar específico do passado, mesmo porque sabe-se de antemão que o herói sobreviveu a tudo aquilo que se dispôs a contar. Assim, o núcleo narrativo da *Odisseia* não se confunde com os eventos pelos quais seu protagonista passou, mas sim com a *experiência* que ele construiu através deles: por meio de sua voz, as dificuldades vividas no mar assumem o estatuto de *acontecimentos significativos*.

De pronto, o *aedo*-protagonista prepara seus ouvintes para o relato de suas “desgraças”, de seus “infortúnios” – **στονόεις** – e tantos foram que ele se questiona por qual deles deveria principiar, **τί πρῶτόν τοι ἔπειτα**, (HOMERO, *Odisseia*, IX, 14). São bem conhecidos os acontecimentos envolvendo os Cíconos, os Lotófagos, Polifemo, Circe, os Lestrigões, a estadia no Hades, Cila, Caribde, Hélio, Éolo e as Sereias. Mais do que descrevê-los, seguindo o itinerário do herói, cabe identificar algumas atitudes assumidas diante deles.

No caso mais renomado, o que envolve Polifemo, a postura de Odisseu revela um profundo acordo entre os eventos vividos e o pedido que os *aedos* fazem no intróito da epopeia: ele queria *ver*, e declara isso abertamente através da primeira pessoa do verbo **εἶδον** (HOMERO, *Odisseia*, IX, 229). Odisseu e seus companheiros aportaram as naus em uma ilha próxima à do Cíclope, em tudo farta, apesar de inabitada. Lá, tinham à sua disposição tudo aquilo que um navegante à deriva precisava para se recuperar dos percalços e continuar a viagem. Apesar disso, o desejo de conhecer os habitantes da terra próxima fez o filho de Laertes dar as seguintes instruções:

**ἄλλοι μὲν νῦν μίμνεν', ἐμοὶ ἐρήρηες ἑταῖροι:
αὐτὰρ ἐγὼ σὺν νηὶ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἑτάροισιν
ἔλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινὲς εἰσιν,
ἧ ῥ' οἳ γ' ὑβριστὰί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἧε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.**

*Agora, por aqui ficarão alguns de vós, leais companheiros,
enquanto que eu, com outros de vós, tomarei minha nau
com o fito de perscrutar quem desta terra são os homens:
se são insolentes e selvagens, ou se respeitam os costumes,
se eles são hospitaleiros e se são tementes aos deuses.*
(HOMERO, *Odisseia*, IX, 172-176).

Odisseu não se conforma em observá-los à distância: é preciso ir lá, ter com eles, reconhecê-los, e não há nesta atitude nada de excepcional: faz parte das exigências que recaem sobre o homem adulto a necessidade de estabelecer relações, as mesmas que discutimos anteriormente e que são decisivas para os acordos de aliança e de trocas econômicas entre os *oíkoi*. De todo modo, existia a ideia de que aquela ilha seria fonte de problemas, pois antes mesmo de ter contato com o Cíclope, Odisseu declarou que pressentira que encontraria um homem violento, um selvagem que ignorava os costumes (HOMERO, **Odisseia**, IX, 213-215), mas ainda assim desejou ir ter com ele, posto que experiências progressas não redimem, para o herói, a necessidade de novas¹¹²: elas são, na verdade, a oportunidade de tornar novos eventos em acontecimentos significativos.¹¹³

A passagem envolvendo os Lestrigões guarda muitas semelhanças com a de Polifemo, e não somente por desconhecerem os costumes e praticarem a antropofagia, mas porque Odisseu faz questão de conhecê-los: para isso, envia dois companheiros e um arauto (HOMERO, **Odisseia**, X, 100-101). Quando aportou na ilha de Circe, adotou procedimento semelhante: subiu até um ponto elevado para *ver* (**εἶδον**) se lá existiam homens (HOMERO, **Odisseia**, X, 147).

Aliás, é através de Circe que Odisseu é orientado a procurar o adivinho tebano Tirésias no Hades, viajando assim para um lugar aonde nenhum homem jamais esteve (HOMERO, **Odisseia**, X, 501-502). Mais tarde, para descrever esse evento fantástico, Circe chegou a qualificar Odisseu como **δισθανής**, “que morre duas vezes”, um adjetivo exclusivo do vocabulário homérico e só utilizado neste passo da *Odisseia*, capaz de designar, por capilaridade gramatical, o fato de que o herói e seus companheiros de viagem diferenciavam-se dos outros homens, que só morreriam uma vez, **ὅτε τ’ ἄλλοι ἄπαξ θνήσκουσ’ ἄνθρωποι**. (HOMERO, **Odisseia**, XII, 22). Depreende-se que, em vida, eles tiveram a experiência da morte.

¹¹² Como se vê, por exemplo, no episódio de Circe, quando Eurímaco se opõe à ida ao palácio da ninfa dizendo que seria uma repetição do acontecimento envolvendo o Cíclope (HOMERO, **Odisseia**, X, 435-437). Para Odisseu, a negação da experiência em função de experiências progressas parece uma atitude absolutamente inconcebível.

¹¹³ Neste sentido, é emblemático o embate retórico que Odisseu e Polifemo estabelecem. Quando o Cíclope lança um discurso dissimulado para descobrir onde teriam sido fundeadas as naus dos viajantes, o protagonista consegue antecipar suas intenções e responder que as mesmas teriam sido destruídas por Posêidon, que supostamente as atirou contra as rochas nos arredores da ilha. Isso só foi possível graças à sua astúcia, à sua *métis*, à inteligência que antecipa os fatos. Como o próprio Odisseu declarou, ele “já muito sabia”, **εἰδότα πολλά**, para ser pego no ardil (HOMERO, **Odisseia**, IX, 281), e não seria esse saber por antecipação um produto da própria experiência?

A questão da visão retorna nas palavras de sua mãe. Surpresa ao vê-lo no espaço dos mortos, a mesma fala a respeito da dificuldade que teriam os vivos para ver – **ὄραω**¹¹⁴ – aquilo que o Hades oferece à visão (HOMERO, **Odisseia**, XI, 156). E é o resultado desta visão que Anticléia recomenda ao filho que mantenha presente para que depois possa contá-la a Penélope (HOMERO, **Odisseia**, XI, 223-224). E ao longo de todo o relato que Odisseu faz aos feácios a respeito de sua viagem ao Hades, permanece insistente na questão do ver: ele viu (**εἶδον**) Epicasta, Fedra, Clóris, Leda, Ifimedeia, Prócris, Ariadne, Agamêmnon, Aquiles, Ájax, Sísifo, Hércules e diversos personagens, alguns deles iliádicos, que o público da *Odisseia* sabia de antemão que se situavam em uma tradição oral que remetia a um período anterior às experiências de Odisseu. Porém, mais assustador que a visão dos mortos no Hades, foi a cena que presenciou diante de Cila, que devorou um companheiro do herói com cada uma de suas seis cabeças. Odisseu descreve esse acontecimento como “o mais lamentável que vi com meus olhos”, **οἴκτιστον δὴ κείνο ἔμοις ἴδον ὀφθαλμοῖσι** (HOMERO, **Odisseia**, XII, 258). O fato de *ter visto* dá a tônica de todo o discurso

Mas a experiência de Odisseu não se restringe apenas à visão, como sugere o episódio das Sereias. Circe alertara o herói sobre o poder sedutor que emanava de suas vozes, e através da sentença **ἀτὰρ αὐτὸς ἀκούμεν αἶ κ' ἐθέλησθα**, “mas se tu próprio quiseres ouvir” (HOMERO, **Odisseia**, XII, 49), dá a ele a opção de se deliciar com o canto de morte, desde que adotasse alguns procedimentos. Odisseu converte essa *possibilidade* em *necessidade*, e altera o sentido da sentença quando transmite aos companheiros a fala da deusa: “ordenou que apenas eu ouviria suas vozes”, **οἶον ἔμ' ἠνώγει ὄπ' ἀκούμεν**: (HOMERO, **Odisseia**, XII, 160). E, tal como nenhum homem sobreviveu ao Hades, Odisseu torna-se também o único homem que ouviu o canto das Sereias, o mesmo canto que torna mais sábio - **οἶδα** - aqueles que o escutam (HOMERO, **Odisseia**, XII, 188).

A importância dos *sentidos* como referentes para a experiência é sugestiva, e talvez repouse neste fato a veemência com que Odisseu insiste a respeito do risco de

¹¹⁴ Neste caso, o verbo associado à visão, **ὄραω**, tem um sentido bem diferente dos anteriormente utilizados. Ele designa não somente o ato de ver, mas uma atitude particular em relação à visão: ele resgata um certo nível de afetação provocado pela ação que o objeto exerce sobre o sujeito, típico de uma atitude contemplativa. Impossível não recordar a análise de Bruno Snell e notar, com ele, que “os verbos da época primitiva forma-se prevalentemente segundo os modos intuitivos de ver, ao passo que mais tarde é verdadeira e autêntica a função do ver que determina exclusivamente a formação do verbo” (SNELL, 2005, p. 4). Neste caso, retomando os exemplos que o autor dá sobre a visão em Homero, é possível pensar que há aí um esforço para sublinhar a importância da *experiência visual*, subordinando o ato de ver ao objeto que é visto.

perder o tino. Em praticamente todos os lugares em que aportou ao longo de sua viagem, substâncias entorpecentes ou elementos sedutores são vistos como potencialmente perigosos. Na ilha dos Cíconos, por exemplo, Odisseu orientou seus companheiros a retornarem aos navios, mas eles eram **μέγα νήπιοι**, “muito ingênuos” (HOMERO, **Odisseia**, IX, 44), e por lá permanecerem bebendo em demasia, foram alvo da fúria dos nativos. O caso dos Lotófagos é igualmente paradigmático, já que a flor de lotus destituiria aqueles que a comem do governo sobre os próprios sentidos e lá permaneceriam, privados do desejo do retorno (HOMERO, **Odisseia**, IX, 94-97). Polifemo também foi domado por sua **ἀφραδία**, “irreflexão”, “loucura”, “estultícia” (HOMERO, **Odisseia**, IX, 362), pois desconhecia o vinho e foi vítima da própria embriaguez. No palácio de Circe, transcorre o evento envolvendo Elpenor, que “não era nem muito bravo na guerra, nem ajustado em seu entendimento”, **ἄλκιμος ἐν πολέμῳ οὔτε φρεσὶν ἦσιν ἀρηρώς**: (HOMERO, **Odisseia**, X, 553). Essa condição fê-lo vítima de uma morte terrível, posto que banal. Ele dormia sono profundo após ter bebido muito vinho, até que ouviu o barulho dos companheiros e levantou-se agitado. Esqueceu de descer pelas escadas e, caindo de cabeça do telhado, fraturou o pescoço e lá pereceu (HOMERO, **Odisseia**, X, 555-560).

É possível conjecturar que a exortação à cautela nasce da experiência que leva os indivíduos a reconhecerem que o exagero pode arrastar consigo a ruína; no entanto, a ruína não está necessariamente além, nos resultados incontroláveis que a embriaguez provoca: os excessos podem ser, em si, fonte de ruína, já que ao iludir os sentidos nega-se a possibilidade de experiências¹¹⁵. Odisseu, a seu turno, se mantém absolutamente lúcido, não cedendo às muitas seduções que se ofereceram e que poderiam obliterar seu projeto de atingir Ítaca ao fim de tantos sofrimentos.

E seria possível postular que as experiências de Odisseu não se encerram quando atinge a Feácia e assegura sua volta. Mesmo em Ítaca, transfigurado sob o aspecto de mendigo, torna-se alvo do ataque e escárnio dos pretendentes, mas tal como foi sugerido por Atena (HOMERO, **Odisseia**, XIII, 129-130), manteve-se calado, vivendo aquela situação com vistas a assegurar-se da mais completa fidelidade de Penélope e para

¹¹⁵ Impossível não estabelecer aqui um paralelo conceitual com a crítica que Agamben faz à toxicomania nas sociedades modernas. A despeito do teor conservador de seu discurso, o filósofo reconhece uma distinção fundamental quanto ao consumo das drogas: “Pois o que diferencia os novos drogados dos intelectuais que descobriram a droga no século XIX é que estes últimos (ao menos os menos lúcidos entre eles) podiam ter ainda a ilusão de estarem realizando uma nova experiência, enquanto que para os primeiros se trata simplesmente, a este ponto, de desvencilhar-se de toda experiência” (AGAMBEN, 2008, p. 25).

discernir aqueles que ultrajavam seu *oikos*. Aliás, o nome Ὀδυσσεύς tem sua origem no verbo ὀδύσσομαι, “encolerizar-se”, “sentir ódio”, “irritar-se contra [alguém ou algo]”. Odisseu é, desta forma, “aquele que tem ódio” ou “aquele que acumulou-se de ódio”.¹¹⁶ Por mais que ressalte-se a óbvia associação do ódio e sofrimento a um desprazer, Homero percebe evidentes implicações do mesmo no que se refere às idades da vida, e a comparação com as representações de Aquiles ajuda-nos a observar sua revelância para construção da experiência e da consequente constituição dos *habitus* etários.

6.2.2 – Aquiles e a recusa à experimentação

Aquiles e Odisseu foram frequentemente comparados, e não apenas porque assumiram o protagonismo das ações da *Ilíada* e da *Odisseia* respectivamente, mas porque guardam entre si diversas semelhanças e complementaridades. Até mesmo seus nomes, Ἀχιλλεύς e Ὀδυσσεύς, como observou Pierre Chantraine (1977), estiveram sujeitos a uma mesma flutuação da língua. No primeiro canto de Demódoco, Homero fala sobre uma suposta contenda entre os heróis (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 78) da qual as próprias epopeias e as tradições posteriores dão notícias absolutamente escassas¹¹⁷. Gregory Nagy situa essa dissensão no bojo do repertório poético do *aedo* feácio, que teria um certo controle sobre os discursos que definem, na *Ilíada* e na *Odisseia*, qual dos dois seria “o melhor dos Aqueus” (NAGY, 1996, p. 25).

Vimos que Aquiles e Odisseu representam duas possibilidades de morte heróica, respectivamente a morte do jovem e a morte do idoso. Essa diferença basilar retorna nas discussões sobre a experiência, e a partir das análises que fizemos a respeito de Odisseu, é possível ver em Aquiles o par antitético que ratifica o quanto esta problemática estava bem formulada no pensamento homérico. Antes de tudo, para abordar o tema, é importante voltar a frisar não apenas a juventude que caracteriza Aquiles, mas as implicações desta mesma juventude para sua representação heróica.

¹¹⁶ E a origem do nome do protagonista é explicada na própria *Odisseia*. No Canto XIX, Euricleia recorda junto ao herói que quem o nomeou foi o avô materno Autólico, que dirigindo-se à sua filha e a Laertes, assim disse: “Meu genro e minha filha, dá-lo-á o nome que agora vos digo. A muitos causei sofrimentos, tanto a homens quanto a mulheres, nas férteis e nutridoras terras em que pisei. E por tais sofrimentos, seu nome será Odisseu”, ἄμβροτος ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθεσθ’ ὄνομα ὅτι κεν εἴπω: πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ’ ἰκάνω, ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πολυβότειραν: τῷ δ’ Ὀδυσσεὺς ὄνομα ἔστω ἐπώνυμον: (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 406-409).

¹¹⁷ De acordo com as pesquisas de Nagy (1996, p. 22), “o único traço direto de qualquer dissensão entre Odisseu e Aquiles aparece num fragmento sobrevivente do *Syndeipnoi* de Sófocles (fr. 562-571 Pearson).”

Na verdade, a posição etária de Aquiles é um dado difícil de precisar. A maioria absoluta dos heróis homéricos estão na convencionalmente designada *idade adulta*, e vimos que a família figura como um dos elementos centrais para esta definição, dado que vislumbram sempre a necessidade de proteger o *oikos*, no qual se incluem a esposa e os filhos. É bem conhecido o fato de que Aquiles não era casado, não apenas porque Agamêmnon lhe oferece uma de suas filhas como parte dos muitos prêmios selecionados em seu esforço de reconciliação (HOMERO, *Iliada*, IX, 144-146), mas porque, ao cogitar a possibilidade de regresso, Aquiles diz: “o próprio Peleu há de buscar para mim uma esposa”, Πηλεύς θήν μοι ἔπειτα γυναῖκά γε μάσσεται αὐτός. (HOMERO, *Iliada*, IX, 394).

Apesar disso, Aquiles menciona a existência de seu filho Neoptóleμο, que naquele momento educava-se em Esquiro (HOMERO, *Iliada*, XIX, 326-327). A paternidade não estava necessariamente vinculada ao casamento, e Homero oferece inúmeros exemplo de personagens que tinham ao menos um filho bastardo (νόθος). No entanto, não identificamos ocorrências de heróis que tivessem-nos sem ter gerado também ao menos um filho legítimo (γνήσιος), fruto de um casamento regular e socialmente reconhecido. A exceção do caso de Neoptóleμο pode ter sido um recurso utilizado pelos poetas para conciliar a juventude de Aquiles com a necessidade de provê-lo de uma descendência que pudesse dar continuidade à sua ἀριστεία.

No mais, a juventude do herói também é ratificada por sua associação com duas personagens mais velhas: Fênix e Pátroκλο. Ainda durante a *Embaixada*, o primeiro declara ter sido enviado por Peleu para acompanhar as ações do filho, já que Aquiles precisava de orientação por desconhecer os assuntos tanto da guerra quanto das assembleias:

[...] σοὶ δέ μ' ἔπεμπε γέρον ἱππηλάτα Πηλεὺς
ἦματι τῷ ὅτε σ' ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνονι πέμπε
νήπιον οὗ πω εἰδόθ' ὁμοῖου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.
τοῦνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

[...] Por isso enviou-me o velho Peleu domador de cavalos
no dia em que para Agamêmnon partiste de Ftia;
eras ingênuo e desconhecias tanto a guerra sangrenta
quanto as assembleias, onde se formam os homens distintos.
Por isso ele me enviou, para que em tudo te instruisse,
nos discursos, bom orador, e nos trabalhos, eficiente.
(HOMERO, *Iliada*, IX, 438-443)

Aquiles, pelo menos nove anos antes deste discurso de Fênix, era caracterizado como **νήπιος**, alguém ingavelmente privado do *saber-viver*. A mesma necessidade de acompanhamento do jovem filho de Peleu esteve associada a Pátroclo, que no dia da convocatória para a guerra, recebeu o seguinte conselho de Menécio, seu pai:

τέκνον ἐμὸν γενεῇ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς,
πρεσβύτερος δὲ σὺ ἔσσι: βίη δ' ὄ γε πολλὸν ἀμείνων.
ἀλλ' εὖ οἱ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἢ δ' ὑποθέσθαι
καὶ οἱ σημαίνειν: ὃ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθὸν περ.

*Filho querido, pela estirpe, Aquiles te excele,
mas tu nasceste primeiro, embora em força ele seja superior.
Dê a ele conselhos bem ajustados, palavras bem postas
que dêem direção, e para o próprio bem ele há de atendê-lo.
(HOMERO, *Ilíada*, XI, 786-789)*

A juventude de Aquiles seria, por correspondência, uma limitação temporal que impediria o herói de gozar de experiências correlatas à de Odisseu, mas a *Ilíada* permite-nos ir além do óbvio: após a discussão com Agamêmnon, a decisão do filho de Peleu de afastar-se do conflito corresponde a uma *negação da experiência*, já que em seu ostracismo voluntário, colocou-se distante da possibilidade de entrar em contato com o tipo de acontecimento significativo que tanto a guerra quanto os debates nas assembleias provêem. Ali, no acampamento dos Mirmidões, acompanhando a guerra à distância, o herói interrompe seu desenvolvimento como adulto, recusando assim o próprio envelhecimento.

A ausência de Aquiles é sentida na própria narrativa. Do Canto II ao VIII não é descrita nenhuma ação da personagem: a *Ilíada* fica silenciosa a respeito de quem se dispôs a cantar a cólera. O herói reaparece apenas no Canto IX, e não deixa de ser curiosa a forma com que Homero elabora esta reaparição. Após caminharem pela praia, Ájax, Odisseu e Fênix, os heróis que ficaram encarregados de transmitir a oferta de Agamêmnon, deparam-se com Aquiles deleitando-se ao som de uma lira de prata que arrebatara como espólio de guerra. Ali, sentado, tendo apenas Pátroclo como audiência (que ouvia-o em silêncio, pois esperava ele concluir o canto para tomar alguma providência), a postura do filho de Peleu, alheio a tudo que transcorria, gera um contraste inequívoco com as preocupações que os demais aqueus tinham em relação à catástrofe iminente que se colocava diante deles nas planícies de Tróia.

É possível que a representação de Aquiles munido de uma cítara, tal como a posição de *aedo* que ocupa Odisseu, tenha que ver como uma estratégia dos próprios

poetas para dar visibilidade a seu ofício (MORAES, 2012, p. 65), mas o objeto de seu canto é igualmente significativo. Diferentemente do protagonista da *Odisseia*, que celebrava as próprias experiências para a exigente audiência feácia, Aquiles estava “cantando a glória dos homens”, ᾄειδε δ’ ἄρα κλέα ἀνδρῶν (HOMERO, *Ilíada*, IX, 189). Neste exercício de comparação, não deixa de ser curioso que a récita de Odisseu seja endereçada a uma vasta audiência, que verse a respeito de si e ocupe vários cantos da *Odisseia*, ao passo que a de Aquiles é praticamente introspectiva, celebre glórias que não são dele e seja descrita em apenas alguns versos.

Esse estado de isolamento e a atitude de manter-se alheio aos infortúnios de seus pares também é muito significativo. Ao longo de seu retorno turbulento, Odisseu faz todo o possível para preservar a vida de seus companheiros. No palácio de Circe, por exemplo, condiciona o aceite da comida e bebida oferecidos pela deusa à libertação dos mesmos da condição de animais (HOMERO, *Odisseia*, X, 383-387). Outras tantas atitudes revelam esse princípio, como o de besuntar-lhes os ouvidos com cera para mantê-los protegidos do canto sedutor das Sereias (HOMERO, *Odisseia*, XII, 177) ou recomendar, mais de uma vez, e com muita veemência, que resistissem à fome e não tocassem nas vacas sagradas que Hélio pastoreava (HOMERO, *Odisseia*, XII, 320-323). Aquiles, porém, mantinha-se estático, cultivando apenas a sua cólera e ignorando em função dela as mortes dos membros do grupo que se acumulavam graças às investidas cada vez mais contundentes dos inimigos.

Neste ponto, é preciso recordar uma questão que, no âmbito da poesia homérica, passou a ser amplamente debatida após a publicação de *Merity and Responsibility* (1960), resultado da tese de doutorado de Arthur W. Adkins. O autor se dedicou a investigar, no âmbito da ética grega, o desenvolvimento do conceito de *responsabilidade moral*. Em linhas gerais, Adkins considerou que o sistema de valores homérico era caracterizado pela dimensão *competitiva* em torno da *arete*, prevalecendo desta forma sobre um padrão *cooperativo* (ADKINS, 1965, p. 46). Essa abordagem foi alvo de inúmeras críticas, com destaque para aquelas expressas pelas publicações de Long (1970), Lloyd-Jones (1971), Rowe (1983) e Cairns (1993).

A longa discussão que esta tese produziu esteve associada a duas forças aparentemente antagônicas que estariam em tensão no bojo das mentalidades homéricas: de um lado, o espírito agonístico, *competitivo*, centrado em uma tônica individualista; do outro lado, o princípio *cooperativo*, necessário para o apoio mútuo, centrado nos ideais coletivos. Nancy Demand chega ao ponto de associar estes princípios aos

contatos estabelecidos entre os *oikoi*: para ela, tal relação era “mais competitiva do que cooperativa, pois as casas se desafiavam em uma competição por honra e ciúme, e neste enfrentamento, todas estavam continuamente vulneráveis à perda” (DEMAND, 1994, p. 3), o que decerto só faria sentido em casos isolados, mas nunca como regra geral. Graham Zanker, em sua crítica a Adkins, entende essa questão como uma falsa dicotomia, ao passo que “é fácil encontrar momentos na *Ilíada* em que guerreiros competem uns com os outros na batalha para atingir um objetivo comum de vitória” (ZANKER, 1997, p. 2). De fato, não há como dissociar a vitória dos aqueus da **κλέος ἄφθιτον** de seus heróis, já que a primeira parece se colocar como uma consequência diretamente relacionada à segunda, mas os eventos que marcaram o desenvolvimento de Aquiles ao longo dos poucos dias da *Ilíada* podem sugerir um padrão valorativo que associa a juventude ao individualismo e a gradual assimilação do *habitus* etário adulto à tomada de consciência das responsabilidades do agente em relação ao grupo. Neste caso, vale acompanhar alguns passos e atentar para as posturas que o herói assumiu diante deles.

Na instauração da crise com Agamêmnon, oriunda da repartição do **γέρας** de Aquiles (ou seja, a tomada de Briseida em troca de Criseida), uma das primeiras manifestações do Peleide é questionar taxativamente as razões de sua presença no conflito, apontando que lá estava apenas para vingar a honra de Menelau (HOMERO, **Ilíada**, I, 158), e não por razões pessoais: “Para aqui não me desloquei para lutar contra os lanceiros troianos, posto que a mim eles nunca ofenderam”, **οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἔνεκ’ ἦλυθον αἰχμητάων δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὐ τί μοι αἴτιοί εἰσιν:** (HOMERO, **Ilíada**, I, 152-153). Aquiles, no instaurar-se de sua cólera, compreende a guerra como um assunto privado¹¹⁸, e dela se exime. Já na *Embaixada*, recusando as

¹¹⁸ Como bem observou Moses I. Finley, “quando se tratava de atos criminais, era a família, e não a classe (ou a comunidade), a encarregada de conservar os padrões de conduta e de castigar qualquer violação” (FINLEY, 1978, p. 91). O próprio Crises assume inteira responsabilidade pelo resgate de Criseida, mobilizando suas riquezas pessoais e sua proximidade com Apolo para consegui-lo (HOMERO, **Ilíada**, I, 17-21). Também Menelau, na tentativa de resolver a guerra através do combate singular com Páris, lastima que muitos tenham perecido em função de seu conflito pessoal que Páris instaurou (HOMERO, **Ilíada**, III, 98-100). No entanto, ao lado da responsabilidade familiar, há também o dispositivo de apoio recíproco que se estabelece através do vínculo das aristocracias, bem como a necessidade da guerra para a acumulação rápida de riquezas e como um acontecimento capaz de produzir a tão esperava *glória imperecível*, a **κλέος ἄφθιτον** que, para Aquiles, que tem vida breve, parece ser ainda mais importante que para os demais heróis. Desta forma, mesmo que tenha fundamento nos padrões valorativos homéricos, é possível interpretar esse argumento como um recurso retórico, uma opção feita dentre as possibilidades disponíveis para justificar o afastamento do conflito.

dádivas reconciliatórias oferecidas por Agamêmnon¹¹⁹, Aquiles também justifica sua **μῆνις** com base nas ofensas pessoais, e não apenas as razões da guerra. Questionando a distribuição dos espólios, o herói julgou-se particularmente lesado, pois Agamêmnon teria retirado o prêmio apenas dele (HOMERO, **Ilíada**, IX, 336).

Não deixa de ser curioso que o cultivo da cólera persista mesmo após os esforços do rei de Micenas. Os prêmios oferecidos seriam absolutamente superiores em valor a Briseida. No mais, o Atrida, consciente da necessidade de Aquiles para a vitória dos aqueus, oferece até mesmo a própria Briseida de volta, empenhando a palavra de que com ela nunca manteve relações sexuais (HOMERO, **Ilíada**, IX, 275-278). Aquiles não cede. Também foi em vão a longa súplica que Fênix fez. O discurso, crivado de apelos emocionais, é assim enunciado na tentativa de apaziguar o espírito daquele que tratava como a um filho:

**ἀλλ' Ἀχιλεῦ δάμασον θυμὸν μέγαν: οὐδέ τί σε χρὴ
νηλεὲς ἦτορ ἔχειν: στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοῖ,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.**

*Portanto, Aquiles, debes sublimar esta ferida em tu'alma,
pois não te cabe um coração insensível: os próprios numes
o fazem, e eles são maiores, melhores, mais honrados e mais fortes.
(HOMERO, **Ilíada**, IX, 496-498)*

Aquiles volta a ser duramente criticado, desta vez por Pátroclo. Seu amigo, que estava prestando assistência médica aos feridos no acampamento aqueu, voltou choroso em função das vítimas da fúria de Héctor e reagiu à insistência de Aquiles em se manter afastado. Após argumentar que Diomedes, Odisseu, Agamêmnon e Eurípilo, os melhores combatentes, estavam impedidos de lutar, faz uma dura censura ao companheiro:

¹¹⁹ A maior parte dos estudiosos contemporâneos, como recorda Donna F. Wilson, apontam que “a recusa de Aquiles aos dons é injustificável ou, em outras palavras, incompatível com as regras sociais e valores da sociedade homérica” (WILSON, 2006, p. 3). Obviamente, há uma dimensão narrativa que precisa ser considerada, já que a “apoteose” de Aquiles depende não de uma reconciliação sadia, mas de um evento traumático. Contudo, por mais que se os estudiosos vejam em seu ato uma incoerência quando comparado a situações correlatas na própria epopeia, a persistência em relação ao cultivo da ira mostra-se absolutamente condizente com o individualismo exacerbado que caracteriza o filho de Peleu, o mesmo que precisa ser sublimado para adequá-lo aos valores sociais com os quais ele estaria em desacordo. Logo, em nosso ponto de vista, é justamente a sua inadequação que torna tais representações *adequadas* aos desenvolvimentos posteriores da *Ilíada*.

μη ἐμέ γ' οὖν οὗτός γε λάβοι χόλος, ὃν σὺ φυλάσσεις
αἰναρέτη: τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ
αἶ κε μὴ Ἀργείοισιν ἀεικέα λοιγὸν ἀμύνης;
νηλεές, οὐκ ἄρα σοί γε πατήρ ἦν ἱππότης Πηλεΐδης,
οὐδὲ Θέτις μήτηρ: γλαυκὴ δέ σε τίκτε θάλασσα
πέτραι τ' ἠλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής.

*Que sobre mim nunca recaia esta ira que tu alimentas,
pois terrível é teu pensar! Que homem vindouro a ti
recorrerá se (vergonhoso!) não evitas a ruína dos Aqueus?
Impiedoso! Não aceito que Peleu, condutor de cavalos, seja teu pai,
nem que Tétis seja tua mãe. Foste parido pelo glauco mar e
pelas rochas escapardas. Por isso tens a mente pétrea, dura!*
(HOMERO, **Iliáda**, XVI, 30-35)

Aquiles, novamente, mantém-se irredutível. Volta a mencionar as tristezas que se abateram com a tomada de Briseida e recorda que só lutaria caso o combate se aproximasse de suas próprias naus (HOMERO, **Iliáda**, XVI, 49-63). No entanto, após este diálogo, há um primeiro movimento de ruptura com seu individualismo, já que o filho de Peleu assente que Pátroclo vista as armas que ele próprio herdara de Peleu e ingresse no combate ao lado dos Mirmidões, que sob seu comando mantinham-se igualmente longe dos conflitos. Aliás, Aquiles se sensibiliza ao ver as primeiras naus dos aqueus serem incendiadas e exorta Pátroclo a ir para o combate aos lado dos Mirmidões (HOMERO, **Iliáda**, XVI, 126-129). Mais do que isso: ele organiza as falanges, incita os guerreiros à luta e faz uma libação a Zeus, suplicando pelo sucesso da empreitada. Por mais que mantenha-se distante do prélio, Homero descreve um Aquiles diferente do herói que tangenciava a lira e ignorava completamente a carnificina que transcorria à sua volta. Neste momento, mesmo de longe, Aquiles resolve *ver* (εἶδον) as lutas entre aqueus e troianos (HOMERO, **Iliáda**, XVI, 255-256).

O resultado destes combates foram decisivos para que Aquiles reavaliasse os sentidos de sua cólera, pois cumpriu-se a predição de Zeus: Pátroclo morto é uma punição ao seu afastamento, bem como o evento catalizador que obrigá-lo-á a rever seu ostracismo voluntário. Também é possível considerar que o cumprimento do desígnio divino é uma resposta ao simulacro que eles engendraram: da mesma forma que um mapa não se confunde com a cidade que descreve e uma pintura não substitui o objeto pintado, a imagem de Aquiles não era ele próprio. Pátroclo, ao assumir a aparência de outrem, tomou para si um acontecimento experienciável que não lhe pertencia.

A reação à morte do amigo foi absolutamente intempestiva. É neste momento que Aquiles assume (ou torna-se) o ἄχος, a “dor” da qual seu nome se origina

(HOMERO, *Iliada*, XVIII, 22). Ocorre, porém, que do *sofrimento* (πένθος) nasce a constatação de sua própria responsabilidade. Tétis, que ouviu o pranto do filho, foi ter com ele para consolá-lo. Aquiles, em resposta, disse: "Que imediatamente eu morra, pois não socorri o companheiro quando morto ele foi", 'αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἑταίρω κτεινομένῳ ἐπαμῦναι: (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 98-99). Mas ao longo da mesma resposta, Aquiles não limita sua responsabilidade à morte de Pátroclo, e a despeito de todas as recompensas, todos os pedidos e todas as súplicas, é apenas por meio da dor que lança um olhar retrospectivo em direção à própria conduta e ela passa por uma mudança significativa:

ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος, ὃς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπήναι,
ὃς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται ἢ ὕτε καπνός:
ὥς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων.
ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχρῦμενοί περ,
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη:

*Que a discórdia se exile dos homens e dos deuses,
e a raiva amarga que oprime até o mais inventivo de todos;
raiva muito doce, dulcíssima, mais que o mel a escorrer
e que se expande como fumaça no peito dos homens:
assim a ira me causou Agamêmnon, soberano entre os homens.
Mas tudo isso torna-se passado, apesar de todo o sofrimento,
no peito refreando o coração, pois as urgências sobrepujam.
(HOMERO, *Iliada*, XVIII, 107-113).*

Trata-se de uma nova etapa: a ira que nutria em relação a Agamêmnon é convertida na fúria doravante dirigida a Héctor. E por mais que a morte de Pátroclo o ofenda pessoalmente, a passagem acima pode ser entendida como o segundo movimento do filho de Peleu para atentar para as exigências coletivas. Não deixa de ser significativo que Tétis, em resposta, sublinhe os méritos do guerreiro que afasta da morte os companheiros que se aproximam da ruína - ὄλεθρος (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 129). No mais, quando a própria Tétis recomenda que o filho renuncie à cólera¹²⁰ contra Agamêmnon e convoque a assembleia para se reapresentar ao exército aqueu (HOMERO, *Iliada*, XIX, 34-36) dá o primeiro passo para que o terceiro e derradeiro movimento de reconciliação com a coletividade se estabeleça. E Aquiles o

¹²⁰ Afinal, “a ordem social e a vida comunitária civilizada – consequentemente, a Cultura Grega – foi imaginada, pelo menos em parte, sobre o deslocamento da *eris*” (WILSON, 2002, p. 132).

faz, atendendo os auspícios maternos. Com todos os seus pares reunidos, o Peleide assume o centro da assembleia e proclama:

Ἄτρεΐδη ἦ ἄρ τι τόδ' ἀμφοτέροισιν ἄρειον
ἔπλετο σοὶ καὶ ἐμοί, ὃ τε νῶϊ περ ἀχνυμένῳ κῆρ
θυμοβόρῳ ἔριδι μενεήναμεν εἵνεκα κούρης;
τὴν ὄφελ' ἐν νήεσσι κατακτάμεν Ἄρτεμις ἰφ
ῆματι τῷ ὅτ' ἐγὼν ἐλόμην Λυρνησσὸν ὀλέσσης:
τὼ κ' οὐ τόσσοι Ἀχαιοὶ ὀδᾶξ ἔλον ἄσπετον οὐδας
δυσμενέων ὑπὸ χερσὶν ἐμεῦ ἀπομηνίσαντος.

*Atrida, terá sido isto o melhor para ambos,
para ti e para mim, quando com os corações lutuosos,
devorados no imo, nos enfrentamos por conta da donzela?
Pudera que em minhas naus Ártemis a tivesse matado com sua seta
no dia em que a tomei como espólio do saque a Lirnesso!
Só assim não teriam incontáveis aqueus crivado os dentes no solo
pelas mãos inimigas, enquanto eu perseverava em minha ira.
(HOMERO, *Iliada*, XIX, 56-62).*

O herói, neste momento, abandona definitivamente seu ostracismo e assume tanto as responsabilidades futuras quanto as passadas em relação aos aqueus. Aquiles deixa de ser um simulacro nas planícies de Tróia. Antes mesmo de vestir as armas que Hefesto produziu, o filho de Peleu surgiu no campo de batalha para ajudar no resgate do corpo de Pátroclo. Os troianos então se acovardaram, ficaram *trêmulos* (τρόμος), tão somente porque Aquiles, com toda sua fúria, se ofereceu à vista¹²¹: ele “veio à luz”, “se mostrou”, ἐκφαίνω (HOMERO, *Iliada*, XVIII, 247-248).

O desenvolvimento dos fatos subsequentes também esteve de acordo com as expectativas prévias de Zeus, e o célebre encontro de Príamo com Aquiles recebeu a atenção entusiasta de muitos especialistas. No início do último canto, os deuses decidiram que Aquiles deveria devolver o corpo ultrajado de Héctor para que o mesmo recebesse as honras fúnebres. Para transmitir a decisão, as deusas Tétis e Íris são mobilizadas: a primeira fica responsável por informar seu filho Aquiles; a segunda, a indicar a Príamo os procedimentos para o resgate.

Em momento algum Aquiles questionou os desígnios divinos. Em resposta ao informe de sua mãe, o herói foi taxativo: “Assim seja. Poderá transportar o corpo aquele que aqui pagar o resgate. Se ao coração do Olímpio isso agrada, acato os desígnios”, τῆδ' εἶη: ὃς ἄποινα φέροι καὶ νεκρὸν ἄγοιτο, εἰ δὴ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει. (HOMERO, *Iliada*, XXIV, 139-140). Príamo também acatou

¹²¹ E, como percebeu Seth Bernardete, “Aquiles se torna visível apenas quando ele está prestes a morrer” (BERNARDETE, 2005, p. 133).

prontamente todas as recomendações divinas, notoriamente a de Hermes, que indicou a necessidade do velho rei abraçar os joelhos de Aquiles tão logo adentrasse sua tenda, e que invocasse a memória dos pais dele em meio à súplica para comovê-lo. Desta forma, “deixou-se cair e com as mãos agarrou de Aquiles os joelhos, e beijou as mãos terríveis do matador de muitos de seus próprios filhos”, ἄγχι δ’ ἄρα στάς χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβε γούνατα καὶ κύσε χεῖρας δεινὰς ἀνδροφόνους, αἳ οἱ πολέας κτάνον υἷας. (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 477-479). E Príamo inicia a súplica exatamente pedindo que Aquiles visse nele o próprio pai, que teria a mesma idade e que seria vítima de sofrimentos semelhantes (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 486-489). O rei troiano retoma a tônica do simulacro, fazendo de si a imagem de um ausente, tal como Pátroclo buscou representar a ausência de Aquiles. Neste caso, porém, o simulacro é orientado para a memória, e não para a ação: ele não substitui uma experiência, mas sim evoca uma experiência pregressa, ou seja, a experiência filial do protagonista. E, ao fim, Príamo sensibiliza Aquiles com o relato do próprio acontecimento significativo que diante dele se produzia:

ἀλλ’ αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ’ ἐλέησον
 μνησάμενος σοῦ πατρός: ἐγὼ δ’ ἐλεεινότερός περ,
 ἔτλην δ’ οἷ’ οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος,
 ἀνδρὸς παιδοφόνου ποτὶ στόμα χεῖρ’ ὀρέγεσθαι.

*Respeite os deuses, Aquiles, e sê piedoso para comigo,
 lembrando teu pai: de mais compaixão mereço eu,
 que sofro o que nenhum mortal sobre a terra jamais sofreu,
 pois levei à boca a mão do homem que assassinou meu filho.*
 (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 503-506).

Aquiles se compadece diante da súplica de Príamo e ambos choram: este, pela morte de Héctor; aquele, por saudade de Peleu e pela perda de Pátroclo. (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 507-512). O teor dramático desta passagem levou diversos especialistas a interpretarem-na como o momento decisivo da mudança de Aquiles. Para Jacob Burckhard (2002, p. 172), tal como na segunda metade da *Odisseia*, a *Ilíada* apresenta um ponto culminante do desenvolvimento psicológico mais denso e profundo de Aquiles na transmutação de sua ira em tristeza pela morte de Hector. Schadewaldt (1959) e Deichgraeber (1972) também consideraram que a concessão que o herói faz ao rei troiano representa a grande mudança de Aquiles¹²².

¹²² Como lembra Nagy, alguns homeristas “começaram a interpretar a resolução da *Ilíada* no *Canto 24* e o fim do épico como o reflexo de um novo espírito que emerge da tradição heróica e que culmina no *ethos*

Mas o que caracteriza a mudança não é a decisão de agir diferente em relação a uma atitude ou decisão previamente vivida? A mudança exige algum tipo de *habituação* anterior para que possa ser promovida uma ruptura com a mesma, e a experiência adulta de Aquiles é absolutamente inédita. Além disso, como apontou Donna Wilson, o apelo paterno de Príamo é uma situação com a qual Aquiles não fora antes confrontado: “diferentemente de Agamêmnon, Odisseu e Fênix, Príamo implementa a figura do pai não como um estratagema de dominação, mas a base de um apelo por piedade e restrição” (WILSON, 2002, p. 130). E a despeito de que o resultado produzido pelo apelo já estivesse previamente assegurado pela narrativa, a dimensão da experiência é consubstancial para a compreensão do encontro.

Para além das emoções envolvidas, inegavelmente uma resposta etnoliterária ao tema da guerra (uma situação que arrasta consigo inúmeras implicações) há um passo que descreve um acontecimento em meio à interação de Príamo e Aquiles. Este evento retoma o tema dos sentidos, o mesmo que foi frequentemente abordado nas experiências de Odisseu. Em determinado momento, após saciarem a fome de comida e bebida, o jovem herói e o velho rei se entreolham e vislumbram as singularidades individuais:

ἦτοι Δαρδανίδης Πρίαμος θαύμαζ' Ἀχιλῆα
ὅσσοις ἔην οἴος τε: θεοῖσι γὰρ ἅντα ἐφκει:
αὐτὰρ ὁ Δαρδανίδην Πρίαμον θαύμαζεν Ἀχιλλεύς
εἰσορόων ὄψιν τ' ἀγαθὴν καὶ μῦθον ἀκούων.

*Foi então que Príamo Dardânio olhou admirado para Aquiles,
e viu o quão alto e belo ele era; era como encarar a um deus.
Também Aquiles olhou admirado para Príamo Dardânio,
e viu a nobre aparência, e ouviu suas palavras bem postas.
(HOMERO, **Iliada**, XXIV, 629-632)*

A respeito deste acontecimento, Homero declara Aquiles e Príamo se “deleitaram contemplando um ao outro”, **τάρπησαν ἐς ἀλλήλους ὀρόωντες**, (HOMERO, **Iliada**, XXIV, 633). Neste verso, o verbo usado para qualificar a visão é **ὀρώω**, o mesmo que caracterizou aquilo que Odisseu viu no Hades (HOMERO, **Odisseia**, XI, 156). A dimensão contemplativa, expressa pela afetação provocada pelo objeto visto, tinha sido anteriormente assinalada, nos versos 629 e 631, pelo verbo

da cidade-estado ou *pólis*”. (NAGY, 2003, p. 72). Interpretação que, obviamente, incorre na facilidade de projetar as mudanças históricas ulteriores aos poemas. Não há, contudo, qualquer cabimento (a não ser a mera especulação) em observar nas mudanças de atitude de Aquiles um eco de estruturas políticas que, no limite, estavam começando a se desenvolver, mesmo porque o final do épico é absolutamente coerente com as possibilidades e influências que se colocam no marco das experiências do herói.

θαυμάζω, que designa um tipo olhar associado à admiração e ao espanto, um “sentir-se maravilhado” pelo que se oferece à vista. Portanto, ele não se refere ao ato de ver, e sim a uma *experiência* visual. Kevin Crotty interpretou o deleite de Aquiles como sendo correlato ao prazer estético do ouvinte diante da experiência vicária da tristeza. Para o autor,

o usufruto deste prazer também consiste na compreensão aprofundada da tristeza que o canto épico proporciona. O ouvinte, como Aquiles, concebe-se, em resposta à canção, como um ser em cujo males da vida são um elemento necessário. O mais genuíno prazer de tal criatura não é escapar da dor (pois, em última instância, as dores são inevitáveis), mas do entendimento das mesmas como constitutivas da pessoa (GROTTY, 1994, p. 102).

Aquiles admirou não a um inimigo, nem a um rei que cometera feitos gloriosos. O herói lançou um olhar maravilhado para alguém que foi atingido pelo sofrimento: através de Príamo, o filho de Peleu voltar a atentar para as implicações de seus próprios atos, mas isso só foi possível graças à experiência pregressa de ter perdido Pátroclo, a mesma que o compeliu a abandonar a atitude *competitiva* em relação a Agamêmnon e a adotar uma postura *cooperativa* em relação aos aqueus. Através da dor, Aquiles adquire um tipo particular de *saber pelo sofrer*, o **πάθει μάθος** que permitiu o abandono de suas atitudes juvenis, marcadas pela intemperança e intempestividade, e a correspondente assunção do *habitus* adulto que lhe era exigido. E só através da experiência, a glória imorredoura foi possível de ser alcançada.

6.2.3 – Aquiles, Odisseu e “o saber pelo sofrer”

Ao final da *Iliada*, somos capazes de reconhecer Aquiles como um personagem adulto, e quando se admite as epopeias em uma perspectiva unitária, vê-se que suas representações na *Odisseia* são coerentes com as mudanças por que passou em função da morte de Pátroclo. Durante sua estadia no Hades, o filho de Laertes entra em contato com a *psiqué* de um Aquiles cujo discurso mostra-se plenamente adequado ao grau etário que outrora ele se recusava a assumir. Odisseu, ao vê-lo, louva seu passado guerreiro e diz que, naquele momento, ele reinava poderosamente sobre os mortos. Surge então a célebre resposta do Peleide, que anteriormente abordamos, na qual diz preferir o anonimato de um servo vivo à glória de um herói morto (HOMERO, *Odisseia*, XI, 488-491). Mas o herói prossegue, e introduz a questão que ocupará o centro de seu diálogo furtivo com Odisseu: “Mas agora conte-me a respeito do meu

filho ilustre, se ele na guerra ocupa as primeiras fileiras, ou não”, *ἀλλ’ ἄγε μοι τοῦ παιδὸς ἀγαθοῦ μῦθον ἐνίσπες, ἢ ἔπετ’ ἐς πόλεμον πρόμος ἔμμεναι, ἦε καὶ οὐκί.* (HOMERO, *Odisseia*, XI, 492-493). E o filho de Laertes responde que sim, que Neoptólemo se destacara entre os heróis que lutaram em Ílion, tendo matado inúmeros troianos sem nunca mostrar medo ou retroceder. E, após ouvir tal notícia, a *psiqué* de Aquiles partiu em longos passos, “feliz no coração por seu filho ser valoroso”, *γηθοσύνη ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι.* (HOMERO, *Odisseia*, XI, 540).

Aquiles não envelheceu no espaço de tempo de ação que a *Ilíada* descreve. Se pensarmos em termos cronológicos, desconhecemos os primeiros nove anos da guerra, mas sabemos que o Pelida partiu para Tróia bem jovem, apesar de já ter compleição física para se destacar entre os guerreiros. Contudo, esse intervalo de tempo não foi suficiente para que Aquiles dissimilasse o individualismo juvenil e assimilasse o *habitus* etário que lhe era exigido¹²³: entre a instituição da querela com Agamêmnon e a morte de Pátroclo, transcorreram-se nove dias, período igualmente escasso para defendermos uma mudança etária, que é um processo lento e gradual. O que justifica, desta forma, a mudança evidente por que passou o herói, mudança esta expressa de modo paradigmático pela preocupação com a descendência, que é um dos valores mais insistentemente associados aos adultos pelas epopeias?

É latente que o desenvolvimento físico de Aquiles, produto inexorável do tempo de vida, evento biológico universal e que associamos à *ζωή*, não se adequava às exigências sociais que lhe correspondiam e que por nós foram associadas ao âmbito da *βίος*. A recusa à experiência, por correspondência, vinculava-se a uma negação do envelhecimento que o tempo de vida o impelia a assumir. Neste caso específico, não se trata de prescrever uma diferença entre as *idades reais* e *idades metafóricas* que, como vimos, eram mobilizadas para coagir determinado personagem a atuar de acordo com seu grau etário: no herói, as duas dimensões do curso de vida, *ζωή* e *βίος*, que

¹²³ Essa exigência também pode ser entendida como uma necessidade formativa no âmbito das masculinidades e de suas implicações para a idade adulta. Neste caso, vale resgatar uma importante consideração de Susan Langdon: “A estabilidade de grande parte das comunidades com instituições cívicas requeria que os homens fossem não apenas economicamente, mas politicamente responsáveis por suas próprias casas” (LANGDON, 2008, p. 250). Este princípio, que a autora atribui ao desenvolvimento de Telêmaco, mostra-se particularmente caro às necessidades que se impunham diante de um Aquiles individualista e politicamente distante dos vínculos sociais.

deveriam ser unas, encontram-se separadas, e a morte de Pátroclo foi um recurso divino que atuou para corrigir essa desproporção.¹²⁴

A mudança de Aquiles é resultado de sua dor. A dor e o sofrimento também acompanham Odisseu em sua viagem, como ele próprio insiste ao longo de todo o relato. Desta forma, no âmbito das mentalidades do mundo de Homero, as diversas manifestações da dor e do sofrimento são identificadas como um *acontecimento significativo* capaz de produzir o *saber-viver* que caracteriza a noção de experiência que defendemos.

Zeus atuou como artífice deste evento que reordenou a conduta de Aquiles. Na *Odisseia*, Odisseu também vincula a ele a origem de seus males (HOMERO, *Odisseia*, XX, 201-203). Na literatura grega posterior, Ésquilo volta a atribuir este papel ao Crônida, situando-o como aquele que outorga aos homens determinado sofrimento com vistas provê-los do saber que dele se origina. Na tragédia *Agamêmnon*, esta temática é sintetizada através da expressão *πάθει μάθος*, ou seja, o “saber pelo sofrer”:

*Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύζεται φρενῶν τὸ πᾶν:*

*τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.*

*Aquele que sincero festeja a vitória de Zeus
em tudo torna-se conhecedor:*

*a prudência ele legou aos mortais
via o “saber pelo sofrer”,
que seu poder instituiu.
(ÉSQUILO, *Agamêmnon*, 174-178).*

O *saber*, neste caso, é oriundo da palavra *μάθος*, forma poética de *μάθησις*, “aprendizado”, “tornar algo conhecido”, “desejo de aprender”, ou mesmo “educação”, “instrução”. Não há ocorrência da mesma em Homero. Já o vocábulo o *πάθος* refere-se particularmente a um evento ocasional, a algo que acontece de forma inesperada, a um

¹²⁴ Séculos mais tarde, o tema do ruído entre a *ζωή* e a *βίος* retorna na tragédia *Hipólito*. Eurípides nos põe em contato com um personagem que rejeita as práticas sociais que deveria assumir em função de sua posição no curso de vida. Ele, porém, permanece obstinado no cultivo dos hábitos juvenis, representados pela prática da caça e pelo correspondente culto à virgem Ártemis. Mais que isso, ele vê em Afrodite uma deusa odiosa e dela busca afastar-se completamente, posto que o contato com as mulheres presume uma atitude ligada à vida adulta. Nas palavras da própria Cípride, Hipólito “recusa o leito e se afasta das bodas”, *ἀναίεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων* (EURÍPIDES, *Hipólito*, 14). A consequência trágica, neste caso, é evidentemente a morte, oriunda da imprecação paterna lançada por Teseu.

acidente que produziu algum tipo de desconforto ou sofrimento. Na *Ilíada*, identifica-se seu uso em apenas uma ocasião: Licaón, um dos filhos de Príamo, suplica por sua vida de joelhos perante Aquiles. No passado, ele já tinha sido vítima do Pelida, mas sobreviveu após o pagamento do resgate. Enquanto implorava, o jovem mencionou que havia retornado a Tróia doze dias antes, após ter “muito sofrido”, **πολλὰ παθών**; e não sem motivo, atribuiu à Zeus a origem de tais sofrimentos: “Meu destino foi ser odiado por Zeus pai”, **μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί**, (HOMERO, *Ilíada*, XXI, 82-83). Na *Odisseia* seu uso é mais frequente. O vocábulo descreve os sofrimentos por que Menelau passou antes de retornar à casa (HOMERO, *Odisseia*, IV, 82), mas relaciona-se, sobretudo, aos infortúnios de Odisseu. Na voz de Posêidon, é usado para caracterizar as dificuldades por que o herói passaria antes de atingir Ítaca (HOMERO, *Odisseia*, V, 377); nas palavras de Helena, em um presságio acerca das experiências do filho de Laertes (HOMERO, *Odisseia*, XV, 176); e, na fala do próprio Odisseu, para lembrar suas desventuras junto aos feácios (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 184) e a Telêmaco, imediatamente após seu retorno (HOMERO, *Odisseia*, XVI, 205). Esta talvez seja uma explicação apropriada para entender as razões pelas quais, em determinadas passagens, Zeus é admitido como o responsável pelo périplo sofrido. Posêidon seria a causa imediata, para vingar a cegueira de Polifemo, e Zeus a fonte da qual o **πάθος** emanaria de modo geral para todos os seres humanos.

Esta dimensão do **πάθει μάθος** de Aquiles foi abordada por Pearl Cleveland Wilson em um artigo publicado em 1938. O autor, de quem nos apropriamos da interlocução entre a tragédia esquiliana e as caracterizações do herói, apontou precisamente este aspecto da dor como recurso capaz de produzir a experiência que ele carecia:

Em sua primeira aparição, ele [Aquiles] é altamente considerado, com todas as qualidades que pertencem ao heroísmo juvenil. No entanto, com o desenrolar da trama, ele não mostra preocupação com qualquer outro sofrimento que não seja seu próprio. O que lhe falta neste sentido é aquilo que Héctor possui, cuja compreensão leva o leitor moderno a cultivar simpatia por ele. Esse sentimento continua sendo desconhecido por Aquiles, não por que ele seja incapaz de conhecê-lo, mas porque ainda não foi despertado para essa experiência (WILSON, 1938, p. 560).

Mas se concordamos com seus procedimentos, discordamos de suas conclusões. De fato, Wilson reconhece na morte de Pátroclo a primeira indicação do **πάθει μάθος** do Pelida (WILSON, 1938, p. 568), mas atribui a compreensão, o entendimento, ou

seja, o **μᾶθησις** a que o **πάθος** se associa, ao encontro com Príamo (WILSON, 1938, p. 574). Tal como na tradição supracitada, o autor vê na interação com o rei troiano o produto final de algo que se institui, mas que não se realiza, com o advento da morte do amigo.

Estas interpretações, ao atrelar o encontro com Príamo à morte de Pátroclo, tendem a subjugar a última experiência cantada à primeira. Em nossa análise, a questão do **πάθει μᾶθος** se explica como um acontecimento significativo autônomo e que foi capaz de produzir a mudança etária de que o herói carecia. Nesse sentido, o fluxo se inverte: a experiência da morte de Pátroclo é que permitiu que Aquiles oferecesse um tratamento respeitoso a Príamo, e não o contrário. Afinal, se a experiência produz o *habitus*, e se o *habitus* responde pelas visões de mundo do agente, a ação social se inscreve nos limites de suas possibilidades de agir, por mais que tais ações possam produzir um *saber-viver* que será decisivo para as ações posteriores.

O **πάθει μᾶθος** é uma dor que enobrece: no caso de Aquiles, ela tem uma dimensão corretiva; no caso de Odisseu, ela é uma marca de seu heroísmo e de sua obstinada busca pela sobrevivência. Foi com base nesta perspectiva que Snell viu-se orientado a pensar a “descoberta do espírito”, em vez da “revelação” do mesmo, posto que “é com dor, angústia e trabalho que o homem atinge o conhecimento do espírito” (SNELL, 2005, p. 19). Para ele, o **πάθει μᾶθος** atua como um “mal necessário”, “pois este aprende com um mal a precaver-se contra outro mal” (SNELL, 2005, p. 19). É neste sentido que Agamben considera que, na perspectiva clássica, o conhecimento não se radica

na relação entre o sujeito e o objeto, mas entre o uno e o múltiplo [...] E esta é a diferença que o coro da *Oréstia* de Ésquilo sublinha, caracterizando – contra a *hýbris* de Agamenon - o saber humano como um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa (AGAMBEN, 2008, p. 27).

Com base nessas leituras, nota-se que há no sistema de valores de Homero uma relação interdependente entre a dor e o envelhecimento. No entanto, não se trata tão somente de reconhecer que agentes mais velhos tenham a possibilidade de acumular mais eventos experienciáveis. Uma das expressões da dor é a degradação do corpo físico, semelhante àquela que no decorrer de uma vida hipoteticamente serena, surgiria lenta e naturalmente através da passagem do tempo.

No Canto XIX da *Odisseia*, Penélope confronta Odisseu transfigurado sob o aspecto de mendigo. O herói, no intento de manter o disfarce, dissimula seu relato “narrando falsos discursos símeis a verdadeiros”, ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα: (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 203), e respondendo aos apelos de Penélope, personifica um cretense que teria tido um eventual contato com Odisseu. A esposa, dado os detalhes com que o suposto estrangeiro descreve o herói, se emociona profundamente e, em meio ao pranto, é interpelada por ele: “não mais castigue a bela pele de teu rosto; não debulhe o coração em prantos por teu marido”, μηκέτι νῦν χροά καλὸν ἐναίρειο, μηδέ τι θυμὸν τῆκε, πόσιν γούωσα (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 263-264).

Findo o relato, e satisfeita por ter recebido informações confiáveis, Penélope oferece um tratamento acurado ao hóspede, incluindo a célebre lavagem dos pés, que ficou sob os encargos de Euricleia. Ao solicitar os préstimos da mesma, a filha de Icário, já considerando a possibilidade de que Odisseu estivesse vivo, diz que as mãos e pés do mendigo deveriam se assemelhar ao estado das mãos e pés de seu marido, dado que “em situações miseráveis, rápido envelhecem os mortais”, αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγυράσκουσιν. (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 360).

Também é possível identificar em Aquiles a expressão física de uma experiência sofrida. Quando o herói *tornou-se* a dor, se jogou no chão e debateu-se na poeira, arrancando os cabelos com ambas as mãos (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 26-27). O auto-flagelo, neste caso, vincula-se exatamente à destruição do cabelo que, como vimos, é um dos símbolos mais marcantes da jovialidade e que perde suas características ao longo do processo de envelhecimento.

O afastamento de Laertes, cujos sentidos são bastante debatidos¹²⁵, e apesar das inúmeros interpretações possíveis, é amplamente justificado pela dor causada pela ausência do filho. A primeira menção é feita por Atena, que junto a Zeus diz que o mesmo há muito se refugia no campo, tendo por companhia uma velha serva (HOMERO, *Odisseia*, I, 187-192). O sofrimento de Laertes também é mencionado por Menelau (HOMERO, *Odisseia*, IV, 110-111), Euricleia (HOMERO, *Odisseia*, IV, 754)

¹²⁵ Pierre Carlier considera a hipótese de que Laertes teria renunciado ao exercício da autoridade real em proveito de Odisseu, ainda que não tenha sido privado de toda a dignidade da realeza (CARLIER, 2005, p. 138). Sylvie Rougier-Blanc, por sua vez, compreende o espaço rural como um refúgio que Laertes buscou para tentar salvar uma parte dos bens de seu filho (ROUGIER-BLANC, 2004, p.126). Stephen Scully, por sua vez, considera que não é possível compreender as razões que levaram Laertes a abdicar da autoridade que dispunha (SCULLY, 1994, p. 101). Moses I. Finley, após observar que não há indícios de que Odisseu tenha usurpado o poder de Laertes, entende que seu exílio tenha que ver com a escassez de autoridade que dispunha sobre os pretendentes, não restando outra opção a não ser refugiar-se em meio aos lamentos pela ausência do filho (FINLEY, 1978, p. 104).

e pelo porqueiro Eumeu, que entende que sua dor o levou a envelhecer prematuramente (HOMERO, **Odisseia**, XV, 353-357). Ao final, no reencontro, Odisseu sente-se sensibilizado pelo estado deplorável do velho pai, que vestia andrajos semelhantes àqueles que Atena utilizou no estratagema do disfarce (HOMERO, **Odisseia**, XXIV, 226-232). Outrossim, com o fim da causa do sofrimento, Homero apresenta um Laertes reestabelecido: ele foi banhado por sua serva siciliana, teve o corpo ungido com azeite e por sobre os ombros cobriu-o uma bela capa. Atena, como artífice, também atuou em sua recomposição, fazendo-o parecer mais alto e musculoso, tal como procedeu com seu filho (HOMERO, **Odisseia**, XXIV, 361-372)

A mãe de Odisseu, contudo, não teve a mesma sorte, e nada parece ser capaz de superar a experiência de Anticleia. No Hades, após ser interpelada pelo filho sobre as razões de sua morte, responde:

οὕτω γὰρ καὶ ἐγὼν ὀλόμην καὶ πότμον ἐπέσπον:
οὔτ' ἐμέ γ' ἐν μεγάροισιν εὐσκοπος ἰοχέαιρα
οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφεν,
οὔτε τις οὖν μοι νοῦσος ἐπήλυθεν, ἧ τε μάλιστα
τηκεδόνι στυγερῇ μελέων ἐξείλετο θυμόν:
ἀλλὰ με σός τε πόθος σά τε μήδεα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ,
σὴ τ' ἀγανοφροσύνη μελιηδέα θυμὸν ἀπήυρα.

*Foi este caminho mortal que percorri por força do destino cruel:
não foi a vigilante asseteadora que, no centro do palácio,
com suas flechas, trouxe o doce fim para mim;
tampouco fui atingida por enfermidade, destas que surgem
miseráveis e da alma privam o ímpeto de modo abominável.
Em verdade, pereci de saudade de ti e teus ardis, glorioso Odisseu,
pela falta que me fez teu coração gentil perdi a doçura da vida.
(HOMERO, **Odisseia**, XI, 197-203)*

A morte de Anticleia é um dos vários passos da *Odisseia* que reforça o heroísmo de Odisseu, mas também é capaz de exibir o quanto o tema do **πάθος** sugere a perfeita coesão entre **ζωή** e **βίος** no marco da experiência humana: a ação do sofrimento, quando excede o limite do saber que produz, é considerado partícipe (ou responsável) da decadência do corpo físico.

A aquisição deste *saber-viver* através da dor e do sofrimento possui, no pensamento de Homero, um aspecto *incontrolável* para os mortais, já que se trata de uma prerrogativa de Zeus. No entanto, há uma segunda ordem de acontecimentos significativos que se radica no contato com experiências humanas, adquiridas antes da assunção da idade adulta, e que possui um caráter *formativo* e *controlável*, e o caso de Telêmaco representa o paradigma homérico acerca da questão.

6.3 – Experiência e curso de vida

Vimos no capítulo anterior que Diomedes passa por uma mudança significativa a partir do confronto com a memória paterna: Tideu, com quem não teve a oportunidade de conviver, era sua referência heróica, o modelo de conduta no qual o jovem deveria se inspirar. Em função desta ausência, três situações concorreram, separada ou articuladamente, para a assimilação dos comportamentos adultos: o auxílio direto de Atena, o acesso à memória do pai através dos companheiros e a assunção de Néstor como referência paternal. Mas se através de Diomedes debatemos o risco da decadência e a necessidade do filho superar o pai para evitá-la, o caso de Telêmaco, semelhante em vários pontos, mostra-se particularmente emblemático para analisarmos a importância paterna no âmbito do desenvolvimento da vida dos filhos do gênero masculino¹²⁶. A opção por abordar as caracterizações de Telêmaco separadamente se faz porque, através dele, Homero nos oferece um *percurso* de aquisição da experiência¹²⁷.

A presença de Atena mostra-se mais uma vez decisiva. No início da *Odisseia*, a deusa intercede junto a Zeus tanto para agir em prol do retorno de Odisseu quanto para atuar junto a Telêmaco, tendo em vista a necessidade de gerar as condições para o massacre dos pretendentes que iria se consumir. No caso do primeiro, a chacina dependia do retorno a Ítaca; no caso do segundo, que seu *habitus* etário estivesse adequado às demandas que iriam se impôr. Para cumprir este fim, a deusa declarou:

αὐτὰρ ἐγὼν Ἰθάκηδ' ἐσελεύσομαι, ὄφρα οἱ υἱὸν
μᾶλλον ἐποτρύνω καὶ οἱ μένος ἐν φρεσὶ θεῖω,
εἰς ἀγορῆν καλέσαντα κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς
πᾶσι μνηστῆρεςσιν ἀπειπέμεν, οἳ τέ οἱ αἰεὶ
μῆλ' ἀδινὰ σφάζουσι καὶ εἰλίποδας ἔλικας βοῦς.
πέμψω δ' ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα
νόστον πευσόμενον πατρὸς φίλου, ἦν που ἀκούσῃ,
ἦ δ' ἴνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχησιν.

¹²⁶ É significativo, como notou J.C.B. Petropoulos, que Telêmaco não dispunha de paradigmas paternos disponíveis. Laertes, que seria uma escolha óbvia, vivia em um exílio auto-imposto; Autólico, o avô materno, estava ausente ou morto; e Eumeu seria o menos indicado aos olhos de uma sociedade patriarcal (PETROPOULOS, 2011, p. 109). Ainda segundo o autor, “Telêmaco se encontrava entre dois extremos, o de sua própria imaturidade de um lado, e a decadência senil de seu avô Laertes de outro” (PETROPOULOS, 2011, p. 91-92). É no marco desta ausência que a presença de Atena pode ser entendida: no caso de Telêmaco, ela não é tão somente a deusa que insufla coragem para realizar grandes feitos e oferece proteção, como faz com Diomedes. Ela é, propriamente, a personificação de um pai ausente, tanto que suas representações antropomórficas se fazem através de Mentor e Mentis, dois homens mais velhos que Telêmaco e que se dispõem a auxiliá-lo ao longo de seu processo formativo.

¹²⁷ Ou, como notou Whitby, “descreve o crescimento de um herói da imaturidade juvenil a um ponto no qual ele tem a resistência e independência para assumir seu lugar ao lado dos mais velhos” (WHITBY, 1996, p. 35).

*Pois eu própria irei a Ítaca para que possa em seu filho
excitar no peito a valentia herdada de seu pai:
que conclame a assembleia dos Aqueus de longos cabelos
e que se expresse claramente a todos os pretendentes
que abatem seus rebanhos de ovelha e de gado cornocúrveos;
e depois para enviá-lo a Esparta e a Pilos arenosa
para do pai amado indagar a respeito do retorno;
há de assim conquistar grande renome entre os homens.*
(HOMERO, **Odisseia**, I, 88-95)

Curiosamente, Homero é explícito ao indicar nos versos imediatamente anteriores que Atena conhecia a situação de Odisseu. A deusa tem ciência de que as informações que Telêmaco buscaria na expedição a Pilos e a Esparta não seriam fornecidas. Depreende-se também que a assembleia a ser convocada não possui qualquer escopo deliberativo. Logo, as recomendações da filha de Zeus possuem uma *finalidade em si*, e não nas ações a que estariam supostamente destinadas. Seu projeto era *deslocar* o filho do herói, submetê-lo a certa ordem de experiências, e as razões para tal vão se tornando claras ao longo da *Telemaquia* quando, transfigurada sob o aspecto de Mentis, informa que o jovem excedeu a idade para agir de modo infantil (HOMERO, **Odisseia**, I, 296-297).

De modo semelhante a Aquiles, Telêmaco aparentava um desenvolvimento físico que não correspondia à sua postura diante dos excessos dos pretendentes. Seu crescimento é referendado pela semelhança física que o aproximava do pai. É novamente Atena que, ao perguntar se o jovem era de fato filho de Odisseu, sublinha o quanto os dois seriam parecidos: “em muito te assemelhas a ele na frente e na beleza dos olhos”, *αἰνῶς μὲν κεφαλὴν τε καὶ ὄμματα καλὰ ἔουκας κείνῳ* (HOMERO, **Odisseia**, I, 208). E, em resposta, Telêmaco exhibe sua frustração por não ter conhecido o pai:

*‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, ξεῖνε, μάλ’ ἀτρεκέως ἀγορεύσω.
μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε
οὐκ οἶδ’ : οὐ γὰρ πῶ τις ἐὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω.
ὡς δὴ ἐγὼ γ’ ὄφελον μάκαρός νύ τευ ἔμμεναι υἱὸς
ἀνέρος, ὃν κτεάτεσσιν ἐοῖς ἐπι γῆρας ἔτετμε.
νῦν δ’ ὃς ἀποτμότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων,
τοῦ μ’ ἐκ φασι γενέσθαι, ἐπεὶ σύ με τοῦτ’ ἐρεεῖνεις.*

*A ti, estrangeiro, vou tudo enunciar com precisão:
Assegura minha mãe que dele sou filho, mas eu mesmo
não sei: não há quem saiba ao certo a própria ascendência.
Neste momento, queria eu ser filho de um homem feliz,
que em meio a seus tesouros encontrasse a velhice.
Mas sabes agora que nasci do mais infeliz dos mortais:*

Já que me indagas, saiba que é dele que descendo.
(HOMERO, *Odisseia*, I, 213-220)

A autoridade sobre Ítaca estava indefinida até mesmo para ele, posto que a transmissão hereditária do poder dependia fundamentalmente de seus laços com Odisseu. Em outras palavras, “a natureza da autoridade de Telêmaco em sua casa paterna permanece completamente obscura, particularmente a respeito do novo casamento em potencial de sua mãe, ao passo que ele já teria a idade para decidi-lo” (WÖHRLE, 2009, p. 171). Os esforços de Atena, desta forma, associam-se não a uma busca por seu pai, mas à busca por uma *experiência paterna* da qual ele permanecia carente, a mesma que Diomedes encontra em meio à guerra e àqueles que conheceram Tideu. De acordo com Latacz,

Telêmaco não sabe o que deveria fazer porque ele não sabe quem ele é. Ele deve encontrar sua identidade. Só então ele poderá agir com força e convicção. E só então ele poderá reencontrar seu pai, porque para reconhecê-lo como sendo verdadeiramente seu pai, é preciso reconhecer-se a si próprio como seu filho (LATA CZ, 1996, p. 144-145).

Outrossim, a expectativa não era somente que Telêmaco *visse*, mas que também *fosse visto*. Decerto que a deusa buscava que o jovem tivesse contato com acontecimentos significativos que aproximassem-no de Odisseu¹²⁸, mas no marco de tais eventos, uma consequência inevitável seria o caráter de publicidade que ele assumiria, rompendo os vínculos privados que dificultavam sua progressão etária. A consequência direta de tal exposição era a consolidação do reconhecimento público da autoridade que lhe cabia por sua descendência¹²⁹. Não sem motivo, descrevendo sua aparição para a assembleia, Homero diz que ao sair do palácio, “por onde passava, todos olhavam-no perplexos”, **τὸν δ’ ἄρα πάντες λαοὶ ἐπερχόμενον θεῶντο:** (HOMERO, *Odisseia*, II, 13). Com o verbo **θεάομαι**, que designa exatamente este “olhar espantado”, “olhar perplexo”, um “encantar-se com o objeto visto”, os poetas introduzem o primeiro passo do amadurecimento de Telêmaco.

¹²⁸ Essa elemento também pode ser entendido como uma poderosa estratégia retórica dos *aedos*, pois como Eckert notou, “o contato com Néstor e Menelau oferecem um certo *conhecimento* sem o qual ele não poderia ser um homem completo, com destaque para as histórias da Guerra de Tróia e as catástrofes que incidiram sobre os aqueus” (ECKERT, 1963, p. 523). Assim, uma personagem odisséica vê sua constituição atrelada ao um tipo de saber presente nas narrativas iliádicas, convertendo os mitos do Ciclo Troiano em uma referência didática indispensável para os ouvintes que tinham acesso a tais canções.

¹²⁹ Essa autoridade também pode ser referenda com o retorno de Ítaca às relações de *xênia* que se romperam com a ausência de Odisseu. Telêmaco, de certa forma, retira sua comunidade do esquecimento.

O significado da assembleia também era particularmente caro porque, como declarou o ancião Egípcio – “pela velhice curvado, mas de grande inteligência”, **ὄς δὴ γήραϊ κυφὸς ἔην καὶ μυρία ἦδη**. (HOMERO, **Odisseia**, II, 15) – a mesma não era convocada desde que Odisseu partira para a guerra (HOMERO, **Odisseia**, II, 26-34). Telêmaco, fazendo uso do cetro e da oratória, assume frente aos itacenses uma posição que outrora cabia a seu pai e que ficou vacante desde sua partida¹³⁰. Finda a assembleia, o jovem dá início aos preparativos da viagem e ruma em direção a Pilos, e diversos autores sugerem que a viagem de Telêmaco é correlata à experiência de Odisseu e aos perigos do mar¹³¹ que caracterizam o núcleo narrativo da *Odisseia*: ao provocar sua partida, Atena também compele ao jovem o **νόστος** correspondente.

Ao atingir as terras de Néstor, Homero descreve um Telêmaco vacilante, que tergiversa e reconhece as dificuldades que enfrentaria na iminência de ter que dialogar com um indivíduo mais velho. Dirigindo-se a Mentor, buscando algum tipo de apoio sobre como deveria se comportar, o jovem diz: “Não tenho experiência nos discursos eficazes, e um jovem se intimida ao inquirir um homem idoso”, **οὐδέ τί πω μύθοισι πεπείρημαι πυκνοῖσιν: αἰδῶς δ’ αὖ νέον ἄνδρα γεραίτερον ἐξερέεσθαι**. (HOMERO, **Odisseia**, III, 23-24). Mas Atena o assiste, pois um discurso bem tecido seria um símbolo identitário que o associaria a Odisseu, reconhecidamente um dos ícones homéricos da habilidade retórica: a deusa insufla a coragem – **θάρασος** – em seu peito para que “ele conquistasse a glória desejável em meio aos homens”, **ἦδ’ ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχησιν**: (HOMERO, **Odisseia**, III, 78). O reconhecimento de Néstor foi a confirmação do sucesso da empreitada: o ancião, que foi assaltado de espanto ao contemplá-lo (**εἰσοράω**), ratificou a semelhança entre pai e filho no marco do trato com as palavras: “pois teu discurso é tal como o dele; ninguém diria que um homem tão jovem falaria tão adequadamente”, **ἦ τοι γὰρ μῦθοί γε εὐικότες, οὐδέ κε φαίης ἄνδρα νεώτερον ὧδε εὐικότα μυθήσασθαι**. (HOMERO, **Odisseia**, III, 124-125).

¹³⁰ Pierre Vidal-Naquet vê neste passo a afirmação de Telêmaco como adulto. Também admite que ele refunda a cidade ao convocar pela primeira vez a assembleia e o conselho (VIDAL-NAQUET, 2006, p. 74). Este tipo de argumento vincula-se à noção de que o rito iniciático – no caso, o discurso na assembleia – tem *em si* o poder de produzir mudanças, fato que não se sustenta quando se postula que necessidade de experimentação. Entendemos que este seja apenas um dos eventos que serão necessários para a introjeção do *habitus* etário que se espera.

¹³¹ Ainda de acordo com Petropoulos, “para o poema, pai e filho se movem em paralelo, e o filho imita e re-experimenta em menor escala os trabalhos, viagens e, especialmente, os atrasos sedutores de seu pai (PETROPOULOS, 2011, p. 106). Questão semelhante também debatida por M. J. Apthorp (1980, 1-22), que identifica no longo período em que o jovem permanece em Esparta um recurso dos poetas para promover esse paralelo entre a sua viagem e o retorno do pai.

Telêmaco prossegue sendo associado a Odisseu quando, partindo de Pilos, atinge o palácio de Menelau em Esparta no dia em que o mesmo celebrava as núpcias de seus filhos. O Atrida, como de praxe, recebe os estrangeiros e não pergunta por suas origens antes que estivessem saciados. Nesse ínterim, Homero faz irmão de Agamêmnon mencionar a situação de Odisseu, apontando inclusive o sofrimento que Laertes, Penélope e Telêmaco deveriam estar passando em função de sua ausência (HOMERO, *Odisseia*, IV, 107-112), confirmando desta forma que o jovem recém-chegado não fazia parte de suas relações sociais. Porém, logo em seguida, Helena se aproxima e, ao ver Telêmaco, sentencia:

οὐ γάρ πώ τινά φημι εἰκότα ὧδε ἰδέσθαι
οὔτ' ἄνδρ' οὔτε γυναῖκα, σέβας μ' ἔχει εἰσορόωσαν,
ὡς ὄδ' Ὀδυσσεύος μεγάλητορος οὔτι εἰκοι,
Τηλεμάχῳ, τὸν ἔλειπε νέον γεγαῶτ' ἐνὶ οἴκῳ
κεῖνος ἀνὴρ, ὅτ' ἐμείο κυνώπιδος εἶνεκ' Ἀχαιοὶ
ἦλθεθ' ὑπὸ Τροίην πόλεμον θρασὺν ὀρμαίνοντες.

*Declaro nunca ter visto uma pessoa tão parecida com outra,
tanto homem quanto mulher (estou olhando admirada!),
como este que aqui se encontra com o filho do heróico Odisseu,
que era um recém-nascido quando o pai deixou a casa,
o homem que se uniu aos aqueus por causa desta cadela que sou,
que fez os aqueus irem para a guerra de Tróia com espírito valente.*
(HOMERO, *Odisseia*, IV, 141-146)

Em Pilos e Esparta, além de ser alvo dos olhares admirados (*εἰσοράω*) de seus pares, capazes de assinalarem para ele próprio sua descendência, pela primeira vez Telêmaco entra em contato com os ritos de hospitalidade tão cultivados pela aristocracia¹³² e que, como vimos, se colocam como um dos atributos da idade adulta. Há que se destacar inclusive a variedade destas experiências (a de Pilos, Esparta e a que ele próprio oferece aos pretendentes em Ítaca, ainda que por imposição), posto que elas apresentam “características próprias e diferentes entre si, fornecendo ao jovem diversas perspectivas e posturas que lhe possibilitam e descortinam, assim, uma orientação e postura ideais a serem seguidas” (TAKAHASHI, 2012, p. 19). Com o fim da *Telemachia*, Homero se concentra no protagonista e as ações de Telêmaco deixam de ser mencionadas.

¹³² Segundo Carlier, “o filho de Odisseu, reconhecido por seus iguais, enriquecido pelos dons de hospitalidade, estaria bem situado para recrutar tropas contra seus adversários” (CARLIER, 2005, p. 143). Cedric H. Whitman foi capaz de identificar na uma intenção educativa na recepção condigna oferecida por Néstor, pautada por uma lógica moral e por um significado social, contrapondo-se ao banquete desordeiro que os pretendentes praticavam em Ítaca (WHITMAN, 1965, p. 251-252).

Odisseu finalmente chega a Ítaca e Atena vai a seu encontro. A deusa explica o procedimento do disfarce e indica os caminhos para a chacina dos pretendentes. Em seguida, diz que vai a Esparta para ordenar que Telêmaco retorne, já que para lá o estimulou a ir com vistas a se informar acerca do paradeiro do pai.¹³³ Odisseu faz então o questionamento que acima mencionamos: “por que tu própria, que tudo n’alma sabe, não o informaste?”, ‘τίπτε τ’ ἄρ’ οὐ οἱ ἔειπες, ἐνὶ φρεσὶ πάντα ἰδούϊα; (HOMERO, **Odisseia**, XIII, 417). É então que Atena declara abertamente seu intento¹³⁴: desejava que o mesmo adquirisse fama excelente através da viagem (HOMERO, **Odisseia**, XIII, 422-423). Apesar de Jessica Wissmann (2009, p. 416) não reconhecer em nenhuma dessas passagens uma finalidade educativa, é inegável que a fama a que se refere a deusa tenha um efeito transformador. Afinal, não há méritos na reclusão: a glória se forma *na e pela* experiência.

Telêmaco é uma personagem diferente quando retorna. Como observou Finley, “a maturidade era algo que excedia a cronologia; um indivíduo de vinte anos e de tal linhagem e classe tinha que se desenvolver mais rápido e melhor, e reagir ante às circunstâncias que exigem o comportamento do adulto” (FINLEY, 1978, p. 90). Tal desenvolvimento, de acordo com William Smith, era obliterado por Penélope e pelos pretendentes com vistas a mantê-lo para sempre uma criança, mas esse cenário se altera “através de Atena, que assume o papel de um pai que identifica os passos necessários para que alcance a idade adulta” (SMITH, 2010, p. 5).

A busca de Telêmaco era a superação do estatuto de **νήπιος**, que a própria Atena o atribuiu (HOMERO, **Odisseia**, I, 297). Por vezes, o jovem tenta defender seu crescimento. Dirigindo-se ao pretendente Eurímaco, por exemplo, o filho de Laertes diz que naquele momento já estava crescido - **νῦν δ’ ὅτε δὴ μέγας εἰμι** [...] (HOMERO, **Odisseia**, II, 314); quando Penélope desce de seus aposentos para censurar Fêmios, não hesita em repreender a atitude materna e exige que ela retorne ao seu quarto, dizendo a todos que tinha o poder (**κράτος**) sobre o palácio (HOMERO, **Odisseia**, I, 359). Apesar disso, há uma evidente dificuldade para reconhecer em suas atitudes a esperada correlação com os discursos. De certo modo, o próprio Telêmaco permanece vacilante sobre os limites de seu poder, tanto que em outro diálogo com Eurímaco, ele se refere

¹³³ A concomitância do retorno não foi acidental, posto que “Telêmaco e Ulisses aparecem descritos em cenas separadas, e mais tarde se unem” (GRIFFIN, 2008, p. 85). Homero encaminha a narrativa de modo que o retorno de Telêmaco e o de Odisseu apresentem um paralelo.

¹³⁴ Como observou Jones (1988, p. 502), Atena é enfática ao dizer que a viagem de Telêmaco estava sobre sua responsabilidade.

ao domínio sobre o *oikos* em termos de futuro: “pois serei [grifo nosso] senhor do meu *oikos* [...]”, **αὐτὰρ ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομ’** (HOMERO, **Odisseia**, I, 397). Na assembleia itacense, Telêmaco também admite que, em função da ausência de Odisseu, não há homem capaz de afastar a ruína de sua casa, e diz que ele próprio o faria, caso tivesse força para isso (HOMERO, **Odisseia**, II, 58-62). E os olhares dos próprios pretendentes ratificam o estatuto etário do jovem, pois quando perceberam que sua viagem seria realizada, supreenderam-se com o feito e rogaram a Zeus que ele morresse antes de atingir a idade adulta (HOMERO, **Odisseia**, IV, 663-672).

A partir do Canto XV, porém, a assunção da idade adulta começa a se mostrar visível, e é notável que alguns versos formulares utilizados no início da *Odisseia* sejam retomados a partir deste ponto. Os pretendentes, por exemplo, voltam a manifestar sua surpresa em relação à viagem através da fórmula “... julgamos que ele fosse incapaz de fazê-lo”, [... **φάμεν δέ οἱ οὐ τελέεσθαι.**]: antes da partida (IV, 663), subestimaram o fato de que jovem se disporia à experiência; com seu regresso (XVI, 347), admiraram-se com o fato de tê-la cumprido e sobrevivido, inclusive, à cilada que eles próprios engendraram para interromper sua maturação¹³⁵. A perplexidade dos itacenses, expressa pelo verbo **εἰσοράω** e que apareceu primeira vez por ocasião de sua aparição para a assembleia (II, 13), retorna através do mesmo verso formular (XVII, 64) quando ele sai do palácio ao lado de dois galgos.

Por mais que Telêmaco ainda estivesse inseguro a respeito de sua maturidade, já que no diálogo com Eumeu e com o falso mendigo, volta a declarar-se jovem demais para se defender de alguém que inicie uma contenda (HOMERO, **Odisseia**, XVI, 71-72), há uma inequívoca mudança na sua identidade, notadamente após a célebre passagem em que *reconhece*¹³⁶ o pai (HOMERO, **Odisseia**, XVI, 213-215). O encontro é inequivocamente um acontecimento: após a experiência de identificar (e *identificar-se*

¹³⁵ A partir de Heubeck (1988, p. 235), é possível entender a emboscada como sendo uma estratégia discursiva que adiciona a noção de risco ao *nóstos* de Telêmaco, além de caracterizar o pretendentes como indivíduos não apenas envolvidos nos excessos de um banquete ininterrupto.

¹³⁶ Conforme Adriane da Silva Duarte (2012) considerou, o tema do reconhecimento [**αναγνώρισις**] tornou-se célebre através da *Poética* de Aristóteles. Para a autora, “o ato de reconhecer implica antes a verificação da existência de um vínculo entre os que o experimentam, mas que lhes era ignorado” (DUARTE, 2012, p. 106). Para Graciela Zecchin de Fasano, “a análise dos discursos que conformam a cena permite compreender que todos eles giram em torno da temática da identidade” (FASANO, 2004, p. 190)

com) o pai que há tanto buscava, Telêmaco dissocia completamente de si o *habitus* juvenil e compreende-se como adulto: ζωή e βίος tornam-se concordes¹³⁷.

As subsequentes caracterizações etárias de Telêmaco são coerentes com essa interpretação. Penélope, por exemplo, preocupava-se com o fato de que o filho poderia se imiscuir junto aos pretendentes que desejavam matá-lo, e exprime este receio à serva Eurínome. Esta, ao fim da resposta, declara: “pois agora teu filho atingiu a idade que aos imortais suplicava: o crescimento de sua barba é visível”, ἤδη μὲν γὰρ τοι παῖς τηλίκος, ὃν σὺ μάλιστα ἠρῶ ἀθανάτοισι γενειήσαντα ιδέσθαι. (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 175-176). Homero também ratifica a postura de Telêmaco à crítica que Penélope faz ao mesmo por ter permitido que Odisseu – a ela, apenas um mendigo – fosse agredido no palácio: a esposa fiel desconhecia o fato de que qualquer atitude do filho pudesse ameaçar o disfarce. Justifica-se assim a dura censura que faz:

Τηλέμαχ', οὐκέτι τοι φρένες ἔμπεδοι οὐδὲ νόημα:
παῖς ἔτ' ἐὼν καὶ μᾶλλον ἐνὶ φρεσὶ κέρδε' ἐνώμας:
νῦν δ', ὅτε δὴ μέγας ἐσσι καὶ ἤβης μέτρον ἰκάνεις,
καὶ κέν τις φαίη γόνον ἔμμεναι ὀλβίου ἀνδρός,
ἐς μέγεθος καὶ κάλλος ὀρώμενος, ἀλλότριος φῶς,
οὐκέτι τοι φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὐδὲ νόημα.

*Telêmaco, antes tinhas no peito o justo discernimento.
No tempo em que era criança, teu coração primava pela lucidez.
Mas agora, crescido, após ter chegado ao limite da juventude,
Quando poderia ser considerado o filho de um homem feliz
(já que alguém, ao longe, admirar-te-ia a altura e a beleza!)
Não mais no íntimo cultivas a lucidez e percepção de outrora!*
(HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 215-220)

A resposta de Telêmaco concilia a reivindicação pelo novo estatuto etário com a necessidade de justificar sua não-intervenção: diz ser capaz de discernir as coisas com sensatez por não ser mais criança¹³⁸, mas que seria impossível planejar tudo sensatamente com todos os pretendentes ali sentados, atrapalhando-o (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 229-232). A mesma reivindicação é feita diante da fala descabida de Ctesipo, um dos pretendentes menos prudentes: o jovem diz-se capaz de discernir as coisas boas e más, por não ser criança (HOMERO, *Odisseia*, XX, 309-310).

¹³⁷ Em seu estudo sobre o comportamento não-verbal em Homero, Donald Lateiner observou que as descrições da linguagem corporal de Telêmaco apontam o desenvolvimento “de um rapaz tímido e respeitoso para um homem resoluto no curso do épico” (LATEINER, 2001, p. 160).

¹³⁸ Não é fortuito que, neste caso, Telêmaco utilize a palavra νήπιος [πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.] para designar sua pregressa condição infantil (HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 229).

Destaca-se, sobretudo, a forma com que Telêmaco é visto pelos demais. Ainda mantendo o disfarce de mendigo, Odisseu diz à serva Melanto que, mesmo que o pregresso rei de Ítaca não venha a retornar, existe um filho que, por vontade de Apolo, é tal como ele e que observa tudo que se passa no palácio, pois “ele já possui certa idade”, **ἐπεὶ οὐκέτι τηλικός ἐστίν** (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 85-87). Também Penélope, em diálogo com Odisseu disfaçado, menciona que Telêmaco já é um homem (**ἀνὴρ**) capaz de governar a casa (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 160-161). Penélope igualmente nota a mudança do filho e compara sua situação anterior com a atual: antes, quando Telêmaco era criança (**νήπιος**), não queria que ela se casasse, mas naquele momento ele já se encontrava crescido (**μέγας**), no limite de sua juventude (**ἥβης μέτρον ἰκάνει**), e preocupava-se com os bens do palácio, impondo-se assim a necessidade do fatídico casamento (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 530-534). É por essa razão que propõe, inspirada por Atena, a prova do arco: a força impositiva da idade de Telêmaco obriga a esposa de Odisseu a encarar o novo matrimônio, o mesmo que por ela foi por tanto tempo protelado e dissimulado.

Por fim, a prova do arco confirma para os ouvintes o amadurecimento de Telêmaco através de sua vinculação com Odisseu¹³⁹. Em meio aos pretendentes, o jovem reivindica o direito de tentar tensioná-lo. O possível sucesso na tentativa teria um valor simbólico, de caráter iniciático, e não prático. Em sua justificativa, o filho de Odisseu declara:

**εἰ δέ κεν ἐντανύσω διοϊστεύσω τε σιδήρου,
οὐδέ μοι ἀχνυμένων τάδε δώματα πότνια μήτηρ
λείποι ἄμ' ἄλλω ἰοῦσ', ὅτ' ἐγὼ κατόπισθε λιποίμην
οἷός τ' ἤδη πατρὸς ἀέθλια κάλ' ἀνελέσθαι.**

*Se puder entesá-lo e com a seta conseguir trespassar o ferro,
não será para mim motivo de dor que minha mãe, rainha,
abandone o paço com outro, pois eu próprio aqui ficaria
ciente de que sou capaz de igualar-me a meu glorioso pai.
(HOMERO, **Odisseia**, XXI, 114-117)*

¹³⁹ Como sintetizou Marcelo Sussumo Takahashi, "a formação pela qual passa Telêmaco não faz, assim, transformar o jovem mas, sim, revelar em sua plenitude aquilo que ele era, sem o saber. É a possibilidade de identificação consciente de si mesmo e pelo outro que, então, o legitima e o exulta" (TAKAHASHI, 2012, p. 220). Essa lógica é capaz de questionar a perspectiva psicologizante de William G. Thalmann, para quem a prova do arco pode ser entendida como um círculo competitivo: "Telemaco precisa simultaneamente assegurar sua própria formação como homem e cooperar com Odisseu a partir de uma posição necessariamente subordinada. Telemaco é, implicitamente, um rival de seu pai" (THALMANN, 1998, p. 206).

Com essa fala, Homero institui em seus ouvintes a expectativa pela prova do amadurecimento de Telêmaco. Por três vezes ele tenta entesar o arco, em vão. Contudo, na quarta tentativa os poetas dizem que ele teria conseguido o feito, mas isso arruinaria o plano. Odisseu percebe o sucesso iminente e, com um aceno, sugere que o jovem desista, apesar de sua ânsia (HOMERO, **Odisseia**, XXI, 128-130). Assim, fazendo uso da astúcia que herdara de seu pai, Telêmaco lamenta-se em voz alta, dizendo que seria débil e covarde no futuro, ou que ainda seria demasiado jovem para se defender de alguém (HOMERO, **Odisseia**, XXI, 131-133). O que antes era um problema converte-se em uma *estratégia retórica*. A *experiência* do arco foi, portanto, reveladora: através dela, Telêmaco passa a reconhecer a si próprio, pois se viu capaz de assumir o último predicado e associado aos adultos pelas epopeias: após falar nas assembleias e viajar para estabelecer relações de reciprocidade, o jovem compreende-se forte o suficiente para proteger seu *oîkos*.

A ausência do pai pode ter privado Telêmaco de um tipo de experiência formativa comumente associada aos filhos das aristocracias homéricas. Odisseu, tendo-o deixado ainda recém-nascido em Ítaca, pode ter sido incapaz de promover as condições necessárias para que o jovem se formasse adulto, e uma das formas de entender essa particularidade tem que ver com a constante referência feita a Orestes, filho de Agamêmnon.

A experiência de Orestes atuou como referência, sobretudo, a respeito de como o filho de Odisseu deveria proceder em relação aos pretendentes¹⁴⁰. A própria Atena, quando o impele à experimentação, recorda a fama atingida pelo filho de Agamêmnon por ter vingado a morte de seu pai. Diz a deusa ao final do relato: “Sê bravo, para que os que ainda não nasceram venham a falar de ti”, ἄλκιμος ἔσσο’, ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων

¹⁴⁰ De acordo com Sheila Murnaghan, a “a história de Orestes, que inspirou Telêmaco, deve ser abandonada como um modelo pois ela representa um tipo de sucessão geracional na qual mãe e pai estariam mortos” (MURNAGHAN, 2002, p. 148). Parece-nos que não há qualquer razão para adotar esta advertência, e duas razões bem evidentes suportam tal rejeição: a primeira tem que ver com o fato de que Homero não indica em nenhuma passagem que Clitemnestra estaria morta, tanto que a autora busca o subsidiar este argumento não na *Odisseia*, mas no *Catálogo das Mulheres* (frag. 23(a).29-30) de Hesíodo (MURNAGHAN, 2002, p. 148). A segunda tem que ver com o fato de que a independência de Telêmaco poderia representar uma ameaça à mãe, já que para assumir o comando de Ítaca era necessário que Penélope se cassasse e abandonasse o *oikos*; contudo, esta decisão já estava assegurada e foi deliberadamente assumida pela própria quando, cética acerca do retorno de Odisseu, decidiu celebrar o concurso do arco e, finalmente, ceder ao novo casamento por tanto tempo protelado (HOMERO, **Odisseia**, XXI, 5-12). No mais, como estamos observando, Orestes figura não apenas como uma referência de sucessão real, mas de assunção do *habitus* adulto.

ἐν εἴπῃ. (HOMERO, **Odisseia**, I, 302). Nestor também recorda o feito de Orestes, e elogia o desenvolvimento do jovem que, quando adulto, torna-se capaz de castigar o assassino de seu pai. Tal como Atena, o ancião faz a recomendação através da mesma fórmula: “E também tu, amigo, pois contemplo-te alto e belo. Sê bravo, para que os que ainda não nasceram venham a falar de ti”, καὶ σὺ φίλος, μάλα γάρ σ’ ὀρώω καλὸν τε μέγαν τε, ἄλκιμος ἔσσι, ἵνα τίς σε καὶ ὀπιγόνων ἐν εἴπῃ. (HOMERO, **Odisseia**, III, 119-200).

Novamente merece destaque a correlação da vida dos filhos com a de seus pais: tal associação só foi possível porque Agamêmnon e Odisseu compartilharam a privação de um regresso tranquilo, já que seus *oïkoi* foram assediados por indivíduos que se aproveitaram de suas respectivas ausências para assumirem o poder vacante. O destino de Agamêmnon que, como vimos, foi morto em uma emboscada engendrada por Egisto e por sua esposa Clitemnestra, serviu de referência para Odisseu averiguar a fidelidade dos ocupantes de seu palácio, incluindo da própria Penélope, antes de decidir os rumos da ação. A experiência de Egisto, que vingou o assassinato paterno, converteu-se por sua vez em medida para as ações futuras Telêmaco.

Há, no entanto, uma diferença sensível entre as experiências de Telêmaco e Orestes antes e depois de atingirem a idade adulta, de tornarem-se *homens*. Também não é possível admitir uma correspondência direta entre as experiências dos heróis que combateram na guerra e a deles próprios. Nota-se que há, em ambos os casos, um tipo de *gerenciamento* dos acontecimentos que eles iriam experimentar. Em outras palavras, os jovens estavam sob a tutela de alguém: Telêmaco era assistido por Atena, que tanto indicava-lhe os caminhos e procedimentos, quanto atuava diretamente para mantê-lo nos rumos que ela própria julgava necessários. Orestes, por sua vez, não fora subjugado ao poder que Egisto exerceu por sete anos em Micenas, já que, como declarou Néstor, o filho de Agamêmnon vivia em Atenas neste período, tendo regressado apenas no oitavo ano (HOMERO, **Odisseia**, III, 306-307).

Apesar do certo silêncio sobre os procedimentos dispensados para produzir a gradativa introjeção dos comportamentos esperados¹⁴¹, as epopeias são capazes de mencionar, através das experiências dos jovens, o tipo ideal de adulto que o pensamento homérico julgava necessário formar. Fênix, por exemplo, acompanhou Aquiles para

¹⁴¹ Principalmente a respeito dos eventos experienciados pelos jovens que se deslocavam de sua casa paterna para receberem orientação de um tutor em outra localidade, tal como se deu com Orestes em Atenas ou com Neoptólemo em Esquiro (HOMERO, **Ilíada**, XIX, 326).

fazê-lo conhecedor tanto dos assuntos da guerra quanto dos da *ágora* (HOMERO, **Iliada**, IX, 440-441); na mais emblemática passagem de reconhecimento da *Odisseia*, Euricleia recorda que o jovem Odisseu fora enviado para a casa do avô Autólico, onde dedicou-se à caça do javali que contra ele se insurgiu e provocou a célebre cicatriz (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 428-466); no torneio em tributo à Pátroclo, Néstor coloca-se ao lado do filho e orienta sobre como deveria proceder para vencer a corrida (HOMERO, **Iliada**, XXIII, 306-348).

Nos exemplos acima, bem como em outras ocorrências não abordadas, vê-se a mesma tendência previamente observada nos discursos coercitivos por nós associados às *idades reais* e às *idades metafóricas* no tocante a exortação a determinado comportamento: há sempre um personagem mais velho indicando ao mais jovem os caminhos a serem adotados. É por essa razão que a experiência figura como um elemento distintivo capaz de criar hierarquias no interior das aristocracias. Por fim, como veremos, a experiência é decisiva para o estabelecimento de relações de poder.

6.4 – Os usos da experiência

Walter Benjamin introduz o ensaio *Experiência e pobreza* através de uma alegoria que envolve os ensinamentos de um velho agricultor na iminência da morte a seus filhos. Escreve o autor:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho (BENJAMIN, 1994, p. 114)

Como sugere a parábola, os velhos colocam-se “um passo adiante” em relação aos mais jovens, pois aqueles conseguem perceber de antemão algo que estes só viriam a conhecer posteriormente. No discurso do idoso em questão, há uma dimensão de *ver além* apenas desvelado quando os mais novos adotam o olhar proposto, em meio a uma artimanha cujo fim último era provê-los de um tipo particular de saber necessário à vida. No mais, mantendo a lógica, essa orientação só foi possível porque o velho deve ter sido “vítima” de expediente semelhante nele inculcado por seus predecessores. Impossível não reconhecer nesta parábola um tipo de dispositivo correlato à ação de Atena para com Telêmaco: tal como a riqueza não estava no ouro para o velho, o acesso

à experiência paterna não estava nas informações que resgataria através dos visitados, mas na viagem em si.

Em inúmeras passagens que descrevem as interações sociais envolvendo agentes mais velhos e mais novos, a tônica de um saber pregresso, capaz de indicar caminhos e evitar a ruína, ganha destaque. Homero mostra-se capaz de reconhecer que o discurso não substitui a experiência, mas isso não exclui o valor dos saberes adquiridos por aqueles que nasceram primeiro, que se colocam exatamente no ponto em que são necessários orientar com os acontecimentos podem (ou devem) ser experienciados.

O fato de ser mais velho, por exemplo, é reivindicado por Odisseu diante de um Aquiles absorto pela cólera e que se recusava a se alimentar antes da guerra. Seu companheiro buscava dissuadi-lo desta posição, argumentando que os homens se cansam rapidamente quando combatem com fome. Para introduzir seus argumentos, o filho de Laertes diz que, por mais que não supere Aquiles no prélio, é maior na *inteligência*, na *percepção das coisas*, no *raciocínio* (*νόημα*), já que nasceu primeiro e conhecia muitas coisas - *ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα*. (HOMERO, **Odisseia**, XIX, 219). Expediente semelhante é utilizado por Néstor, contrapondo-se ao discurso de Agamêmnon que, diante de uma derrota aparentemente iminente, sugeriu que os aqueus retornassem. Diomedes foi o primeiro a se inflamar, questionando a decisão. Concluído o discurso do Tidida, o rei de Pilos toma a palavra, elogia a ponderação do jovem e busca dar a palavra definitiva sobre o assunto, reivindicando o privilégio da idade avançada como argumento de autoridade:

*‘ἀλλ’ ἄγ’ ἐγών, ὃς σεῖο γεραίτερος εὔχομαι εἶναι,
ἐξείπω καὶ πάντα διίξομαι: οὐδέ κέ τις μοι
μῦθον ἀτιμήσει’, οὐδέ κρείων Ἀγαμέμνων.*

*Eu, porém, que sou mais velho em relação a ti,
declaro que vejo para além do óbvio, e ninguém irá
desdizer o que direi, incluindo o próprio Agamêmnon.*
(HOMERO, **Ilíada**, IX, 60-62)

Néstor pode ser considerado a personificação homérica da experiência, já que é no saber acumulado pela longa vivência que radica seu valor para o exército aqueu. Na *Ilíada*, menciona-se o fato de que o idoso vira morrer duas gerações de mortais, e reinava sobre a terceira (HOMERO, **Ilíada**, I, 250-252), e a *Odisseia* ratifica sua senilidade, informando que se reinado persiste por três gerações de mortais (HOMERO, **Odisseia**, I, 245). No entanto, como bem considerou A. Adkins,

A mera habilidade de fornecer bons conselhos não assegura as atenções na assembleia homérica. Isso não é suficiente, apesar de não termos dúvida de que é necessário. É necessário ser ou ter sido um guerreiro de valor, e Néstor reclama que em sua juventude ele o foi, e ainda mais valoroso tanto em relação ao que Agamêmnon e Aquiles seriam. Esse é um tipo de *status* em uma comunidade belicista que confere a expectativa de ser ouvido com devido respeito (ADKINS, 1986, p. 299).

E, de acordo com os discursos do próprio Néstor, sua velhice está longe de ser uma mera fatalidade biológica. As reminiscências a seu passado guerreiro são quase tão frequentes quanto as oportunidades em que assume a palavra. Em meio a uma assembleia, (HOMERO, *Ilíada*, I, 254-284) ou insuflando os aqueus a mostrarem coragem e aceitarem o desafio proposto por Héctor (HOMERO, *Ilíada*, VII, 124-160), o velho herói, “sempre que se põe a aconselhar, fornece planos claros, exatos, práticos” (SCHÜLER, 2004, p. 77).

O conhecimento acerca dos assuntos da guerra converte Néstor em um conselheiro privilegiado dos aqueus. Após Agamêmnon lamentar o fato de que o vigor de seu coração (**θύμος**) não correspondia à força de suas pernas (**γόνυ**), o ancião coloca a dicotomia força física *versus* sabedoria no cerne das decisões dos deuses, que não dão aos mortais tudo ao mesmo tempo; por fim, assevera os sentidos de sua presença no conflito: “Mas junto aos condutores de cavalo permaneço, exortando-os com minhas sentenças e discursos: este é o privilégio dos idosos”, **ἀλλὰ καὶ ὥς ἰππεῦσι μετέσσομαι ἠδὲ κελεύσω βουλῆ καὶ μύθοισι: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων** (HOMERO, *Ilíada*, IV, 322-323). E é exatamente no âmbito dos combates que o ancião manifesta sua experiência: ele organiza e insufla as falanges de guerreiros (HOMERO, *Ilíada*, IV, 302-309) e orienta os rumos do combate, quando na passagem em que ordena que ninguém se atenha aos despojos, que poderiam ser mais tarde recolhidos quando os inimigos estivessem abatidos em maior número (HOMERO, *Ilíada*, VI, 67-71). Neste sentido, não parece ser por simples deferência que Agamêmnon declara:

**ἧ μὰν αὖτ' ἀγορῆ νικᾶς γέρον υἱας Ἀχαιῶν.
αἷ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίῃ καὶ Ἀπολλῶν
τοιούτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Ἀχαιῶν:
τῷ κε τάχ' ἠμύσειε πόλις Πριάμοιο ἄνακτος**

*E novamente excedes, sênior, os aqueus nos discursos.
Ah! Se Zeus Pai, a deusa Atena e Apolo
dessem-me, entre os aqueus, dez conselheiros como vós!
Rápida seria a derrocada da pólis de Príamo.
(HOMERO, *Ilíada*, II, 370-373)*

Apesar dos elogios e do constante esforço mnemônico para assegurar a validade de seus discursos, Néstor mostra-se consciente de que sua sabedoria está subordinada ao poder político do Atrida. Em outras palavras, por mais verdadeiro e adequado que seja, seu discurso permanecerá ineficaz se não afetar o juízo de Agamêmnon. É neste sentido que a noção de “exercício de diplomacia” (ADKINS, 1986, p. 299), apesar de não encontrar uma ressonância ideal no vocabulário ou sociedade homéricas, mostra-se pertinente em se tratando desse tipo peculiar de relação de poder, sustentado pela experiência, mas efetivo apenas após cuidadosas negociações.

Essa dimensão se manifesta quando Néstor discorre a respeito do relato onírico de Agamêmnon. Recorde-se que Crônida envia ao Atrida um sonho enganoso que, como era esperado, favoreceu amplamente o exército de Tróia. Porém, antes de incitar os aqueus à luta, o líder dos aqueus convoca a assembleia dos anciãos para deliberar cuidadosamente a respeito do assunto. Após o relato do sonho, Néstor comenta:

**ὦ φίλοι Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἔνισπε
ψευδός κεν φαίμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον·
νῦν δ' ἴδεν ὃς μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι·
ἀλλ' ἄγετ' αἶ κέν πως θωρήξομεν υἱας Ἀχαιῶν.**

*Ó amigos, dos Argivos os chefes e guardiões!
Tivesse relatado esse sonho qualquer um dos Aqueus,
afirmaríamos que é enganoso e o abandonaríamos.
Mas quem o sonhou foi quem se diz o maior e melhor dos Aqueus;
Assim, vamos! Convoquemos às armas os filhos dos Aqueus.
(HOMERO, *Iliáda*, II, 79-83)*

Homero sugere claramente que Néstor foi capaz de perceber o teor enganoso da predição (ψευδός) por suas características gerais. Outrossim, o acesso à palavra divina, verossímil por excelência¹⁴², era um predicado restrito a personagens que gozavam de algum tipo de privilégio. Além dos *aedos* e adivinhos, cujo conhecimento provinha da onividência dos deuses, heróis emblemáticos dos poemas tinham suas caracterizações marcadas pelo acesso diferenciado ao universo numinoso, tais como Aquiles e Odisseu. Néstor, portanto, encontra-se diante de uma situação limite: sentenciar a inadequação do discurso seria, por correspondência, questionar o valor e honra de Agamêmnon, e como recorda Jaeger, “a negação da honra era [...] a maior tragédia humana” (JAEGER, 2003,

¹⁴² Essa questão nos remete invariavelmente à noção de “palavra mágico-religiosa” proposta por Marcel Detienne, caracterizada pela sua eficácia e atemporalidade, sendo inseparável das condutas e dos valores, um privilégio de homens excepcionais. Cf.: DETIENNE, 1989, p. 45.

312). Instaure-se um dilema cuja solução precisa ser considerada com base no incontestado poder político do Atrida; ao mesmo tempo, o ancião não pode recusar a condição de conselheiro, que sustenta seu próprio estatuto; por fim, Néstor é uma das personagens mais recorrentes na trama iliádica, e suas representações são absolutamente coerentes entre si, especialmente quando se associam aos bons conselhos. Era preciso evitar, portanto, uma caracterização idiossincrásica que destoasse do restante da narrativa.

O escape encontrado, portanto, foi simultaneamente poético, político e diplomático: Néstor atrela a veracidade do sonho à personalidade de Agamêmnon, sugerindo que o que soa falso converte-se em verdadeiro na boca de um sujeito inspirado e, portanto, nobre e honrado. O ancião, ao transferir a responsabilidade do discurso para o prestígio social do rei, consegue ao mesmo tempo indicar sua inadequação e valorizar tanto a sua própria fala quanto a de seu interlocutor.

Esse debate nos remete ao estudo de Walter Donlan que, refletindo acerca das estruturas do poder na *Iliada*, considerou os aspectos da *Autoridade do Líder* como sendo “a habilidade, reconhecida, aclamada e assumida, de tomar decisões, dar ordens ou sugerir condutas específicas com a expectativa de que estas decisões/ordens/sugestões sejam persuasivas” (DONLAN, 1979, p. 51). O autor identificou 340 passagens em que determinado personagem exorta o grupo a adotar determinada postura ou a realizar determinada ação, e em 280 ocasiões a vontade do interlocutor é respeitada, de modo que a margem de erro é de 87%. (DONLAN, 1979, p. 52). Como conclusão, Donlan observou que a *Iliada* é orientada para a preservação de um balço estrutural, pautado pela necessidade de restaurar a autoridade coletiva, reafirmar princípio de posição-autoridade e reduzir os atritos entre as reivindicações de posição. Diante disso, as representações do rei de Pilos são singulares, dado que, segundo o autor, “as intervenções de Néstor buscam sempre recuperar um sentido de cooperação coletiva” (DONLAN, 1979, p. 58).

É notável o quanto a associação entre o *saber-viver* e os anseios da coletividade exibam a coerência do sistema de valores de Homero em relação às particularidades dos campos etários, especialmente quando se sugere um contraste com as representações de Aquiles no período anterior à instauração de seu *πάθος*. A experiência converte o ancião na referência última da palavra decisória, por mais que eventuais divergências possam provocar um conflito entre as gerações. Não é sem razão que Fênix é eleito como juiz no torneio em tributo a Pátroclo: dentre os aqueus, foi aquele que figurou

como mais adequado para avaliar a corrida “e enunciar a verdade”, **καὶ ἀληθείην ὑποείποι** (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 361). Atribuição semelhante foi associada a Príamo quando o mesmo foi convocado para firmar o pacto relativo ao combate singular envolvendo Páris e Menelau. A justificativa, curiosamente, é exposta pelo próprio adversário:

**αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται:
οἷς δ' ὁ γέρον μετέησιν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω
λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.**

*Os jovens guerreiros sempre tem o coração inconstante;
porém, só o ancião é capaz de ver o que foi e o que será,
encontrando o caminho salutar para ambos os lados.*
(HOMERO, *Ilíada*, III, 108-110).

O envelhecimento das personagens homéricas não é tão somente a constatação de uma fatalidade biológica, mas uma necessidade para a ordem e coesão sociais. Os conhecimentos extraídos dos eventos significativos atuam como símbolos diacríticos capazes de elevar o prestígio social dos agentes nos limites do curso de vida, atuando de modo correlato àquilo que Pierre Bourdieu considerou como sendo um *capital simbólico*:

O capital simbólico – outro nome da distinção – não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo óbvio. As distinções, enquanto transfigurações simbólicas das diferenças de fato, e mais geralmente, os níveis, ordens, graus ou quaisquer outras hierarquias simbólicas, são produto da aplicação de esquemas de construção que, como por exemplo os pares de adjetivos empregados para enunciar a maior parte dos juízos sociais, são produto da incorporação das estruturas a que eles se aplicam (BOURDIEU, 2007, p. 145).

Os olhares sobre a experiência no pensamento homérico são constituídos por um dois aspectos intimamente relacionados: para jovens e adultos, ela se vincula à produção de um *habitus* que assegura a mudança etária; para os idosos, quando estabelecida, atua como um símbolo diacrítico capaz de caracterizar a idade da vida em que o agente está situado. Produtora e reprodutora das estruturas sociais, a experiência é um elemento de distinção social que assegura a valorização da senilidade em uma sociedade em que a sobrevivência dos idosos dependia da solidariedade familiar, já que era um momento da vida em que eles não mais dispunham de forças para garantir a própria subsistência.

CONCLUSÃO

Ao longo da tese, buscamos apresentar as discussões de forma encadeada. Debater o curso e as idades da vida como sendo uma reflexão social sobre um fenômeno biológico exigiu que pontuássemos algumas questões.

A primeira delas teve que ver com a análise dos *campos etários*, formulados a partir das secções que atribuem a determinados períodos da existência humana algumas características e papéis sociais que lhes são correspondentes. Para produzi-los, foi necessário entender os fenômenos da natureza (associados à ordem da ζωή) e da vida social (sintetizados na lógica da βίος). Nos dois primeiros capítulos, buscamos atentar para a forma com que a vida, considerada a partir de suas características universais, poderia se converter em vidas particulares.

O vocabulário homérico que descreve as idades das personagens foi o recurso utilizado para a construção dos campos etários. No bojo das leituras, fomos conduzidos a considerar as quatro fases da vida tradicionalmente prescritas, isto é, a *infância*, a *juventude*, a *idade adulta* e a *velhice*. Fizemos notar que a noção de *campo*, mobilizada na análise de discurso através da apropriação sociolinguística do pensamento de Bourdieu, permitia-nos a elaboração de um instrumento de análise que considera não apenas o desenvolvimento de determinado personagem, mas as exigências que recaíam sobre ele e que atuavam na produção e reprodução das estruturas sociais. Assim, por mais que os termos *graus etários*, *categorias etárias* ou mesmo *fases da vida* tenham sido utilizados frequentemente na exposição, foi nosso intento vinculá-los sempre a uma rede de significados que deveriam ser introjetados no agente com vistas a adequá-lo às estruturas das quais ele é produto e produtor. O *habitus*, portanto, constitui-se no marco da assimilação dos comportamentos e papéis sociais prescritos no campo etário em que o agente se situa.

É importante destacar que o método nos conduziu a *construir* campos etários. Isso decorre do fato de que “os ‘campos’ não são lugares objetivos e exteriores ao

pesquisador. Da mesma forma que ele constrói seus dados a partir de materiais brutos que recolhe, o pesquisador deve *construir seu campo*, ou seja, tomar um conjunto de decisões”, dentre as quais, “escolher os lugares mais pertinentes ao olhar de sua problemática” (MAINGUENEAU & CHARAUDEAU, 2008, p. 91). A definição dos quatro campos etários supracitados, bem como os gradientes que regem o funcionamento interno dos mesmos, constituem-se antes um instrumental analítico do que um mero esforço classificatório acerca de como as sociedades dos séculos X ao IX a.C. organizavam o curso de vida.

A idade adulta e a infância exigiram um esforço mais acurado de conceituação. No caso da primeira, constatamos a inexistência de qualquer vocábulo capaz de indicar que o pensamento homérico admitisse a existência deste campo etário. Foi decisiva análise prévia de pesquisas sobre o tema em períodos posteriores. Pudemos constatar que, do ponto de vista histórico, a criação da idade adulta como sendo uma etapa particular do curso de vida é absolutamente recente. Mesmo nas línguas modernas, vocábulos como o português *adulthood*, o espanhol *adulthood* ou o inglês *adulthood* são escassamente utilizados, diferentemente da espontaneidade com que associamos a infância às crianças, a juventude aos jovens e a velhice aos idosos.

No entanto, a análise relacional das atitudes, perspectivas e comportamentos associados aos demais graus etários exibiu uma espécie de “lacuna”: entre a dissimilação dos comportamentos da juventude e a assimilação dos *ethos* idoso, existia um longo intervalo de tempo no qual a maioria dos personagens homéricos estava situado. Foi exatamente neste interregno que construímos um campo etário adulto em Homero, e os vocábulos *ἄνθρωπος*, “homem”, e *γυνή*, “mulher”, além de expressarem uma distinção de gênero e de se referirem à condição humana em oposição à divina, mostram-se vinculados a uma série de exigências particulares no âmbito da vida social, a despeito de sua invisibilidade nas nomenclaturas. Mais do que isso, a idade adulta figura como o *fiel da balança*, o “ponto de equilíbrio” a partir do qual os demais campos etários vão necessariamente se referir para balizar os comportamentos: o jovem ou a criança são aqueles que ainda não se formaram adultos, e os velhos são os deixaram de sê-lo.

Mas se a idade adulta for admitida como sendo o anverso da moeda, a infância é seu reverso correspondente. Apesar de também não termos identificado um vocábulo capaz de nomear este campo etário a partir da antiga língua grega, os aspectos que lhes são peculiares foram exaustivamente sublinhados por Homero. No entanto, se a maioria

dos personagens estão na fase adulta (à revelia de uma “adulthood homérica”), apenas Astianáx, filho de Héctor, é descrito em sua condição de criança, promovendo um interessante contraste com as inúmeras reflexões sobre as peculiaridades do campo que designamos como sendo *infantil*. Tais peculiaridades foram exploradas a partir dos espectros semânticos de vocábulos como **πάϊς**, **τέκνον**, **νήπιος** e **τυτθός**. Algumas hipóteses para a carência de representações infantis foram aventadas, com destaque para o fato de que os enredos versam sobre um mundo distante de suas possibilidades de atuação, do interesse dos ouvintes em perscrutarem assuntos inacessíveis a agentes nos primeiros anos de vida ou mesmo a própria desvalorização da infância no marco do sistema de valores do período.

Os campos etários da juventude e da velhice oferecem um cenário radicalmente distinto. No caso do primeiro, a quantidade de palavras capazes de designá-lo ou de nos remeter aos agentes a cujo *habitus* se vinculam, chega a ser vertiginosa quando comparado aos demais. Pudemos ver essa profusão de termos através dos contextos de uso e das etimologias de **όπλότατος**, **ήβη**, **πρωθήβης**, **κοῦρος**, **κούρη**, **παρθένος**, **ήίθεος**, **νύμφη** e, dependendo da aplicação, de **νέος**. No caso dos idosos, atentamos para as representações de personagens associadas a **γήρας**, **γέρων**, **γέροντος**, **πρέσβυς**, **γεραιός**, **γραῦς** e **παλαιός**.

Baseados na definição dos campos, procedemos à análise de passagens em que comportamentos associados a determinados graus etários eram atribuídos a outros. Tais estratégias discursivas buscavam louvar ou censurar alguma prática ou comportamento. Adotamos a perspectiva de *idades reais* para mencionarmos o campo etário em que a personagem em questão estaria situada, e a de *idades metafóricas* para apontar o grau etário mobilizado no esforço de qualificação. Este método permitiu elencarmos uma série de valores e os sentidos de sua utilização foram retomados posteriormente.

A questão da família emergiu como um *locus* privilegiado para a análise qualitativa dos *habitus*, especialmente porque tal grupo exigia uma assimetria etária entre os membros. Os debates acerca das noções de *oikos* e *génos* foram necessários para que fossem feitas as devidas correlações entre as posições ocupadas pelos agentes e a influência das clivagens etárias na definição de cada uma delas. Porém, para além deste elemento organizador da vida familiar em seu sentido prático, julgamos ter sido importante entender a relação interdependente entre as idades da vida e as questões de gênero, devidamente articuladas nas representações homéricas a respeito da maternidade, da paternidade e do casamento. A distinção entre **ζωή** e **βίος** voltou a ser

significativa no marco destes discursos, notadamente em função de uma certa *gerência* que as mães tinham a respeito da vida e morte dos filhos, e da importância dos pais para a formação das identidades dos mesmos. Aliás, trata-se de um tema caro ao pensamento homérico, já que tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* começam e terminam com encontros e reencontros paterno-filiais. As idades da vida e a formação dos agentes são decisivas para a compreensão deste tipo particular de relação social.

Tais exames nos remeteram à problemática da experiência. Entendida como um *saber-viver* que nasce do contato com acontecimentos significativos, a experiência atuou como o elemento capaz de oferecer coesão às discussões anteriores. Além disso, através dela foi possível não apenas elencar as características dos *habitus* etários e observar sua influência na vida social, mas refletir sobre um dos aspectos ligados à formação das idades e à constituição dos agentes de acordo com o pensamento homérico.

As representações de Odisseu e Aquiles foram justapostas. Os heróis que protagonizam a *Odisseia* e a *Ilíada* foram, respectivamente, vinculados à busca e à recusa da experiência. Contudo, há uma confluência de ambos – ressalvadas as devidas posições nas narrativas – através do *πάθει μύθος*, do “saber pelo sofrer” que, como pudemos notar, desempenhou um papel decisivo nos passos posteriores das tramas. Telêmaco e Néstor igualmente foram alvo de nossas atenções, já que o filho de Odisseu representa um *percurso* de aquisição de experiências e o segundo as exhibe como um elemento relativamente estável em suas representações.

Em termos teóricos, a perspectiva bourdieusiana se mostrou presente em todas as análises desenvolvidas. Optamos por debater o problema do *habitus* etário na introdução, tanto para expôr as diretrizes que adotamos quanto por considerá-lo a “espinha dorsal” que orientou nossas leituras. Porém, em diversos momentos, outros conceitos que se tornaram célebres em seus estudos foram mobilizados para sustentar nossos olhares, com destaque para as noções de *campo*, *poder* e *capital simbólico*. A preocupação era não concentrar as discussões teóricas em apenas um capítulo, mas sim de diluí-las ao longo da tese, evocando-as conforme a necessidade se impusesse.

Outra preocupação foi a de não incorrerem, tanto quanto possível, na tendência geral observada nos estudos sobre as idades da vida, que é a de setorizar as discussões em torno de uma fase específica e não considerar as implicações de abordá-las de modo relacional. A unicidade que se supõe diante da locução *curso de vida* só se reveste de sentido ao perscrutarmos os campos etários que se sucedem em seu desenrolar.

Buscamos observar este *caminho*, mas entendendo-o sobretudo como um percurso distante da concepção unilinear que se tornou tradicional graças à Psicologia do Desenvolvimento. Julgamos que esta escolha é capaz de justificar a opção deliberada que fizemos em desconsiderar os *ritos de passagem*¹⁴³, célebres graças ao trabalho de Arnold Van Gennep, nos horizontes de nossas análises. Por mais que eles possuam uma importância inquestionável para a concepção que o grupo faz de determinado agente e que ele próprio faz de si, tende a privilegiar os marcos regulatórios que presidem as mudanças etárias, e não o processo que, no âmbito da vivência, assevera seu estabelecimento.

Por fim, acreditamos ter sido possível identificar as diferenças etárias como uma variável indispensável para a análise da vida em sociedade representada por Homero. Através de suas articulações, é possível suscitar novos debates e rever interpretações tradicionais. Na epígrafe da tese, citamos uns versos de *Morte e Vida Severina* que parecem capazes de sintetizar exatamente este aspecto: a condição humana flutua ao sabor das experiências, do tempo e do espaço a que está submetida, convertendo uma fatalidade da natureza em um objeto de interesse do historiador.

¹⁴³ Especialmente no que diz respeito à *Telemachia*, interpretada por alguns autores como sendo uma série de ritos iniciáticos associados a maturação Telêmaco. Este ponto de vista aparece expresso, por exemplo, nos estudos de Austin (1975), Clarke (1989), Jones (1988), Mandell (1990), Toher (2001) e Wöhrle (1999). Conforme observou Vidal-Naquet, “o tempo dos ritos de passagem é, ele também, obra humana; o ano é escandido pelos ritos e o rito propriamente faz passar o iniciado do cotidiano ao excepcional, em seguida novamente ao cotidiano, porém esse último é daí por diante assumido” (VIDAL-NAQUET, 1976, p. 123). O tempo que escolhemos considerar, pelo contrário, é aquele que permite ao ritual produzir essa ruptura imediata, que assegura o estabelecimento de um limite simbólico crivado de significações sociais e religiosas, mas que se fundamenta no âmbito de um acerto antropológico que se deu ao longo de um vasto período de experimentação.

REFERÊNCIAS

7.1 – Edições da *Ilíada* e *Odisseia*

- HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920
HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarin, 2001.
_____. **L'Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
_____. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
_____. **Odyssey**. Trad. Samuel Butler. New York: Barnes & Noble Books, 1996.
_____. **L'Odyssée**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
_____. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.
_____. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

7.2 - Documentação Textual

- AESCHYLUS. **Aeschylus – v. 2 Agamemnon**. Herbert Weir Smyth (Trad.). London: William Heinemann Ltd., 1926.
ARISTOPHANES. **Aristophanes Comoediae**, HALL, F. W. & GELDART, W, M. (Ed.). Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1907.
ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1992.
_____. **Da geração e da corrupção**. São Paulo: Landy, 2001.
ARISTOTLE. **Ethica Nicomachea**. BYWATER, J. (Ed). Oxford: Clarendon Press, 1894. ARISTOTLE. **Aristotle's Política**. W. D. Ross (Ed.) Oxford: Clarendon Press, 1957.
EURIPIDES. **Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba**. David Kovacs (Trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1995.
HERODOTUS. **The Histories**. A. D. Godley (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1920.
HESIOD. **The Homeric Hymns and Homeric Works and Days**. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.
_____. **The Homeric Hymns and Homeric Theogony**. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.
EURIPIDES. **Hipólito**. Trad. Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2010.
PAUSANIAS. **Pausaniae Graeciae Description**. Leipzig: Teubner, 1903.
PINDARO. **Sete Odes de Píndaro**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Porto, 2003.
PLATO. **Republic**. Trad. Paul Shorey. London: William Heinemann, 1982.
PLATO. **Platonis Opera**. John Burnet (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1903.
PLUTARCH. **Plutarch's Lives**. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
POESIA GREGA DE ÁLCMAN A TEÓCRITO. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2006.
THE HOMERIC HYMNS AND HOMERICA. Trad. Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann Ltd., 1914.
WEST, M. L. (ed.). **Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati II**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

7.3 – Dicionários

- BAILLY, M. A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BEEKES, R. **Etymological Dictionary of Greek**. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- BENVENISTE, E. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots**. Paris: Les Éditions Klincksieck, 1977.
- CHARADEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise de discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.
- GRIMAL, P. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Livraria A. I., 1998.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. London: Oxford University Press, 1996.
- MANIATOGLU, M. P. F. **Dicionário de Grego-Português**. Porto: Porto Editora, 2010.
- MONTARANI, F. **Vocabolario della lingua greca**. Torino: Loescher, 2000.

7.4 – Bibliografia Instrumental

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ANDERSON, D. D. The boy scout books and America in transition. *In: Journal of Popular Culture*, nº 8, v.4, 1975, p.708-713.
- ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BARTHES, R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- BASTONE, A. C. **Impacto da atividade física no desempenho funcional do idoso institucionalizado**. Teste de Doutorado. São Paulo: USP, 2000.
- BEAUVOIR, S. **A Velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BECCHI, E. Infantologie del Novecento. *In: VERTECCHI, B. (org.) II Secolo della Scuola: l'educazione nel Novecento*. Firenze: La Nuova Italia, 1997, p. 21-40.
- BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. *In: _____*. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 114-119.
- _____. “Experiência”. *In: Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002, p. 21-26.
- BLATTERER, H. **Coming of age in times of uncertainty**. London: Berghahn Books, 2009.
- BONNEWITZ, P. **Primeiras Lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BOUDON, R. Ação. *In: _____*. (org.). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 27-57.
- BOURDIEU, P. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- _____. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 2001.
- _____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. La “juventud” sólo es una palabra. *In: Cuestiones de Sociología*. Madrid: Akal, 2008, p. 142-153.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. J. D. **Réponses: pour une anthropologie réflexive**. Paris: Éds. du Seuil, 1992.
- BOUTINET, J-P. **A imaturidade da vida adulta**. Porto: Rés, 2000.
- DEBERT, A. G. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. *In: DEBERT, A. G. (org.) Antropologia e Velhice*. Textos Didáticos, nº13. São Paulo: UNICAMP, 1998, p. 7-27.

- _____. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. *In: Velhice ou Terceira Idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 49-58.
- CARDOSO, C. F. S. Tinham os Antigos uma Literatura? *Phônix*, Rio de Janeiro, nº 5, p. 99-120, 1999.
- _____. Natureza humana e História: um divisor de águas. *In: Liber Intellectus*, 2007, vol. I, nº 1, p. 2-24.
- COHEN, C. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DEBERT, A. G. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. *In: DEBERT, A. G. (org.) Antropologia e Velhice*. Textos Didáticos, nº13. São Paulo: UNICAMP, 1998, p. 7-27.
- _____. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. *In: Velhice ou Terceira Idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 49-58.
- DEL PRIORE, M. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- EAGLETON, T. **A idéia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____. **O processo civilizador**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- _____. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ERIKSON, E. H. **La Adultez**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- EISENSTADT, S. N. **De geração a geração**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FERNANDES, P. Adulthood na Invéxis: Um Enfoque Multidisciplinar. *In: Conscientia*, n. 13, v.2, 2009, p. 124-134.
- FLITNER, A. Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre a juventude. *In: BRITTO, S. (org.) Sociologia da Juventude, I - da Europa de Marx à América Latina de Hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 37-67.
- FOLEY, J. M. **The Theory of Oral Composition. History and Methodology**. Indiana: The Indiana University Press, 1988.
- FORACCHI, M. M. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira, 1972.
- FORTES, M. Age, Generation and Social Structure. *In: KERTZER, D. I.; KEITH, J. (org.) Age and Anthropological Theory*. London: Cornell University Press, 1984, p. 99-122.
- FUSTENBERG, F. F. Growing up is harder to do. *In: Contexts*, n. 3, v. 3, 2004, p. 33-41.
- GÉLIS, J. A individualização da criança. *In: ARIÈS, P.; CHARTIER, R. (Org.) História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 311-329.
- GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GOULD, R. L. The Phases of Adult Life: a Study in Developmental Psychology. *In: The American Journal of Psychiatry*, n. 129, v. 5, 1972, p. 521-531.
- GROPPO, L. A. **Juventude: ensaios sobre Sociologia e História das juventudes modernas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- GUSMÃO, N. M. M. Infância e Velhice: desafios da multiculturalidade. *In: GUSMÃO, N. M. M. (org.) Infância e Velhice: pesquisa de idéias*. Campinas, SP: Alínea, 2003, p. 15-32.
- GREGOLIN, M. R. **Análise do discurso: as materialidades do sentido**. São Carlos, SP: Claraluz, 2001.
- JUNG, C. G. The Stages of Life. *In: CAMPBELL, J. (ed.) The Portable Jung*. New York: Viking, 1971.
- KIMMEL, D. C. **Adulthood and Aging: and interdisciplinary, developmental view**. New York: John Wiley & Sons, 1980.
- KNIGHT, C.; DUNBAR, R. POWER, C.. **The evolution of Culture: an interdisciplinary view**. New Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- LAHIRE, B. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- _____. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- LANDSBERG, P. L. **Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

- LAYTON, R. **An introduction to theory in Anthropology**. London: Cambridge University Press, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosacnaif, 2008.
- LESKO, N. Past, present, and future: conceptions of adolescence. *In: Educational Theory*, nº 46, v. 4, 1996, p. 453-472.
- MAGRO, V. M. M. Espelho em negativo: a idade do outro e a identidade etária. *In: GUSMÃO, N. M. M. (org). Infância e Velhice: pesquisa de idéias*. Campinas, SP: Alínea, 2003, p. 33-46.
- MALINOWSKI, B. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Brasília: UNB, 2008.
- MANNHEIM, K. Funções das gerações novas. *In: PEREIRA, L.; FORACCHI, M. M. (org.). Educação e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 91-97.
- MEAD, M. **Adolescência y cultura en Samoa**. Barcelona: Paidós, 1990.
- MERSER, C. **Grown-Ups: a generation in search of adulthood**. New York: G. P. Putnam's, 1987.
- MITROVICH, C. **Experiência e formação em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MITTERAUER, M. **A History of Youth**. Cambridge: Blackwell, 1992.
- MORAES, M. C. M.; MÜLLER, R. G. História e experiência: contribuições de E. P. Thompson à pesquisa em educação. *In: Perspectiva*, v. 21, n. 2, 2003, p. 329-349.
- NERI, A. L. **Envelhecer num país de jovens: significados do velho e da velhice segundo brasileiros não idosos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- NEUBAUER, J. **The Fin-de-Siècle Culture of Adolescence**. New Haven: Yale University Press, 1992.
- O'RAND, A. M.; KRECKER, M. L. Concepts of the Life Cycle: Their History, Meanings, and Uses in the Social Sciences. *In: Annual Review of Sociology*, v. 16, 1990, p. 241-262.
- ORLANDI, E. P. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Pontes, 2007.
- _____. **Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos**. Campinas: Pontes, 2010.
- PÉCHEAUX, M. **Les Vérités de la Palice. Linguistique, sémantique, philosophie**. Paris: Maspéro, 1975.
- POSTMAN, N. **O desaparecimento da infância**. Rio de Janeiro: Grafhia, 1999.
- RODRIGUES, J. C. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.
- ROUSSEAU, J-J. **Emílio, ou, Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAVAGE, J. **A criação da juventude: como o conceito *teenage* revolucionou o século XX**. São Paulo: Rocco, 2009.
- SCHLEGEL, A. & BARRY III, H. **Adolescence**. New York: The Free Press, 1991.
- SCOTT, J. W. Gender and Politics of History. *In: Cadernos Pagu*, v.3. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1994, p. 11-27.
- SETTON, M. G. J. A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus. *In: Revista Brasileira de Educação*, v. 14, n. 41, 2009, p. 296-307.
- SOUSA, J. T. P. Apresentação do Dossiê. A sociedade vista pelas gerações. *In: Política & Sociedade*, n. 8, 2006, p. 9-29.
- SOUZA, G. Apresentação. *In: _____*. (org). **A criança em perspectiva: olhares do mundo sobre o tempo infância**. São Paulo: Cortez, 2007, p. 7-11.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.
- WECHSLER, D. **Manual for the Adult Intelligence Scale**. New York: The Psychological Corporation, 1955.
- WELLER, W. **Karl Mannheim: um pioneiro na Sociologia da Juventude**. XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, UFPE, Recife, 2007.

7.5 – Bibliografía Específica

- ADKINS, A. W. H. Homeric values and Homeric Society. *In: Journal of Hellenic Studies*, nº 91, 1971, p. 1-14.
- _____. **Moral Values and Political Behaviour on Ancient Greece**. New York: Norton, 1972.
- _____. Values, Goals, and Emotions in the Iliad. *In: Classical Philology*, v. 77, n. 4, 1982, p. 299.
- APTHORP, M. J. The Obstacles to Telemachus' Return. *In: The Classical Quarterly*, v. 30, n. 1, 1980, p. 1-22.
- ASSUNÇÃO, T. R. Juventude e velhice: Mimnermo. *In: Kléos*, n.2/3, 1998/1999, p. 158-171.
- AUSTIN, N. **Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's Odyssey**. Los Angeles: University of California Press, 1975.
- AVERY, H. C. Glaucus, a God? Iliad Z 128-143. *In: Hermes*, n. 122. v. 4, 1994, p. 498-502.
- BACON, N. T. Hector as a Poetic Creation. *In: The Classical Journal*, v. 18, n. 8, 1923, p. 504-505.
- BAKER, J. A. The Childhood of the Epic Hero: Representation of the Child Protagonist. *In: NORMAN, B. The Old French Enfances Texts*. Amsterdam: Rodopi, 2004, p. 91-107.
- BARILLI, C. **Lexis paidike: l'infanzia in Origine**. (Tese de doutorado, Univeristà degli Studi di Bologna; École Pratique des Hautes Études - Ve Section), 2012.
- BERNARDETE, S. **Achilles and Hector: The Homeric Hero**. Indiana: St. Augustine's Press, 2005.
- BILLHEIMER, A. Age-Classes in Spartan Education. *In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v.78, 1947, p. 99-104.
- BONNAFÉ, A. **Poésie, Nature et Sacré. Tome I. Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature**. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1984.
- BREMER, J. M.; DE JONG, I. J. F.; KALFF, J.. **Homer, beyond oral poetry**. California: University of California Press, 1987.
- BUCHOLTZ, M. Youth and Cultural Practice. *In: Annual Review of Anthropology*, v. 31, 2002, p. 525-552.
- BUITRON-OLIVER, D.; COHEN, B. Between Skylla and Penelope: Female Characters of the Odyssey in Archaic and Classical Greek Art. *In: COHEN, B. (org.). The Distaff Side: representing the Female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 29-59.
- BURCKHARDT, J. **History of Greek Culture**. New York: Frederick Ungar Publishing, 2002.
- BURGESS, J. Achilles' Heel: The Death of Achilles in Ancient Myth. *In: Classical Antiquity*, v. 14, n. 2, 1995, p. 217-244.
- _____. **The death and afterlife of Achilles**. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- BURY, J. B. **A History of Greece**. London: The Cambridge University Press, 1900.
- _____. Homer. *In: Cambridge Ancient History II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1924, p. 498-517.
- CAIRNS, D. L. **Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CARLIER, P. **Homero**. Madrid: Akal, 2005.
- CASEVITZ, M. Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec. *In: Rites et rythmes agraires. Séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1991, p. 109-112.
- CHADWICK, J. **The Decipherment of Linear B**. New York: Cambridge University Press, 1958.
- _____. **El mundo micénico**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- CHALMERS, F. G. & DANCER, A. A. Art, Boys, and the Boy Scout Movement: Lord Baden-Powell. *In: Studies in Art Education*, nº 48, v.3, 2007, p. 265-81.

- CLARKE, H. W. **The art of the Odyssey**. Bedminster: Bristol Classical Press, 1989.
- COHN, A. **Providência Social e o processo político no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1980.
- COLDSTREAM, J. N. **Geometric Greece**. London: Ernest Benn Limited, 1977.
- COLE, S. G. Demeter in the Ancient Greek City and Countryside. *In*: ALCOCK, S.E. **Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece**. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 84-106.
- COLOMBANI, M. C. **A constituição do sujeito na pólis clássica**. Rio de Janeiro: Ítaca, 2012.
- CORVISIER, J-N. **Les Grecs à L'époque Archaique (milieu du IX^e siècle à 478 av. J.-C.)**. Paris: Ellipses, 1996.
- COULET, C. **Communiquer em Grèce Ancienne**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- CLARKE, M. Manhood and heroism. *In*: FOWLER, R. **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DAYRELL, J. **A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- DELGADO, J. C. R. **El desarme de la cultura: una lectura de la Iliada**. Madrid: Katz Editores, 2010.
- DETIENNE, M. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- _____. **A Escrita de Orfeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. **Métis: as astúcias da inteligência**. São Paulo: Odysseus, 2008.
- DEICHGRÄBER, L. **Der letzte Gesdang der Ilias**. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1972.
- DESBOROUGH, M. **The Greek Dark Ages**. New York: St. Martin's Press, 1972.
- DOHERTY, E. Gender and Internal Audicences in the *Odyssey*. *In*: **AJPH**, v. 113, n° 2, 1992, p. 161-177.
- DONLAN, W. The Structure of Authority in the Iliad. *In*: **Arethusa**, v. 12, n.1, 1979,
- DRAIBE, S. As políticas sociais brasileiras: diagnósticos e perspectivas. *In*: **Para a década de 90: prioridades e perspectivas de políticas públicas**. Brasília: IPEA/IPLAN, 1989.
- DUARTE, A. S. **Cenas de reconhecimento na poesia grega**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.
- DUBY, G. **Hommes et Structures du Moyen Age**. Paris: Mouton, 1973.
- ECKERT, C. W. Initiatory motifs in the story of Telemachus. *In*: **The Classical Journal**, v. 59, n. 2, 1963, p. 49-57.
- EDMUNDS, S. T. **Homeric nēpios**. London: Garland Publishing, 1990.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **El mito del eterno retorno**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- EYBEN, E. Old age in Greco-Roman Antiquity and Early Chrtianity: an annotated select bibliography. *In*: FALKNER, T. H. & DE LUCE, J. **Old age in Greek and Latin Literature**. New York: State of New York University Press, 1989, p. 230-267.
- FASANO, G. Z. **Odisea: discurso y narrativa**. Buenos Aires: Edulp, 2004.
- FALKNER, T. M. The Politics and the Poetics of Time in Solon's "Ten Ages". *In*: **The Classical Journal**, v. 86, n. 1, 1990, p. 1-15.
- FELSON, N.; SLATKIN, L. Gender and Homeric epic. *In*: FOWLER, R. (org.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004, p. 91-104.
- FENIK, B. C. **"Iliada X" and the "Rhesus": The Myth**. Brussels, 1964.
- FINLEY, M. I. **El mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____. The Elderly in Classical Antiquity. *In*: **Greece & Rome**. V. 28, n. 2. New York: The Cambridge University Press, 1981, p. 156-171.
- FORBES, C. A. **Neoi: a contribution to the study of Greek Associations**. Connecticut: The American Philological Association, 1933.
- FRANCO JUNIOR, H. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

- GAFFNEY, P. Enfance épique, enfance romanesque: deux modèles de jeune protagoniste dans la poésie narrative du XIIe siècle. *In: CHEVALIER, A.; DORNIER, C. (org.). Le récit d'enfance et ses modèles*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 149-160.
- GAISSER, J. H. Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode. *In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, 1969, p. 165-176.
- GARLAND, R. **The greek way of life: from conception to old age**. New York: Cornell University Press, 1990.
- GÁSPARI, J. C.; SCHWARTZ, G. M. O idoso e a ressignificação emocional do lazer. *In: Psicologia: teoria e pesquisa*, n. 21, v. 1, 2005, p. 1-14.
- GENTILI, B. **Poetry and its public in Ancient Greece**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- GILLIS, J. R. **Youth and History: Traditions and change in European Age Relations, 1770-Present**. New York: Academic Press, 1981.
- GOLDEN, M. Demosthenes and the Age of Majority at Athens. *In: Phoenix*, v. 33, No. 1, 1979, p. 25-38.
- _____. **Children and Childhood in Classical Athens**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- GRIFFIN, J. **Homer on Life and Death**. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- GRIFFIN, J. **Homero**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- GUÉRIN, C. Le scoutisme Français: une expérience pédagogique parallèle. *In: Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n° 28 (Jan-Mar), 1981, p. 118-131.
- HAINSWORTH, J. B. **The Flexibility of the Homeric Formula**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HAVELOCK, E. **A Revolução da Escrita na Grécia e suas conseqüências culturais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HERBST, J. **Requiem for a German Past. A Boyhood among the Nazis**. Madison: University of Wisconsin, 1999.
- HEUBECK, M. Homeric studies today: results and prospects. *In: FENIK, B. (ed.). Homer, Tradition and Invention*. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 1-17.
- HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. **A commentary on Homer's Odyssey I**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HEYWOOD, C. **Uma História da Infância: da Idade Média à Época Contemporânea no Ocidente**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- IRWIN, M. W. Odysseus' "Hyacinthine Hair" in "Odyssey" 6.231. *In: Phoenix*, v. 44, n. 3, 1990, pp. 205-218.
- ISHAM, N. M. **The Homeric Palace**. Providence: Preston and Rounds Co., 1898.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JANKO, R. **Homer, Hesiod and the Hymns**. New York: Cambridge University Press, 1982.
- JEANMAIRE, Henri. **Couroi et Courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique**. Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939.
- JENSEN, M. S. **The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1980.
- JOHNSON, P. & THANE, P. **Old age from Antiquity to post-modernity**. London: Routledge, 1998.
- JONES, P. V. The *Kléos* of Telemachus: Odyssey 1.95. *In: The American Journal of Philology*, v. 109, n. 4, 1988, p. 496-506.
- KERÉNYI, K. **Dioniso**. São Paulo: Odysseus, 2002.
- _____. **Eleusis: Imagen Arquetípica de la Madre y la Hija**. Madri: Siruela, 2003.
- KETT, J. F. **Rites of Passage: Adolescence in America, 1790 to the Present**. New York: Basic Books, 1977.
- KIRK, G. S. **Homer and the Oral Tradition**. New York: Cambridge University Press, 1976.
- _____. **The Iliad: a commentary**. New York: Cambridge University Press, 1985.

- KLEIN, A. E. **Child Life in Greek Art**. New York: Columbia University Press, 1932.
- KRAUSZ, L. **As Musas: poesia e divindade na Grécia Arcaica**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- LACERDA, S. **Metamorfoses de Homero**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.
- LACROIX, M. Ἠπιος, νήπιος. *In: Mélanges offerts à A.M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves: en l'honneur de sa cinquantième année d'enseignement supérieur (1887-1937)*. Paris, 1937, p. 261-272.
- LANG, A. **Homer and His Age**. London: Longmans, Green and Co, 1906.
- LANGDON, S. **Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E.** New York: Cambridge University Press, 2010.
- LATACZ, J. **Homer: his art and his world**. Michigan: The University of Michigan Press, 1996.
- LATEINER, D. **Sardonic Smile: nonverbal behavior in Homeric epic**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.
- LEAF, W. **Homer and History**. London: Macmillan and Co, 1915.
- LEDUC, C. Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séc. IX-IV a.C.). *In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). História das Mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 277-350.
- LESSA, F. S. **O Feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2004.
- LEVI, G; SCHMITT, J-C. (org.). **História dos Jovens 1 – da Antiguidade à Era Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LESSA, F. S. "Tecendo o feminino na Atenas Clássica: a mulher aranha. *In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V. CARVALHO, R. N. B.; FRANCALANCI, C. (org.). Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: Ed. PPGL, 2011, p. 20-31.
- LIMA, A. Funkeiros, Timbaleiros e Pagodeiros: notas sobre juventude e música negra na cidade de Salvador. *In: Cadernos Cedex*, v. 22, n. 57, 2002, p. 77-96.
- LOHMANN, D. **Die Kompositionen der Reden in der Ilias**. Berlin: Gruyter, 1970.
- LLOYD-JONES, H. **The Justice of Zeus**. Berkley: California University Press, 1971.
- LONG, A. A. Morals and Values in Homer. *In: Journal of Hellenic Studies*, 1970, nº 90, p. 121-139.
- LOWRY JR., E. R. Glaucus, the Leaves, and the Heroic Boast of Iliad 6.146-211. *In: The Ages of Homer, A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. CARTER, J. B.; MORRIS, S. P. (ed.). Austin: University of Texas Press, 1995, 193-203.
- MAHAFFY, J. P. A Critical Introduction. *In: DURUY, V. History of Greece*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1890, 1-119.
- MALKIN, I. **The Returns of Odysseus: colonization and ethnicity**. California: University of California Press, 1998.
- MALTA, A. **A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada**. São Paulo: Odysseus, 2006.
- MANDELL, S. The Story of Telemachus as a Multiple Cult Myth. *In: Journal of Ritual Studies*, n. 4, v. 1, 1990, p. 65-83.
- MANGUEL, A. **Ilíada e Odisseia de Homero: uma biografia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MATTIOLI, U. (ed.). **Senectus: La vecchiaia nel mondo classico**. Bologna: Patron Editore, 1995.
- MECHLING, J. **On My Honor: Boy Scouts and the Making of American Youth**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- MINOIS, G. **Histoire de la vieillesse: De l'Antiquité à la Renaissance**. Paris: Fayard, 1987.
- MITCHELL, L. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece**. London: The Classical Press of Wales, 2007.
- MOMIGLIANO, A. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MORAES, A. S. **O ofício de Homero**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.
- _____. Os sentidos da itinerância dos *aedos* gregos. *In: Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 15, nº 2, p. 62-73, 2009.
- MORRIS, I. The Use and Abuse of Homer. *In: Classical Antiquity*, v. 5, n. 1, 1986, p. 81-138.

- _____. **Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state.** Cambridge: The Cambridge University Press, 2003.
- _____. **Historia y cultura: la revolución de la arqueología.** Barcelona: Edhasa, 2007.
- MIRTO, M. S. **La morte nel mondo Greco: da Omero all'età classica.** Roma: Carocci editore, 2007.
- MURNAGHAN, S. **Disguise and Recognition in the Odyssey.** Princeton: The Princeton University Press, 1987.
- _____. The Trials of Telemachus: who was the Odyssey meant for? *In: Arethusa*, n. 35, v. 1, 2002, p. 133-153.
- MURRAY, O. **Early Greek.** Glasgow: Fontana Paperbacks, 1980.
- NAGY, G. **The Best of the Achaeans: concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- _____. **Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- _____. **Homeric Questions.** Texas: The University of Texas Press, 1996.
- NASH, L. L. Concepts of Existence: Greek Origins of Generational Thought. *In: Daedalus*, v. 107, n. 4, 1978, p. 1-21.
- NILSSON, M. P. Die Grundlagen des spartanischen Lebens. *In: Klio*, v. 12, 1912, p. 308-325.
- _____. **A study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples.** Oxford: University Press Leipzig, 1920.
- OAKLEY, J.; NEILS, J. **Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past.** New Haven: Yale UP, 2003.
- OFFRE, K. **Arbeitsgesellschaft: Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven.** Frankfurt: Campus, 1984.
- ORME, N. **From Childhood to Chivalry: The Education of the English Kings and Aristocracy 1066-1530.** London: Methuen, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, J. **O homem e a gente: inter-comunicação humana.** Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano, 1973.
- OSTHOFF, H.; BRUGMANN, K. **Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen.** Leipzig: Hirzel, 1881.
- OTTO, W. F. **Os deuses da Grécia.** São Paulo: Odysseus, 2005.
- PAGE, D. O Mundo Homérico. *In: LLOYD-JONES, H. (org.). O Mundo Grego.* Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 13-25.
- PAPAIKONOMOU, I-D. Enfance et identité sexuée dans les cités grecques. *In: GUSI, F.; MURIEL, S.; OLÀRIA, C. (org.). Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia.* España: Deputacion de Castello, 2008, p. 683-710.
- PARRY, M. **The Making of Homeric Verse.** Oxford: Oxford University Press, 1971.
- PERROT, M. Worker Youth: From the Workshop to the Factory. *In: SMITH, J-C.; LEVI, G. (org.). A History of Youth people: Stormy Evolution to Modern Times.* Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- PETROPOULOS, J. C. B. **Kleos in a Minor Key: the homeric education of a little prince.** Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- POMEROY, S. **Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica.** Madrid: Akal, 1989.
- POWELL, B. **Homer and the origin of the Greek Alphabet.** Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- PRATT, Louise. Diomedes, the fatherless hero of the Iliad. *In: HÜBNER, Sabine R.; RATZAN, David. M. Growing up fatherless in Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 141-161.
- PUCCI, P. **Odysseus Polutropos: intertextual readings in the Odyssey and the Iliad.** London: Cornell University Press, 1987.

- _____. La cadre temporal de la volonté divine chez Homère. *In: DARBO-PESCHANSKI, C. (org.). **Constructions du temps dans le monde grec ancien***. Paris: CNRS Éditions, 2000, p. 33-48.
- RAAFLAUB, K. A. A Historian's Geadache: How to read the "Homeric Society"? *In: FISHER, N.; VAN WEES, H. (ed.). **Archaic Greece: New Approaches and New Evidence***. London: Classical Press of Wales, 1998, p. 169-193.
- RADIN, A. P. Sunrise, Sunset: hmos in Homeric Epic. *In: **The American Journal of Philology***, v. 109, n. 3, 1988, p. 293-307.
- REDFIELD, J. M. **Nature and culture in the Iliad**. Chicago: Chicago University Press, 1975.
- RICHARDSON, B. E. **Old Age among the Ancient Greeks, The Greek Portrayal of Old Age in Literature, Art, and Inscriptions, with a Study of the Duration of Life among the Ancient Greeks on the Basis of Inscriptional Evidence**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1933.
- RIVEROS, J. M. Ana Comneno en el Panorama de la Cultura Bizantina. *In: **Bizantino Nea Hellás***, nº 23, 2004, p. 107.
- ROMILLY, J. **Homero: Introdução aos poemas homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ROUGIER-BLANC, S. Les espaces ruraux chez Homère. Terminologie et mode de représentation. *In: **Pallas: revue d'études antiques***, n. 64, 2004, p. 115-127.
- ROWE, C. J. The Nature of Homeric Morality. *In: RUBINO, C. A.; SHELMERDINE, C. W. (ed.). **Approaches to Homer***. Texas: Texas University Press, 1983, p. 248-275.
- SCOTT, J. A. Paris and Hector in Tradition and in Homer. *In: **Classical Philology***, v. 8, n. 2, 1913, p. 160-171.
- SCHADEWALDT, W. **Von Homers Welt und Werk : Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage**. Stuttgart: Koehler, 1959.
- _____. La "Odisea" como poesia. *In: **Estudios de Literatura Griega***, nº 18, Madrid, 1971, p. 11-52.
- SCHEID-TISSINIER, E. **L'homme grec aux origines de la cité (900-700 J.-C.)**. Paris: Armand Colin, 1999.
- SCHNAPP, A. **A imagem dos jovens na cidade grega**. *In: SCHMITT, J.-C.; LEVI, G. (org.). História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 19-58.
- _____. **Le chasseur et la cite: chasse et érotique dans la Grèce ancienne**. Paris: Éditions Albin Michel, 1997.
- SCHÜLER, D. **A construção da Ilíada: uma análise de sua elaboração**. Porto Alegre: LP&M, 2004.
- SHAPIRO, H. A Coming of age in Phaiakia: the meeting of Odysseys and Nausikaa. *In: COHEN, B. **The distaff side: representing the Female in Homer's Odyssey***. Londres: Oxford University Press, 1995, p. 155-164.
- _____. Hipparchos and the Rhapsodes. *In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (org.). **Cultural Poetics in Archaic Greece: cult, performance, politics***. New York: Oxford University Press, 1998, p. 92-107.
- SIMPSON, R. H. & LAZENBY, R. **The Catalog of the Ships in Homeric Iliad**. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- SMITH, W. **No longer nepios: the maturation of Telemachos in Homer's "Odyssey"**. Ann Arbor: UMI, 2010.
- SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SNODGRASS, A. An historical Homeric society? *In: **Journal of Hellenic Studies***, nº 94, 1974, p. 114-125.
- _____. **The Dark Age of Greece**. Edingurgo: Edinburgh University Press, 2000.
- _____. **Homero e os artistas**. São Paulo: Odysseus, 2004.
- STACHURA, P. D. **Nazi Youth in the Weimar Republic**. California: Clio Books, 1975.
- STUCCHI, D. O curso da vida no contexto da lógica empresarial: juventude, maturidade e produtividade na definição da pré-aposentadoria. *In: BARROS, M. M. L. (org.). **Velhice ou***

terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 35-48.

TAKAHASHI, M. S. **A formação heroica de Telêmaco na Odisseia de Homero.** (Dissertação de mestrado - FFLCH, Universidade de São Paulo), 2012.

TANDY, D. W. **Warriors into Traders: the Power of the Market in Early Greece.** California: The California University Press, 1997.

TAZELAAR, C. M. ΠΑΙΔΕΣ ΚΑΙ ΕΦΗΒΟΙ: Some Notes on the Spartan Stages of Youth. *In: Mnemosyne*, v. 20, n. 2, 1967, p. 127-153.

THALMANN, W. G. **The Swineherd and the bow: representations of Class in the Odyssey.** London: Cornell University Press, 1998.

THOMAS, R. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga.** São Paulo: Odysseus, 2005.

THOMSON, G. The Greek Calendar. *In: The Journal of Hellenic Studies*, v. 63, 1943, p. 52-65.

TOHER, M. Telemachus' Rite of Passage. *In: La parola del passato: Rivista di Studi Antichi*, f. CCCXVIII, n. 1, 2001, p. 149-168.

TORRANO, J. Memória e *Moira*. *In: _____*. **Teogonia: a origem dos deuses.** São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 69-82.

TURNER, F. The Homeric Question. *In: MORRIS, I. & POWELL, B. (ed.). A New Companion to Homer.* Leiden: Brill, 1997, p. 123-145.

VERNANT, J-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica.** Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

_____. Figuration et image. *In: Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 5, n° 1-2, 1990, p. 225-238.

_____. La belle mort et le cadaver outrage. *In: VERNANT, J-P.; GNOLI, G. La mort, les morts dans les sociétés anciennes.* Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 45-76.

_____. Mort grecque mort à deux faces. *In: _____*. **L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce Ancienne.** Paris: Gallimard, 1989, p.81-89.

_____. **Mito e sociedade na Grécia Antiga.** São Paulo: Jose Olympio, 1999.

_____. **Entre Mito e Política.** São Paulo: EDUSP, 2002.

VIDAL-NAQUET, P. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *In: Revue de l'histoire des religions*, tome 157 n°1, 1960, p. 55-80.

_____. **Le chasseur noir: forms de pensée et formes de société dans le monde grec.** Paris: Éditions La Découverte, 2005.

_____. **El mundo de Homero.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. Os jovens: o cru, a criança grega e o cozido. *In: LE GOFF, J.; NORA, P. História: novos objetos.* Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 116-140.

VIVANTE, P. On the representation of nature and reality in Homer. *In: Arion: A quarterly journal of Classical Culture*, v. 5, n. 2, 1966, p. 149-190.

WADE-GERY, H. T. **The Poet of the Iliad.** Cambridge: The Cambridge University Press, 1952.

WARD, B. Temper Tantrums in Kau Sai: Some Speculations upon Their Effects. *In: MAYER, P. (org.). Socialization: the Approach from Social Anthropology.* London: Tavistock Publications, 1973.

WEBSTER, T. B. L. **From Mycenae to Homer.** London: Methuen & Co LTD, 1958.

WEST, M. The Invention of Homer. *In: The Classical Quarterly*, v. 49, n°. 2, 1999, p. 364-382.

WHITBY, M. Telemachus transformed? The origins of Neoptolemus in Sophocles' Philoctetes. *In: Greece & Rome*, v. 43, n. 1, 1996, p. 31-42.

WHITLEY, J. **Style and society in dark age Greece: the changing face of a preliterate society, 1100-700 BC.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WHITMAN, C. H. **Homer and the Heroic Tradition.** New York: The Norton Library, 1965.

WILSON, P. C. The πάθει μάθος of Achilles. *In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 69, 1938, p. 557-574.

WILSON, D. F. **Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad**. New York: Cambridge University Press, 2002.

WISSMANN, J. Athena's "Unreasonable Advice": The education of Telemachus in Ancient Interpretations of Homer. *In: Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 49, n. 3, 2009, p. 411-452.

WOFFORD, S. L. **The Choice of Achilles: the ideology of figurine in the epic**. California: Stanford University Press, 1992.

WOHL, V. J. Standing by the Stathmos: The Creation of Sexual Ideology in *The Odyssey*. *In: Arethusa*, n. 26, 1993, p. 19-50.

WOLF, F. A. **Prolegomena to Homer**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

WÖHRLE, G. Sons (and daughters) without fathers: fatherlessness in the Homeric epics. *In: HÜBNER, S. R.; RATZAN, D. M. (org.). Growing up fatherless in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 162-174.

_____. **Telemachs Reise: Väter und Söhne in Ilias und Odyssee oder ein Beitrag zur Erforschung der Männlichkeitsideologie in der homerischen Welt**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

ZANKER, G. **The heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad**. Michigan: Michigan University Press, 1997.