

REPUTAÇÃO E PRESSÁGIO NA ASSEMBLEIA HOMÉRICA: POLUPHEMOS EM ODISSEIA 2, 150¹

Christian Werner
(Universidade de São Paulo)

ABSTRACT

This paper aims to circumscribe the meaning of the signifier *poluphemos* in *Odyssey* Book 2, an adjective that is used to name the Cyclops blinded by Odysseus. It shall be argued that its sense is not exclusively delimited by the use of the noun *phêmê* in the poem, which means “talk (that has a prophetic sense unknown to the addresser but not to the addressee)”. In fact this adjective testifies the noun’s polisemy known to us through texts of the (Pre-)Archaic and Classic periods during which other nouns of the same field, like *phêmis*, *phatis*, *kleédôn* and *kleos*, are polysemic as well. One and important reason for such a widespread polysemy is the multiplicity of performance conditions attached to the production and dissemination of discourses and consequently of memories produced by someone’s actions.

Keywords: Homer; *Odyssey*; *poluphêmos*; *phêmê*; *agorê*

Ao analisar-se a narrativa homérica como um composto de diferentes práticas discursivas culturalmente (de)marcadas, busca-se inter-relacionar o contexto poético-performativo que permitiu o desenvolvimento daqueles que até nós foram transmitidos como dois poemas acabados, a *Iliada* e a *Odisseia*, e as variáveis que determinam os discursos apresentados pelas personagens desses poemas.² Não se trata apenas de explorar a clivagem entre o discurso do narrador e os de seus heróis, mas de verificar até que ponto a performance do aedo exige da audiência uma recepção crítica diante daquilo que é apresentado e se essa postura está embutida na própria narração.

Que haja ações passadas que merecem ser cantadas no presente e que, portanto, foram transmitidas de geração em geração, isso envolve problemas

¹ Parte da pesquisa para esse artigo foi conduzida na Freie Universität de Berlin, onde realizei estágio de pós-doutorado com bolsa Capes entre 2009 e 2010; agradeço à Prof. Renate Schlesier pela acolhida no Institut für Religionswissenschaft.

² Cf., entre outros, Nagy (1979), Martin (1989) e (2005) e Bakker (2009).

que, de forma mais ou menos explícita, se manifestam na narração e, portanto, também ocupam a audiência dos poemas. Por conseguinte, os diversos termos utilizados na epopeia homérica para indicar a produção e transmissão de notícias, reputações, grandes feitos e profecias são potencialmente relevantes para se discutir não somente a recepção do canto épico pelo seu público, mas a manipulação de suas expectativas pelo aedo.

Neste artigo explora-se o nome de Polifemo, ou melhor, o uso do adjetivo homônimo, para o que se examina o sentido de *phêmê*, do qual deriva o adjetivo,³ e de um outro substantivo com a mesma raiz verbal, *phêmis*. Ambos os substantivos guardam estreitas relações com as diversas expressões utilizadas pelo aedo para nomear ou delimitar o discurso épico.

O adjetivo *poluphemos* aparece duas vezes no poema. Em uma delas, trata-se da conclusão da vingança de Odisseu contra os pretendentes, episódio onde não é feita nenhuma referência direta ao Ciclope, e no qual o herói usa o adjetivo para caracterizar o aedo Fêmio (*Od.* 22, 376).⁴ Todavia, no episódio da assembleia no canto 2, onde o adjetivo também é utilizado, o narrador não somente faz uma referência a Polifemo, mas também emprega o termo *phêmê*.

POLIFEMO NO CANTO 1

Não é necessário levar em conta diferentes tradições iconográficas e poéticas gregas, nos períodos arcaico e clássico,⁵ para se afirmar que, entre as aventuras narradas por Odisseu na corte feácia, o episódio na ilha dos Ciclopes é paradigmático para ilustrar o que distingue esse herói no longo e árduo percurso de reconquista de seu status, especialmente em Ítaca, pois a própria *Odisseia* propaga essa centralidade.

No início do canto 20, por exemplo, após despedir-se de Penélope e ir deitar, Odisseu concentra-se na vingança que agora já tem uma ocasião propícia, a prova com o arco (*Od.* 19, 570-81). Naquele momento, quando a vontade do herói pede uma ação imediata contra suas servas infieis, Odisseu, para conter seu ímpeto, invoca o episódio no qual sua astúcia e contenção salvou a ele e a seus companheiros do Ciclope (*Od.* 20, 18-21).

³ Cf. Chantraine (1999) *s.v.* φημί.

⁴ Pretendo abordar essa passagem em outro artigo que levará em conta o canto 22 como um todo. Bakker (2002) é o único texto que conheço que explora ao máximo os sentidos de *phêmê*, *phêmis*, Fêmio, Polifemo e *poluphêmos* para a compreensão da *Odisseia*, em especial, do canto 9. Como veremos abaixo, sua defesa de um sentido negativo para *phêmis* e de uma conotação restrita de *phêmê* comprometem, em parte, as conclusões do artigo.

⁵ Cf. Carpenter (1991: 233): “The encounter with the Cyclops Polyphemos is the most popular subject from the *Odyssey* in Greek art and has the longest life”.

De fato, Polifemo já é mencionado no canto 1. Logo após o proêmio, que confere destaque ao episódio dos bois de Sol, o destino do herói é ligado a duas figuras divinas, Calipso e Posêidon (v. 1-21). É contra a vontade deles, contra a paixão daquela e o ódio deste, que decidem agir os deuses. Nesse trecho, entretanto, o narrador nada diz sobre os motivos pelos quais Poseidon estaria irado, o contrário do que faz ao mencionar a vingança de Sol. Quem, na subsequente narração da assembleia dos deuses, aborda o tema do destino de Odisseu é Atena. Em sua formulação, o obstáculo principal que o herói precisa enfrentar no presente é a ninfa (v. 49-60). Ao mesmo tempo, porém, e de forma discreta, ela sugere que Zeus é a causa última da desventura do herói, no que talvez também ecoe um tema típico da poesia épica, a vontade de Zeus como determinante (na narração) do destino de um herói.⁶ Com efeito, ela termina sua fala indagando, por meio de um trocadilho com o nome de Odisseu, por que o pai dos deuses e homens odeia o herói: τί νύ οἱ τόσον ὀδύσσαο, Ζεῦ; (v. 62: “Por que contra ele tens tanto ódio, Zeus?”)⁷.

Zeus, então, aponta a razão da errância de Odisseu, qual seja, a coléra de outro deus, Poseidon, que busca vingar-se do cegamento do filho Polifemo (v. 68-75). Uma série de elementos, porém, paralelizam, nesse início da ação do poema e alhures na *Odisseia*, aquilo que Polifemo e Calipso representam.

Em ambos os casos, trata-se de um perigo localizado em uma “caverna côncava”. Na poesia hexamétrica (pré-)arcaica, ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι (“na côncava gruta”) é uma fórmula que só aparece na *Odisseia*.⁸ Ela caracteriza a caverna de Calipso (*Od.* 1, 15; 5, 155; 9, 30; 23, 335),⁹ a de Polifemo (*Od.* 9, 114) e aquela onde Toôsa, a mãe de Polifemo, uniu-se a Poseidon (*Od.* 1, 73).¹⁰

Uma semelhança menos evidente diz respeito à tática de sedução de Calipso e o nome de Polifemo.¹¹ A ninfa afirma diante de Hermes que não

⁶ Cf. Marks (2008), que defende que Zeus conduz a ação da *Odisseia* do início ao fim.

⁷ As passagens em grego são traduzidas por mim; as da *Odisseia* fazem parte, com modificações pontuais, de minha tradução ainda inédita do poema.

⁸ Uma multiforma dessa fórmula é a expressão ἐν σπῆϊ γλαφυρῶ, que não só também aparece na *Iliada* (*Il.* 18, 402), mas em posições diversas do hexâmetro (*Il.* 24, 83). Nas 3 vezes em que aparece na *Odisseia*, refere-se à caverna de Polifemo (*Od.* 2, 20; 9, 476; 12, 210).

⁹ Embora o narrador se refira tanto à morada de Circe (*Od.* 10, 150) quanto à de Calipso (*Od.* 5, 14) como *megara*, só a de Circe ele qualifica como τετυγμένα δώματα (*Od.* 10, 210). A de Calipso é basicamente uma gruta (*speos*), como em *Od.* 5, 57.

¹⁰ Que o antro habitado por Polifemo seja o mesmo onde ele foi concebido, isso, porém, o texto não afirma explicitamente. Outros paralelos são: o advérbio “sempre” marca as ações negativas de Calipso e Poseidon (*Od.* 1, 56 e 68); tanto Calipso quanto Toôsa são ninfas, ambas filhas de divindades ligadas ao mar (v. 52 e 72). Atlas e Poseidon são ambos responsáveis por uma certa separação entre elementos cósmicos: Atlas, entre o céu e mar (v. 52-54), Poseidon, entre o mar e a terra [v. 68; cf. Lidov (1977: 227-29)].

¹¹ Que Polifemo possa ser um nome significativo na *Odisseia*, isso não deve ser menosprezado pela menção, em *Il.* 1, 264, de um herói com o mesmo nome. A *Odisseia*, do

foi ela a responsável pelo naufrágio de Odisseu (*Od.* 5, 130-36), mas que, ao contrário, foi maximamente benigna para com o herói, ao oferecer-lhe imortalidade e juventude eterna, dádiva superior que só raramente coroa a vida de um mortal. Um dos argumentos poéticos da *Odisseia*, porém, é sustentar que tal dádiva não poderia ser mais destrutiva.¹²

Segundo Atena, esse dom Calipso tentou impingir a Odisseu por meio do discurso, de falas sedutoras e ardilosas.¹³ Ora, tendo em vista que a imortalidade oferecida tem, como contraparte, a aniquilação heróica contida no próprio nome da deusa, que Atena se dirige a Zeus com o trocadilho mencionado acima e que, enfim, faça parte da tessitura poética da *Odisseia* a exploração dos significados contidos em um nome, não me parece impossível que o nome do Ciclope seja mencionado no canto 1 para sugerir-se que ele e a ninfa representam perigos paralelos. De um lado, os *logoi* de Calipso; de outro, as *phêmai* contidas em “Polifemo”.

Em um primeiro momento, essa relação pode parecer nada mais que uma ficção do intérprete moderno. Contudo, a probabilidade de que o narrador tenha escolhido cuidadosamente seus termos aumenta quando se verifica que o nome do Ciclope, ou seja, daquele que a tradição tornará o grande inimigo vencido por Odisseu nas suas aventuras marítimas, só é pronunciado mais duas vezes em toda a *Odisseia* (*Od.* 9, 407 e 446). Tanto no canto 9 quanto alhures (*Od.* 2, 19; 20, 19 etc.), o narrador e Odisseu costumam referir-se a Polifemo como “o Ciclope”. Assim, podemos perguntar-nos se a ausência do nome Polifemo no canto 2 é um indicativo de que, ao usar o adjetivo homônimo, o poeta tenta evitar uma alusão ao nome do Ciclope ou se, ao contrário, o canto 2 desenvolve temas introduzidos no canto 1.

EGÍPCIO E UMA VÍTIMA DE POLIFEMO

No início do canto 2, Telêmaco convoca uma assembleia dos cidadãos de Ítaca, que é aberta por Egípcio:¹⁴

início ao fim, explora deliberadamente o nome de suas personagens; cf., por ex., Peradotto (1990).

¹² Cf., por ex., Vernant (1996).

¹³ *Od.* 1, 56: αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι (“e sempre com moles e solertes contos”).

¹⁴ Em cenas equivalentes nos poemas homéricos, o primeiro orador seria quem convocou a assembleia; cf. de Jong (2001: *ad Od.* 2, 15-37). Segundo Steinrück (1992: 149), o *aidôs* não permitiria que Telêmaco, por ser jovem demais, falasse antes de um dos velhos.

(1) *Od.* 2, 15-34:

Nisso, entre eles, começou a falar o herói Egípcio, já encurvado pela idade e com muita experiência.	15
Também seu filho, com o excelso Odisseu, para Ílion belos-potros rumara em cavas naus, o lanceiro Antifo, mas matou-o o selvagem Ciclope na cava gruta, e por último aprontou-o para o jantar.	20
Ele tinha três outros: um juntava-se aos pretendentes, Eurínomo, e dois cuidavam dos campos paternos. Nem assim dele olvidou, lamentando-se, atormentado. Por ele vertendo lágrimas, tomou a palavra e disse:	25
“Ouvi agora de mim, itacenses, o que vou falar: nossa assembleia não se reuniu nem houve sessão desde que o divino Odisseu partiu em cavas naus. E agora, quem a reuniu? Quem tanto necessita, algum dos jovens varões ou dos mais velhos?	30
Ouviu notícia de um exército a caminho, do que nos deveria falar ao claro por antes saber, ou outro tema público revela e anuncia? Nobre parece-me, abençoado. Que para ele Zeus complete o que de bom em seu juízo deseja.”	

As trajetórias distintas dos quatro filhos, ao mesmo tempo que instauram uma figura paterna logo no início da assembleia e compõem um *leitmotiv* para ela,¹⁵ alertam o ouvinte para os conflitos que definem o espaço público antes da chegada de Odisseu em Ítaca e que,¹⁶ nesse momento, não permitem que nenhuma decisão consensual coletiva possa ser alcançada.¹⁷ Nem os pretendentes nem Telêmaco e os aliados de Odisseu conseguirão justificar plenamente sua posição em relação ao modo como tem sido conduzida a corte de Penélope e, por conseguinte, condenar por completo a do adversário.¹⁸

¹⁵ Steinrück (2008: 45) nota bem que Egípcio é descrito através do status de seus filhos e que o tema do pai permeia todo o episódio. Para de Jong (2001: *ad Od.* 2, 15-37), a função principal da menção do companheiro de Odisseu devorado é caracterizar, de forma patética, o pai que espera por notícias do filho e por isso menciona a possibilidade de aproximação de uma armada como razão para a convocação da assembleia. Se ele está preocupado com uma frota hostil ou o retorno dos itacenses, essa é uma questão em aberto pelo menos desde os escoliastas antigos; cf. Pontani (2007: *ad loc.*). Essas interpretações são ainda mais pertinentes se concordarmos com Steinrück (2008:45-46) que Αἰγύπτιος alude a αἰγυπιός, “the vulture as the image of a father who loses his children”. Podemos dar mais um passo e sugerir que a relação com a ave é tanto mais incisiva se *aigupios* for, de fato, ligado a *aix*, *aigos* por meio de uma etimologia popular e se referir ao pássaro já em idade adulta devido à sua “barba”; cf. LfgrE *s.v.* αἰγυπιός (W. K. Kraak).

¹⁶ Para Wilamowitz (1927: 100), o poeta precisa de uma personagem neutra para abrir a assembleia.

¹⁷ Acerca da importância desse coletivo, cf. Haubold (2000: 104).

¹⁸ Acerca das normas sociais envolvidas na corte de Penélope, cf. entre outros Flaig (1995) e (1997: 3-9); a posição desse historiador – conflito de normas que a comunidade de

O destaque conferido ao filho morto por Polifemo,¹⁹ porém, também alude ao problema da responsabilidade de Odisseu pelo aniquilamento gradual do contingente que liderou em Troia. De fato, problema contíguo será sugerido ao ouvinte extradiegético ao longo da assembleia: quando tiver concluído sua vingança, Odisseu também terá causado a morte de mais nobres da comunidade.²⁰ Tendo em vista que a qualidade de Odisseu como rei de Ítaca é um tema que acompanha não só todo o poema, mas aparece com destaque em mais de um discurso no canto 2 (v. 25-27, 46-47, 230-34),²¹ o narrador apresenta uma questão que se tornará cada vez mais aguda à medida que o retorno de Odisseu for sendo concluído. Não é por acaso, portanto, que a metáfora preferida nesse canto para a autoridade de Odisseu é a de pai: o pai Egípcio tem dois filhos que morrem jovens devido ao “pai” Odisseu.

Em nenhum momento, porém, Egípcio manifesta explicitamente um sentimento hostil contra Odisseu.²² Contudo, ao mencionar a última assembleia que ocorreu em Ítaca,²³ ele deixa claro que, embora tenha dois filhos trabalhando em seus campos, houve (e, no fundo, ainda haverá) como que uma perturbadora pausa na vida (política) da cidade, manifesta em um luto pessoal que não tem tempo para acabar.²⁴ Quando o narrador diz que ele *não esquece* do filho que partiu, ele menciona uma capacidade psíquica que na *Odisseia* é tratada como virtude moral fundamental.²⁵ Por conseguinte, Egípcio é discretamente apresentado como um potencial antagonista de Odisseu.

Ítaca não consegue resolver, pois nenhum lado seria completamente inocente – é interessante, entre outras razões, pela semelhança que se estabelece entre o início da *Odisseia* e o conflito entre Aquiles e Agamêmnon desenvolvido nos dois primeiros cantos da *Iliada*. Para a posição ortodoxa – condenação radical dos pretendentes – cf. Saïd (1979).

¹⁹ Segundo o escoliasta – cf. Pontani (2007: *ad loc*) –, Aristônico atetizou os versos 19-20; são, portanto, versos que incomodam e causam um certo desequilíbrio com consequências estéticas potencialmente relevantes.

²⁰ Acerca dos limites da autoridade de Zeus, cf. Werner (2005^a).

²¹ Se o poder real de Odisseu é pleno – p. ex. Halverson (1986) – ou o de um *primus inter pares* – p. ex. Carlier (1984: 205-9) –, isso é uma questão que não pode ser levantada aqui.

²² O v. 24, porém, só é usado mais uma vez no poema para introduzir o discurso de Euepites, pai de Antínoo, quando ele clamar por vingança contra Odisseu (*Od.* 24, 425).

²³ Interpretações realistas para esse hiato, como as de Raaflaub (1997: 642, n. 79) e Scodel (2002: 198), deixam de lado o seu aspecto simbólico e, portanto, também patético.

²⁴ As formas verbais *oduromai* e *akheôn* (v. 23), em conjunto nessa posição do verso, aparecem mais duas vezes na *Odisseia* e duas vezes na *Iliada*, o que indica tratar-se de uma fórmula, cujo significado tradicional, pelo menos na *Odisseia* (*Od.* 4, 100; 14, 40), é o de uma resposta passiva que não busca nenhuma ação; acerca do sentido de *oduromai* em Homero, cf. Werner (2008: 16).

²⁵ Se aceitarmos, com Steinrück (2008: 45-46) – cf. *supra* n. 16 –, que o nome de Egípcio alude a um tipo de ave de rapina e concordarmos com Rood (2006) que o símile das aves de rapina em *Od.* 16, 216-19 (1) pertence a um imaginário animal que perpassa todo o poema e (2) implica a vingança de Telêmaco e Odisseu, então o narrador parece utilizar Egípcio para criar uma tensão que só será dissolvida *in extremis* no final do poema.

Quando o poeta escolhe como destino funesto do filho que guerreou em Troia ser devorado por Polifemo e não ter perecido em outro evento, ele não está apenas escolhendo uma aventura paradigmática e famosa, mas também nos lembrando de que o pai ausente do canto 2 – ausente do seu *oikos* e da sua *polis* – também já falhou na proteção dos seus homens. Abaixo veremos que um dos sentidos possíveis do adjetivo *poluphemos* diz respeito ao futuro; ora, a menção do filho morto pelo Ciclope indica que essa mesma assembleia que, no presente, avalia a palavra do filho (Telêmaco), no futuro julgará o pai, quando não será (unicamente) uma frota (inexistente) que motivará a reunião dos cidadãos, mas uma inominável pilha de cadáveres.

No final de sua fala, talvez compondo uma ironia para a audiência extradiagética, Egípcio evoca Zeus como protetor de quem convocou a assembleia, o que o narrador denomina uma *phêmê* com a qual Telêmaco se alegra (v. 35). Aqui o leitor moderno depara-se com dois problemas: delimitar o sentido do substantivo e verificar se as palavras do ancião compõem uma *phêmê* para Telêmaco ou somente para o narrador e a audiência do poema.

Todavia, antes de desenvolver esses dois pontos, irei explorar os sentidos de outro termo, *phêmis*, raro nos textos gregos supérstites. O único texto onde tanto ele quanto *phêmê* são usados é a *Odisseia*, onde *phêmê* sempre se refere a um enunciado com uma marca agoural. Em Hesíodo, porém, o sentido homérico de *phêmis* – aquilo que se diz sobre alguém ou algo, ou seja, “fala, opinião e, por derivação, reputação” – é expresso por *phêmê*.

A PHÊMIS NA COMUNIDADE

Com certa frequência, defende-se que o valor de *phêmis* em Homero é eminentemente negativo,²⁶ não se assinalando, porém, que, nas passagens em que isso se verifica, há sempre um adjetivo esclarecendo que se trata de algo circunstancialmente negativo:²⁷

²⁶ Cf. Bakker (2002: 140), para quem o termo “consistently carries the negative sense of unwanted openness, undesired publicity”; Cairns (1993) também tende a considerar que *phêmis* se refira sobretudo à fofoca (por ex., p. 121-23). Stanford (1965: *ad Od.* 6, 273-75), por outro lado, fala em “typical respect for *Public Opinion*”. G. Markwald, no *Lfgre s.v. φῆμις*, traduz o termo por “*Rede(n)*, alles, was man sagt”; todavia, subdivide as suas ocorrências entre aquelas onde não carrega aspectos negativos e aquelas onde seu sentido é o de “*übles Gerede*”.

²⁷ Cf. o uso de *ossa* na *Teogonia* de Hesíodo; no chamado “Hino às Musas”, o substantivo vem sempre acompanhado de um adjetivo que o qualifica positivamente (v. 10, 43, 65, 67); fora dele, o termo tem um sentido eminentemente objetivo e neutro, sem nenhuma adjetivação (v. 701 e 832). Cf. Pucci (2007: *ad Teogonia.* 10).

(2) *Od.* 6, 273-74:

Evito a fala amarga (φήμιν ἄδευκέα)²⁸ deles (sc. dos feácios), que ninguém por trás me censure (μωμεύη); são bastante soberbos na comunidade (κατὰ δῆμον).

Nausícaa manifesta preocupação com o decoro; não quer que sua entrada com Odisseu seja falsamente interpretada. O verbo μωμεύω indica o tipo de discurso que sua ação poderia provocar, e, após enumerar o que dela poderia ser dito, Nausícaa reitera: “assim falarão, e essas seriam as críticas (ὄνειδεα) contra mim (v. 285)”. Que não se trata de um comportamento vil por parte do povo, mas de um mecanismo social compreensível, isso é indicado pela própria Nausícaa, que afirma que ela mesma criticaria (νεμεσῶ, v. 286) uma jovem que se comportasse do modo que ela considera leviano.²⁹

(3) *Od.* 14, 239: atava-nos a dura fala do povo (χαλεπή... δέμου φήμις)

Após o cretense (Odisseu) mencionar a Eumeu seu sucesso pretérito entre os habitantes de Creta,³⁰ afirma que, se ele e Idomeneu não tivessem participado da guerra contra Troia, teria perdido sua honraria.³¹ O que está em jogo aqui é, *mutatis mutandis*, a relação de reciprocidade entre o povo e os membros destacados de uma comunidade expressa por Sarpédon no canto 12 da *Iliada* (v. 310-28), passagem na qual se verifica a complementaridade entre a *timê* e o *kleos* de um nobre e o poder da opinião pública, que, quando *motivada*, pode reverter negativamente os benefícios de tais honra e fama.³²

(4) *Od.* 24, 192-202:

‘Afortunado filho de Laerte, Odisseu muito-truque,
realmente, com grande excelência, conquistaste esposa:

²⁸ *Adeukês* é, na verdade, “a mysterious word”: A. F. Garvie (1994: *ad loc.*).

²⁹ Tanto Cairns (1993) quanto Bakker (2002) – cf. *supra* n. 26 – parecem endossar uma clivagem socio-poética entre povo-censura e nobres-*kleos*: o povo prejudica os nobres com falatório (vil); o que o poeta faz (e outro nobre também deveria sempre fazer) é celebrar suas virtudes. Nausícaa exemplificaria isso perfeitamente: a sua ação seria, em última instância, nobre; o que os outros, em especial, os soberbos, julgariam seria vil. Mesmo que essa clivagem seja esboçada, ela não é exclusiva e, talvez, nem mesmo dominante.

³⁰ *Od.* 14, 234: δεινός τ’ αἰδοῖός τε μετὰ Κρήτεσσι τετύγμην (“assombroso e respeitável entre os cretenses me fiz”).

³¹ Cf. *Il.* 2, 245, onde o narrador utiliza *khalepos* para caracterizar o *muthos* de Odisseu contra Tersites, que, no mínimo, é uma crítica oportuna e bem fundamentada; não me parece, assim, que *khalepos* expresse uma focalização secundária (sentimento de Tersites em relação ao que diz Odisseu).

³² Acerca de *Il.* 12, 310-28, cf. Assunção (2008), que conclui: “o guerreiro deve arriscar corajosamente sua vida no combate, visando não à imortalidade do canto na memória das gerações seguintes, mas apenas a uma melhor qualidade desta sua única vida, traduzida em bens, boa comida e *reconhecimento público*” (p. 8-9; grifo meu).

quão valoroso juízo teve a impecável Penélope,
 filha de Icário, quão bem se lembrou de Odisseu, 195
 seu varão legítimo. Por isso sua fama nunca findará (οἱ κλέος οὐ ποτ' ὀλείται),
 a de sua excelência (ἦς ἀρετῆς), e para os humanos farão um canto
 agradável os imortais pela prudente Penélope.
 Não armou vis ações como a filha de Tindareu,
 matar o marido legítimo, e hediondo canto (στρυγερὴ δέ τ' αἰοιδῆ) 200
 haverá entre os homens e dura reputação (χαλεπὴν... φῆμιν) atribuirá
 às mui femininas mulheres, mesmo uma sendo honesta.⁷

Essa passagem é particularmente relevante: mesmo que o *kleos* mencionado no verso 196 não seja o de Penélope – e eu acredito que seja, pois é a ela, mais que a Odisseu, que Agamêmnon elogia em 193-95 –³³, o estreito paralelismo entre 195-98 e 199-202 aponta para uma oposição entre *kleos* e *khalepês phêmis*. O adjetivo é fundamental para o contraste ser estabelecido, pois *kleos*, nesse contexto onde denota fama futura, refere-se sempre a algo positivo em Homero, portanto, independente da adjetivação.³⁴

(5) *Od.* 16, 75 (= *Od.* 19, 527): respeitando a cama do marido e a fala do povo (δήμοιο φῆμιν)

Esse verso, utilizado por Telêmaco e Penélope em relação à opção da rainha de não escolher um novo marido, não parece se referir a uma situação mais marcadamente política como a da passagem (3).³⁵ O peso público de Penélope, porém, é acentuado em diversos momentos, o que parece ser um motivo adicional – semelhante ao caso de Nausícaa em (2) – para ela levar em conta o que dela possa ser dito. A “cama do marido” e a “fala do povo” representariam duas instâncias, privada e pública, duas faces da mesma moeda, em relação às quais a rainha deve mostrar *aidôs*. A “fala do povo”, portanto, é um importante fenômeno político, não algo nefasto que se deve absoluta e simplesmente evitar.

(6) *Od.* 15, 468: foram a uma sessão para a fala do povo (δήμοιο φῆμιν)³⁶

³³ Cf. discussão e bibliografia em Werner (2001: 103-4).

³⁴ O “canto”, ao contrário, necessita da adjetivação.

³⁵ Cairns (1993: 51, n. 15), traduz *phêmis*, nessa passagem, por “popular gossip”. É curioso que o autor, em referência às passagens (2), (4) e (5), diga, na n. 16, que, em oposição a passagens como (1) e (3), “other instances of the phrase *dêmoio phêmis* are less important.”

³⁶ Renehan (1975: s. v. φῆμιν) e Hoekstra (1989: *ad loc*) defendem um sentido espacial nessa passagem, sinônimo de *agorê*; nenhum dos dois cita a glosa semelhante do escoliasta: cf. Dindorf (1855: *ad loc*). *Contra* esse sentido, LfgrE s. v. φῆμιν (G. Markwald). Cf. também (11) *infra*, onde δήμου... φάτιν parece sinônimo de δήμοιο φῆμιν.

Nesse episódio de sua infância, Eumeu relata que seu pai, o rei da ilha de Ortígia (v. 403-14), e outros nobres se dirigiram para uma assembleia. *Phêmis*, portanto, pode se referir a falas como aquelas no canto 2.

(7) *Il.* 10, 207: ou talvez também informar-se de alguma fala (φήμιν) entre os troianos

Aqui, novamente, não há nenhuma conotação negativa no uso do termo, o que é significativo se, de fato, *phêmis* for um termo marcadamente odisseico.³⁷

Phêmis, portanto, denota falas geradas na comunidade que são inevitáveis, pois as personagens da *Odisséia* não são somente habitantes de um *oikos*, mas também de uma *polis* que determina sua vida de várias formas.³⁸ Nesse sentido, muito mais que um efeito colateral negativo dessa forma de socialização, a *phêmis* é um seu elemento constitutivo fundamental, não implicando, *a priori*, uma clivagem social negativa entre “povo”, que seria propenso a propagar fofocas deletérias, e “nobres”.³⁹

Um termo que, em Homero, pode ser comparado a *phêmis* é *phatis*:

(8) *Od.* 6, 29-30:

Por causa dessas coisas dirige-se aos homens um dizer (φάτις)
distinto (ἕσθλή), e se agradam o pai e a senhora mãe.

Isso diz Atena, em sonho, para Nausícaa, incentivando-a a ir lavar as roupas dos membros de sua família. Aqui se trata de uma reputação positiva, objetivo desejável para a princesa.

(9) *Od.* 21, 323-4+329:

Mas envergonha-nos o dizer (αἰσχυρόμενοι φάτιν) de varões e mulheres:
que nunca fale algum outro aqueu mais vil (κακώτερος)
(...)
Assim dirão, e, contra nós, essas críticas (ἐλέγχεα) haveria.

Dessa forma, Eurímaco emoldura, para Penélope, seu medo de que o mendigo cretense derrote os nobres pretendentes na disputa com o arco. *Kakôteros*

³⁷ Isso é afirmado por Hainsworth (1993: *ad loc*).

³⁸ A bibliografia sobre o tema é sabidamente extensa; cf., por ex., Raaflaub (1997: 632-47), que defende que “even in Homer, though, the polis plays a bigger role in people’s lives than is often assumed” (p. 632) e que “the epics often emphasize collective demotic will, experience and action” (644).

³⁹ Isso se evidencia, por exemplo, se levarmos em conta que os feácios *hyperphialoi* mencionados por Nausícaa na passagem (2) *supra* antecipam o comportamento de alguns jovens nobres nos jogos do canto 8; *hyperphialoi*, além disso, é um dos adjetivos negativos que qualificam os pretendentes de Penélope ao longo do poema. Acerca da conotação negativa do adjetivo, cf. LfgrE s.v. (V. Langholf).

– como *hyperphialoi* em (2) – não se restringe aos habitantes mais pobres de Ítaca, mas a um tipo de discurso daqueles a quem interessa denegrir a reputação de outros.⁴⁰

(10) *Od. 23, 362-63:*

Logo haverá um dizer (φάτις), ao nascer do sol,
sobre os varões pretendentes, que matei no palácio.⁴¹

Como em (7), o dizer que se espriará pela comunidade não é vil, mas uma reprodução daquilo que ocorreu, como atesta a reunião dos parentes dos pretendentes no canto 24.

(11) *Il. 9, 459-60:*⁴²

mas à ira fez cessar algum dos imortais, aquele que em seu ânimo (sc. no de Fênix)
pôs o dizer do povo e muitas críticas dos homens (δήμου θήκε φάτιν καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων).

Isso diz Fênix sobre a ideia não concretizada de matar seu pai, um crime que foi evitado pelo força coerciva da opinião pública.

Em Homero, portanto, as óbvias semelhanças entre o uso de *phêmis* e o de *phatis* parecem ser mais significativas que a única diferença digna de nota, qual seja, o uso de um adjetivo positivo em (8), com o qual *phêmis* talvez nunca apareça em vista das contingências da transmissão dos textos antigos, argumento “ex silentio” que não é fundamental para o ponto em questão. Ambos os substantivos dizem respeito ao poder de uma palavra que pode,⁴³ em uma comunidade, decorrer de uma ação; trata-se, portanto, de

⁴⁰ São várias as semelhanças entre essa passagem e *Od. 6, 273-75+285*, abordados em (2), em especial, *Od. 6, 275* (καὶ νύ τις ὄδ' εἴπησι κακώτερος ἀντιβολήσας) e *Od. 21, 324* (μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος Ἀχαιῶν).

⁴¹ Cf. *Od. 23, 137*, onde Odisseu se refere à notícia da morte dos pretendentes como “κλέος εὐρύ”; acerca dessa passagem, cf. Werner (2001: 105).

⁴² Acerca da autenticidade dos versos 458-61, ausentes em todos os manuscritos e conhecidos apenas através de Plutarco *Moralia* 26F, cf. Apthorp (1980: 91-99), que afirma que “at the most we may grant that Aristarchus may have regarded the internal evidence against the passage as strong enough to allow him to omit it with slightly less external evidence against it than he would normally have required; but he would surely have required much more evidence against it than the omission by a very few MSS” (p. 94). Para Apthorp, porém, é fundamental a evidência interna, e, nesse sentido (p. 95-99), prefere lançar a hipótese de que os versos, espúrios, teriam sido compostos “by a predominantly reproductive aoidos” e “found their way into some post-Peisistratean MSS. through the agency of some reciter”; cf. também West (2001: 208).

⁴³ O valor asseverativo dos dois substantivos também está presente no verbo de cuja raiz derivam, *phêmi*. Diz Kölligan 2007: 225: “Die verschiedenen Verwendungen von *phêmi* lassen sich auf eine Grundbedeutung ‘sagen’ mit impliziter Wahrheitsbehauptung zurückführen,

um importante mecanismo social. Dessa forma, para que o sentido do termo adquira matizes positivas ou negativas faz-se necessário o uso de um adjetivo valorativo. As falas, boas ou más, e a reputação delas decorrente é algo que se deseja ou se quer evitar. Que de um herói ou uma heroína simplesmente não se fale, isso não parece ser desejado na sociedade homérica.⁴⁴ Penélope, por exemplo, não poderia estar mais longe da representação tradicional da mulher ateniense no século V.⁴⁵

Curiosamente, *phêmis* é um substantivo que aparece em pouquíssimos textos supérstites.⁴⁶ Na verdade, ele é quase restrito à *Odisseia*, o que reforça a ideia, tendo em vista o uso de *phêmê* e *phatis*, de que se trata de um termo poético.⁴⁷ Mesmo em Hesíodo, *phêmê* é utilizado para denotar o mesmo fenômeno que *phêmis* na *Odisseia*:

(12) *Trabalhos e dias* 760-64:

Age assim; e a assombrosa reputação (δεινὴν... φήμην) (vinda) dos mortais evita, 760 pois a reputação vil é leve para alguém erguer (φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν ἀεῖραι)⁴⁸

mui fácil, difícil (ἀργαλέη) de suportar e dura (χαλεπή) para se pôr de lado.

Uma reputação (φήμη) de modo algum perece (ἀπόλλυται), toda que muitas pessoas espalharemos (λαοὶ φημίξουσι): ela própria também é um deus (θεός).

Nessa passagem, costuma-se traduzir *phêmê* por “reputação, fama”,⁴⁹ ideia que está implícita em alguns dos trechos homéricos vistos acima. Na passagem

d.h. bei einer mit *phêmi* verbundenen Aussage wird vom Sprecher die Wahrheit der Aussage assertiert.” E na nota 647: “Möglicherweise liegt hierin ein Rest der älteren Bedeutung ‘zeigen, jd. etw. klarmachen’: Das Gezeigte ist als Faktum evident und bedarf keiner weiteren Begründung seiner Existenz.” Acerca de *phêmi*, cf. também Bakker 2002: 139. Na *Odisseia*, o verbo *phêmi* pode ser utilizado em relação aquilo que se fala de alguém em uma comunidade: “Antínoo, desmedido, artifice de males; e dizem (φασίν) de ti, / na comunidade (ἐν δήμῳ) de Ítaca, que entre os camaradas és o melhor / em planos e discursos; e eis que não és de tal jaez” (*Od.* 16, 418-20). Penélope assinala que há fortes razões para que a fama de Antínoo seja revertida, pois ela não dá mais conta da verdade a respeito dele.

⁴⁴ “The thought of popular opinion is a major source of motivation in the Homeric poems”: Cairns (1993: 51).

⁴⁵ Acerca da glória buscada por Penélope através da disputa dos pretendentes, cf. Flaig 1995.

⁴⁶ O termo só aparece em um fragmento de Íbico (303^a Davies: γλαυκώπιδα Κασσάνδραν / ἐρασιπλόκαμον Πριάμοιο κόραν / φάμις ἔχισσι βροτῶν). O fragmento é curto demais para precisarmos o sentido do termo.

⁴⁷ Um indício suplementar é o nome do aedo Fêmio, igualmente restrito à *Odisseia*, e que parece derivar mais de *phêmis* que de *phêmê*; cf. LfgRE s.v. Φήμιος (G. Markwald).

⁴⁸ Cf. Mazon (1928: *ad loc*): “Fais ainsi, et cherche à éviter la dangereuse réputation que vous font les hommes. Une mauvaise réputation est chose légère (...)”; cf. Hesíodo fr. 176 Merkelbach-West, onde se fala de uma *kakê phêmê*. Outra sintaxe para a passagem dos *Erga* seguem West (1978: *ad loc*) e Clay (2003: 148).

⁴⁹ Cf. West (1978: *ad* 760).

hesiódica, reconhece-se, por um lado, o caráter assombroso e imortal – portanto divino – da *phêmê*,⁵⁰ mas se insiste no poder deletério das falas nocivas acerca de um indivíduo. Os versos 761-62 sugerem, porém, que há uma *phêmê* boa, que, portanto, seria “pesada para se erguer, leve para suportar e fácil de pôr de lado”. Esses versos são emoldurados, em “Ringkomposition”, pela menção de uma *phêmê* genérica, aquela que engloba tanto o elogio quanto o ataque ao seu objeto.⁵¹ Dito de outro modo: a deusa *Phêmê* pode manifestar-se tanto de um modo benéfico quanto maléfico para os homens.

PHÊMÊ E O ANÚNCIO DO FUTURO

Em Homero, ou seja, na *Odisseia*, o termo *phêmê* sempre implica um presságio, um sinal relativo ao futuro, e, como tal, é sinônimo de *kleédôn*:

(13) *Od.* 2, 33-35:

‘Nobre e abençoado parece-me ser (sc. quem convocou a assembleia). Que para ele Zeus complete algo bom, aquilo que em seu juízo deseja.’

Isso afirmou, e com o prenúncio alegrou-se (χαίρει δὲ φημῆ) o caro filho de Odisseu.

Assim Egito termina sua fala que abre a assembleia dos itacenses.

(14) *Od.* 20, 100-5:

‘... que prenúncio pronuncie (φήμην... φάσθω) um dos homens que desperta 100 lá dentro, e, fora, que de Zeus, ademais, prodígio apareça (τέρας φανήτω).’

Assim falou (sc. Odisseu), rezando, e o astucioso Zeus ouviu-o

⁵⁰ Que a *phêmê*, produzida por mortais, seja um deus, isso é um evidente paradoxo. Não creio que aqui esteja implícita apenas a ideia de que não se conhece a fonte primeira do discurso e, portanto, ele seria atribuído a uma esfera divina; cf. Erbse (1986: 34), que através desse parâmetro explica a relação homérica entre *ossa* (que Erbse personifica em todas as passagens homéricas) e Zeus. Acerca de *deinos* como um adjetivo próprio para descrever uma divindade, cf. LfgrE s.v. δεινός (H. W. Nordheider): “von Bedrohlichem (Kampf), meist Übermenschl., das für den Menschen übermächtig, gefährlich (Ungeheuer; Götter: potentiell bedrohlich, auch wenn sie helfen) u. unüberschaubar”. Dessa forma, concordo com Solmsen (1990) que a variante δειλὴν deve ser preterida; *contra* West (1978: *ad loc*).

⁵¹ Discordo, portanto, da interpretação segundo a qual Hesíodo estaria referindo-se a uma potência essencialmente negativa, como defendem, entre outros, West (1978: *ad loc*), Bakker (2002: 140-42) e Clay (2003: 148); para essa última, *Phêmê* é “the negative counterpart of undying *kleos*”. Edwards (2004: 112) não traduz nem interpreta os versos 760-64, mas os cita para ilustrar a preocupação de Hesíodo com a reputação: “within the bounds of the neighborhood, authority, *prestige*, and *celebrity* accompany the prosperity of the successful farmer” (grifo meu). Que a passagem hesiódica é ambígua e, portanto, assim o é a própria potência divina, isso já parece ser o caso para os antigos, se compararmos a diatriba entre Êsquines (*Contra Timarco* §127 e *Peri tês parapresbeias* §§144-45) e Demóstenes (*Peri tês parapresbeias* §§241-54).

e logo trovejou do Olimpo fulgurante,
do alto das nuvens; e o divino Odisseu jubilou (γῆθησε).
Prenúncio (φήμην), vindo da casa, mulher emitiu, moleira...

Trata-se, aqui, de dois sinais pedidos por Odisseu a Zeus, um propriamente humano, outro, divino.

(15) *Od.* 18, 112-13+117 (-20, 120):

‘Que Zeus te dê, estranho, e os outros deuses imortais,
o que mais desejas e for caro ao teu ânimo.(...)’

Isso disse, e com o dito alegrou-se (χαίρειν δὲ κληθδόνι) o divino Odisseu.

Nessa passagem, Odisseu, disfarçado de cretense, ouve dos pretendentes uma fala que assinala o fim eminente deles. As várias as semelhanças entre (15) e (13) são manifestas, de sorte que *kleêdôn* certamente não tem o sentido não marcado de “notícia, relato” que tem alhures no poema.⁵²

Em todas essas passagens, trata-se de uma fala que possui um alcance ou efeito adicional àquele pretendido pelo falante e oculto para ele, mas não para um terceiro que ouve a mesma mensagem e crê estar sendo corroborada a realização futura de algo que deseja e que lhe é particularmente relevante no momento da enunciação.⁵³ Todavia, somente a audiência extradiagética e o poeta sabem que se trata de um evento cuja realização é certa. Por conseguinte, uma *phêmê* equivale a uma profecia.⁵⁴ Curiosamente, na *Odisseia*, quase todas as interpretações de um sinal interpretado como presságio são desacreditadas pelos que as ouvem e têm interesse nos eventos previstos; uma *phêmê*, ao contrário, sempre gera contentamento, como explicitam os verbos nas três passagens.

Assim, é arbitrária a interpretação de Egbert J. Bakker – que não fornece razões para ela – segundo a qual, ao contrário de Odisseu em (14),

⁵² *Kleêdôn* só é uma vez mais utilizado na *Odisseia*. Telêmaco, ao pedir notícias acerca do seu pai, diz a Menelau: “Vim para notícia me narrares acerca de meu pai” (*Od.* 4, 317). Esse sentido, em Homero, também pode ser o de *kleos*, como em *Od.* 13, 415 e *Il.* 11, 21; cf. igualmente LfgrE s.v. κλέος (J.G.-J. Abbenes). Isso sugere uma estreita relação entre todos os substantivos vistos até aqui e outros, como *ossa*, “rumor”, também vinculado a *kleos* (*Od.* 1, 282-83).

⁵³ Tais falas são estruturalmente semelhantes ao espirro dado por Telêmaco no canto 17, como indica o riso de Penélope, homólogo aos verbos que expressam contentamento em (13)-(15): “Assim falou, e Telêmaco alto espirrou, e em volta a casa / ameaçadoramente ecoou. E riu Penélope, / e eis que logo a Eumeu palavras plumadas dirigiu: / “Vai-me, chama o estranho para encontrar-me aqui. / Não viste que meu filho espirrou para todas as palavras? / Assim não ficaria irrealizada a morte dos pretendentes” (v. 541-46). Xenofonte, *Anábase* 3, 2.9, também menciona o espirro como presságio.

⁵⁴ Para essa definição de *phêmê*, cf. Bakker (2002: 139).

Telêmaco, em (13), não sabe que aquilo que ouve é uma *phêmê*.⁵⁵ A *phêmê* não garante um otimismo incondicional em relação ao evento pressagiado naquele que interpreta a mensagem como um agouro. Telêmaco, em (13),⁵⁶ mostra um contentamento provisório que se dissolverá nos acontecimentos posteriores, mais suscetíveis de cimentar o pessimismo cético que marca seu comportamento em face da ausência prolongada do pai. O próprio Odisseu, mesmo depois da epifania de Atena na cabana de Eumeu (*Od.* 16, 154-76) e de ele assegurar a seu filho que Zeus e Atena seriam seus aliados na luta contra os pretendentes (*Od.* 17, 259-61), tem angustiantes dúvidas acerca de seu futuro (*Od.* 20, 22-53) imediatamente antes de receber o sinal de Zeus mencionado em (14).

Por fim, porém, podemos nos perguntar até que ponto a coincidência entre as três passagens odisséicas de *phêmê* não produzem no intérprete um desejo de circunscrever em demasia o sentido do substantivo. Parece possível, tendo em vista o exemplo hesiódico de *phêmê*, a sua polissemia posterior e os dois sentidos odisséicos de *kleêdôn*,⁵⁷ que seja sobretudo o contexto que delimita o sentido do termo para o ouvinte da *Odisseia*. A essa provável polissemia, familiar para o aedo homérico e, obviamente, para seu público, devemos levar em conta ao procurar o sentido do adjetivo derivado, *poluphêmos*.

AGORÊ POLUPHÊMOS

A caracterização da assembleia, no canto 2 da *Odisseia*, como *poluphêmos* é um *hapax* épico. Aliás, somente mais duas vezes um adjetivo atributivo acompanha *agorê* em Homero; os adjetivos de ambas as passagens (*kudianeiros* e *boulêphoros*) são tradicionalmente utilizados, na poesia hexamétrica, para caracterizar realidades distintas da assembleia, o que deve

⁵⁵ Cf. Bakker 2002: 139.

⁵⁶ Assim como Penélope quando ouve o espirro de Telêmaco; cf. *supra* n. 53.

⁵⁷ Em Safo fr. 44 Voigt, *phama* (v. 12) refere-se ao relato do casamento entre Heitor e Andrômaca que se espria pela cidade graças à chegada de um arauto; embora o fragmento tenha várias lacunas, é possível que, contextualmente, a menção do *kleos apthiton* (v. 4) também se relacione à velocidade com que se espria a notícia em Troia. Em Píndaro, *Pítica* 2, 15, as *phamai* são, ao mesmo tempo, “relatos” e “cantos de louvor”: “Para um rei completa um varão, outro, para outros, / hino bem soante como prêmio pela excelência. / Celebram Kinyra amiúde / as *phamai* dos cíprios, a quem Apolo cachos-dourados, solícito, amou” (v. 13-16). Particularmente interessante é a *Olimpica* 6, onde, em um curto trecho, (v. 61-66), três termos diferentes – *ossa*, *phama* e *phôna* – costumam ser modernamente traduzidos por “voz”, o que indica antes o embaraço do tradutor que uma rigorosa sinonímia. Já na *Olimpica* 7, 10 (“é afortunado quem a boa fama cobre”) o sentido varia entre “reputação” – cf. Kurke (1991: 124) – e “glória, fama” – cf. Verdenius (1988: *ad loc*). A mesma polissemia está presente na *Ístmica* 4, 22.

provocar um efeito estético considerável nos versos em questão. Além disso, ambos os adjetivos acentuam a função política da ágora.⁵⁸

O adjetivo *poluphêmos*, além disso, é bastante raro, mesmo em textos não épicos. Em Homero, os dois sentidos que comumente lhe são atribuídos dizem respeito a cada um dos dois trechos nos quais é utilizado: “com muitos discursos” (*Od.* 2, 150) e “com muitos cantos” (*Od.* 22, 376), respectivamente descrevendo (o lugar d) a assembleia e um aedo.⁵⁹ Quanto aos usos posteriores do adjetivo, parecem ser derivados de Homero.

Em Heródoto *Histórias* 5, 79.1, o adjetivo neutro, substantivado, funciona como uma metonímia de “assembleia”, o que pode ser uma referência à passagem odisseica ou então um uso comum do qual não há nenhum outro testemunho, salvo o verbete de Hesíquio.⁶⁰ Outra passagem onde o adjetivo se faz presente é o verso 2 do fragmento 1 de Parmênides, fragmento marcado, temática e metricamente, por Homero e Hesíodo.⁶¹ Trata-se de uma qualificação do caminho a ser percorrido pelo narrador. Aqui os comentadores se dividem devido à ambiguidade que também pode ser apontada para a passagem odisseica onde Odisseu qualifica o aedo Fêmio: o adjetivo pode ter um sentido passivo (“muito falado”, portanto “famoso”) ou ativo (“que fala muitas coisas”, ou seja, “que propaga conhecimento”).⁶²

⁵⁸ Em *Il.* 1, 490, o adjetivo é *κυδιάνειρος*, cujo uso praticamente se restringe a Homero, no qual, além dessa passagem, só recorre numa fórmula com *makhê*. Em *Od.* 9, 112, as *ἄγοραὶ* são ditas *βουλευφόροι* (“assembleias decisórias”). Para K. Matthiessen (LfgrE, *s.v.* *βουλευφόρος*), é nitidamente secundária a utilização do adjetivo para caracterizar a assembleia, já que o termo se refere propriamente (também como substantivo) a líderes políticos e/ou guerreiros. É interessante notar que Píndaro *Olímpica* 12, 4-5, ao circunscrever, em oposição às ações marítimas, aquelas que ocorrem em terra às guerreiras e políticas, utiliza a expressão *ἄγοραὶ βουλευφόροι*. Tanto na *Odisseia* quanto em Píndaro – cf. Verdenius (1987: *ad loc*) –, o sentido parece ser fortemente político. O verso odisseico faz parte de uma passagem (v. 109-15) na qual certas coordenadas antropológicas definem os Ciclopes em oposição, *mutatis mutandis*, aos feácios – cf. Dougherty (2001: 124-26) – e aos lestrigões – cf. Cook (1995: 70). Outros adjetivos, empregados de forma predicativa, são *αἰψηρός* (*Il.* 19, 276 = *Od.* 2, 257; o adjetivo se refere ao evento descrito pelo verso formular do qual faz parte, a dissolução da assembleia) e *μέσ(σ)ος* (*Il.* 19, 173; *Od.* 2, 37 etc.).

⁵⁹ Cf. LSJ e LfgrE *s.v.* (O’Sullivan).

⁶⁰ Nenci (1994: *ad Histórias* 5, 79.1 baseia-se unicamente em Hesíquio ao defender que “*poluphêmos* è espressione popolare per indicare l’assemblea, come luogo dalle tante voci. E pertanto così intesero l’oracolo i Tebani riferendolo in assemblea.” O autor, porém, também leva em conta a interpretação de Laird (1905) (“l’ipotesi di Laird ripropone il problema dell’esegesi antica e moderna degli oracoli, che come quella di ogni testo, specie se volutamente criptico, è perennemente aperta”), para quem a ambiguidade do oráculo em questão (não percebida por Heródoto!) estaria na expressão com *poluphemos*, a qual remeteria, através do canto 9 da *Odisseia*, à dúvida dos tebanos acerca de a quem pedir ajuda (os vizinhos de Polifemo não o ajudam, ao passo que Poseidon assegura-lhe sua vingança).

⁶¹ Cf. Kirk, Raven, Schofield (1983: 243).

⁶² “Famoso”: LSJ; Verdenius (1942 12, n. 2); Kirk, Raven, Schofield (1983: 243). Tarán (1965: 10), defendendo que *phêmé* não significa “fama”, mas “news”, ‘intelligence’,

O *hapax* pindárico, por outro lado, talvez seja mais útil para a circunscrição do adjetivo, não só se levarmos em conta as afinidades entre a tradição do epinício e a épica,⁶³ mas, em especial, se atentarmos ao seu potencial sinônimo *poluphatos*, transmitido somente pelos poemas pindáricos, que parece ter sempre um sentido passivo, “muito falado” ou “falado por muitos”, portanto, “famoso”.⁶⁴

A passagem em que Píndaro emprega *poluphemos* é fortemente épica:

(16) *Ístmica* 8, 56^a-60:

A ele (sc. Aquiles), nem ao morrer, os cantos deixaram,
mas para ele, ao lado da pira e do túmulo, as virgens do Hélicon se postaram e treno *poluphemos* lhe verteram.
De fato, agrada também aos imortais
herói distinto, embora finado, entregar aos hinos das deusas.

O trecho também é auto-referencial, pois diz da capacidade da poesia de preservar a memória daqueles que se distinguem por meio de seus feitos.⁶⁵ Dessa forma, o sentido “com muitas vozes” parece pouco marcado contextualmente.⁶⁶ “Famoso” não é totalmente inapropriado,⁶⁷ mas, ao menos na épica, geralmente são os feitos heroicos que merecem tal qualificação.⁶⁸

‘meaningful word’”, sustenta que o sentido do adjetivo é “‘uttering many things’, i.e. ‘bestowing knowledge’”. Sentido semelhante defendem Gallop (1984: *ad loc*) – “much-speaking” – e Coxon (1986: *ad loc*), que sustenta que, como o sentido em Homero seria o de “with many stories or voices”, em Parmênides seria o de “with much discourse”.

⁶³ Linguagem, histórias tradicionais e outros elementos advindos de uma cultura poética ligada ao elogio permeiam os dois tipos de canto; cf. Nagy (1990), Kurke (1991), Sotiriou (1997) e Currie (2005).

⁶⁴ Cf. *Pítica* 11, 47, *Nemeia* 7, 81 e *Olímpica* 1, 8, com Gerber (1982: *ad loc*). Mesmo que concordemos com Verdenius (1988: *ad loc*), que sugere que o sentido ativo do adjetivo (“glorifying”) também pode estar presente, permanecemos no contexto laudatório, o que também, *grosso modo*, é o caso, em Píndaro, do substantivo *phatis*, que, com a exceção aparente de *Ístmica* 8, 40, diz respeito a relatos que circulam entre os homens sobre ações passadas, em especial, aqueles preservados pelos poetas (*Olímpica* 1, 28; *Pítica* 1, 96; *Pítica* 3, 112).

⁶⁵ Cf. o v. 60; Köhnken (1975: 35, n. 25) nota que não se trata mais apenas de Aquiles, mas de uma generalização, que prepara a estrofe seguinte.

⁶⁶ Esse é o sentido adotado, entre outros, por Bury (1892: *ad loc*), Slater (1969 *s.v.*), Carey (1981: *ad loc*) e Race (1997: *ad loc*); eles seguem o escoliasta, que sugere um paralelo com *Od.* 24, 60-61 (*ameibomenai opi kalêi*). É mais provável, porém, que Píndaro tenha uma versão da *Aethiopsis* em mente.

⁶⁷ “Famoso” é a opção de Nagy (1990: 204) e Hummel (1999: 605). Carey (1981: *ad loc*) nota, porém, que “‘famous dirge’ is weak and virtually meaningless”.

⁶⁸ Em *Od.* 8, 74, fala-se do *kleos* de uma certa *oimê*, termo que mais provavelmente se refere a um tema ou enredo; cf. Ford (1992: 41-43) e Finkelberg (1998: 51-52). Em *Od.* 1, 343-44, Penélope menciona o *kleos* de Odisseu (v. 343-44) para logo depois Telêmaco fazer um contraponto e mencionar a fama que conquistam certos cantos (v. 351-52); acerca dessa passagem, cf. Werner (2005^b: 176-77). De Jong 2006, por sua vez, defende que, já na *Odisseia*, mostra-se um narrador preocupado com sua fama e a de seu canto.

Assim, pode-se considerar que, ao celebrar Aquiles o treno serve como marco zero para a fama do herói espriar-se, ou seja, as Musas fazem aquilo que, *mutatis mutandis*, será, posteriormente, da alçada dos aedos, assim como o epinício presente é o marco zero da fama do patrono de Píndaro, a qual as performances futuras do mesmo epinício garantirão. O sentido mais apropriado, portanto, parece ser o de “com muitas falas (laudatórias)”.⁶⁹

Se voltarmos agora ao canto 2 da *Odisséia* e tivermos em vista o contexto do adjetivo em Píndaro, podemos assinalar que uma assembleia, como vimos acima ao discutir o alcance da fala de Egípcio, também é um lugar onde se constroem e se destroem reputações, de ausentes ou presentes, de mortos ou vivos. Por um lado, a reputação de Odisseu continua viva e atuante entre os habitantes de Ítaca, já que os anciãos reservam a seu filho o lugar de honra na assembleia, mesmo sem saber que foi ele que a convocara (*Od.* 2, 12-14). O prestígio de Odisseu, porém, não é mais tão determinante,⁷⁰ e, na sua primeira intervenção, Telêmaco não se furta a lembrar os presentes do que seu pai um dia já representou na comunidade (v. 46-47).⁷¹ Por outro lado, Telêmaco precisa, discretamente, atacar a reputação dos pretendentes, já que busca apoio para eles serem expulsos de sua casa, algo que, sozinho, não conseguiria realizar (v. 50-67). Antínoo imediatamente procura minar a crítica deletéria de Telêmaco, atacando a ele e, sobretudo à sua mãe.⁷² Trata-se, portanto, de um conflito de reputações.

Uma assembleia, por outro lado, também é, por excelência, o lugar de deliberações públicas. Telêmaco, seus aliados e os pretendentes exploram ou reafirmam suas posições ao declarar o que vai (provavelmente) ser o caso no futuro (v. 123-28, 130-45 etc.), sobre o qual, entretanto, como fica claro para o ouvinte do poema, o controle é frágil. Quando Antínoo, por exemplo, fecha seu discurso afirmando que “nós não iremos aos campos nem a outro lugar / antes que ela for desposada pelo aqueu que ela quiser” (v. 127-28), ele não percebe o alcance de sua frase;⁷³ de fato, após a “noite de núpcias” entre Odisseu e Penélope, os cadáveres dos pretendentes serão recolhidos pelos

⁶⁹ Cf. Privitera (1982: *ad loc*), “canto funebre pieno di lodi”; Thummer (1968-69: *ad loc*) remete a Tarán (cf. *supra* n. 62) e defende que o adjetivo nunca tem o sentido “vielgerühmt”, mas “vielsagend”, o qual, porém, parece-me um pouco pálido em visto da contextualização laudatória dos termos que costumam qualificar um canto em Píndaro.

⁷⁰ Não me parece, assim, que seja apenas a *kharis* vertida por Atena sobre Telêmaco que lhe confere o respeito dos anciãos.

⁷¹ “Perdi o nobre pai, que um dia entre vós / aqui reinava e era como um pai amigável”.

⁷² *Od.* 2, 85-86: “Telêmaco fala-altiva, de ímpeto incontido, que falaste, / aviltando-nos! Gostarias de nos pendurar uma mácula.”

⁷³ Em *Od.* 18, 288-89, os mesmos versos são utilizados em um contexto onde novamente têm um sentido para quem a enuncia – Antínoo – e outro para Odisseu e a audiência extradiagética.

seus familiares, finalmente deixando a casa de Odisseu. Mesmo Telêmaco, ao dizer que invocará Zeus – ele nunca o fará! – para que os pretendentes sejam destruídos, sem compensação, dentro de sua casa (v. 143-45), está longe de saber que anuncia uma profecia que se realizará (e graças, em última instância, a Zeus!).⁷⁴

Logo após esses versos, duas águias são enviadas por Zeus, compondo um presságio interpretado pelo ancião Haliterses:

(17) *Od.* 2, 146-56:

Assim falou Telêmaco, e duas águias Zeus ampla-visão
enviou-lhe do alto, do pico do monte, em voo.

As duas por um tempo voaram com lufada de vento,
próximas uma da outra esticando as asas;

mas quando o meio da ágora *poluphemos* alcançaram, 150

lá, após voltar, bateram suas asas rapidamente,

miraram as cabeças de todos e tinham o fim nos olhos:

com as garras arranharam faces e pescoços

e à direita lançaram-se através das casas, da cidade deles.

E eles pasmaram-se com as aves ao vê-las com os olhos 155

e revolveram no ânimo o que iria, de fato, se completar.

O trecho, infelizmente, guarda vários problemas sintáticos e semânticos,⁷⁵ mas mesmo se não defendermos que Homero antecipa Alfred Hitchcock, é forte a impressão que a assembleia é qualificada para se estabelecer um vínculo com as falas do episódio.

Tanto o modo como a multidão responde ao sinal quanto a presença do adivinho e as reações a ele sugerem que *poluphemos* possa, de alguma forma, referir-se a discursos que guardam uma verdade oculta acerca do futuro. *Phêmê*, porém, embora denote, no período arcaico e clássico, um enunciado (divino) com propriedades proféticas,⁷⁶ não costuma referir-se à interpretação

⁷⁴ Telêmaco já enunciara esses versos no canto 1 (1, 374-80 = 2, 139-45).

⁷⁵ Cf. Mije (2004).

⁷⁶ No contexto da adivinhação, *phêmê* parece, sobretudo, referir-se ou bem à palavra do deus, que se manifesta como oráculo no sentido estrito (Sófocles *Édipo Rei* 86 e 723; nessa tragédia, *phatis* é usado no mesmo sentido no v. 151 e 1440) ou como dito profético. Nesse segundo sentido, as duas passagens principais oferecem problemas de interpretação. Em Heródoto *Histórias* 5, 72.3, o termo pode ser traduzido por previsão; cf. Nenci (2004: *ad loc*). A *phêmê* completou-se para Cleômenes quando ele e seus companheiros são obrigados a deixar a Acrópole. A referência é àquilo que a sacerdotisa lhe disse quando entrou no templo (“proibido para dórios”). O narrador diz, na sequência, que ele não ouviu o *kleêdôn* (segundo Nenci, um homerismo, que o comentador também traduz por “profezia”). Gray (2007: 206), porém, glosa o termo por “pronouncement” (e “warning” na p. 207); o evento é representativo da condição humana, “possibly with reference to cosmic relations of gods and men”. Finalmente, em *Histórias* 3, 153, ocorre um *teras* que se refere a algo dito (*phêmê*) por um babilônio; todavia, nada mais preciso é mencionado acerca desse dito.

oferecida por um adivinho, ou seja, ao discurso que procura esclarecer um sinal divino. Nas passagens (13)-(15), trata-se de um discurso que é muito claro para quem o ouve, e não de um sinal que carece de um discurso decodificador como o oferecido por Haliterses.

Além disso, Haliterses, na verdade, não parece compor uma interpretação competente, ou melhor, eficaz.⁷⁷ Nem Telêmaco nem seus aliados sustentam seus discursos posteriores nas previsões do ancião. Entretanto, ao mencionar que já previra há vinte anos que Odisseu voltaria, o ancião não somente reforça a reputação de Odisseu como grande guerreiro de Troia,⁷⁸ mas é o primeiro mortal a garantir, no poema, o retorno do herói:

(18) *Od. 2*, 171-76:

Afirmo que também para ele tudo se completou
 como lhe discurssei quando para Ílion embarcavam
 os argivos, e com eles partiu Odisseu muita-astúcia:
 após muitos males sofrer e perder todos os companheiros,
 irreconhecível para todos, no vigésimo ano, 175
 em casa chegaria. Tudo isso agora se completa.

Por um breve momento, Haliterses se faz aedo ao resumir os temas do próprio poema que tem Odisseu no seu centro,⁷⁹ o que, ao longo de toda a *Odisseia*, o narrador nunca nos deixa esquecer, mesmo em um canto onde é Telêmaco que se destaca.⁸⁰

A assembleia *poluphemos* em Ítaca, portanto, em relação ao herói principal do poema, tem não somente a função de indicar que a reputação de Odisseu, apesar das ações impunes dos pretendentes, ainda é razoavelmente sólida na boca de diversos membros de sua comunidade, mas também que

⁷⁷ Cf. West (1988: *ad Od. 2*, 161s.) e Crotty (1994: 110-11).

⁷⁸ Cf. as palavras de Penélope sobre a reputação de Odisseu no canto anterior (*Od. 1*, 343-44), as quais também nenhum efeito produziram sobre quem as ouviu.

⁷⁹ Cf. Stockinger (1959: 56). A grande variação métrica entre os versos 174 e 175 também auxilia a conferir especial destaque a *agnôston* que inicia o verso 175. Que Haliterses tenha previsto que Odisseu voltaria após muito sofrer e perder seus companheiros, isso parece razoável, mas que ele voltaria desconhecido a todos é curioso. O tom meta-poético é ainda mais acentuado se estiver sendo feita uma referência, como querem alguns comentadores – cf. Stockinger (1956: 57) e Bannert (1987: 21) – ao brilhante discurso de Odisseu na assembleia do canto 2 da *Iliada*. Haft (1992, 223-25), por sua vez, defende que a versão odisseica é anterior à iliádica; mais cauteloso, Danek (1998: *ad Od. 2*, 174-76).

⁸⁰ Parece significativo que o discurso de Eurímaco (*Od. 2*, 177-207), que responde a Haliterses, seja marcado por atitudes “anti-épicas”, ou melhor, que vão na contra-mão de um discurso que tem como função precípua elogiar os heróis de antanho: o ataque vil ao profeta e à própria técnica [v. 181-82; que o ataque de Heitor na *Iliada* não é tão ferino, isso é defendido por Stockinger (1959: 57, n. 18); *contra* Müller (1966, 45-46)]; preocupação excessiva com presentes (v. 186; um tópico importante do ataque de Aquiles a Agamêmnon no canto 1 da *Iliada*); dilapidamento da propriedade de um nobre da mesma comunidade (v. 203-4).

o destino do herói está garantido através de sinais (divinos) no presente e no passado. Por outro lado, o poder da palavra e da memória, tal como manifestado nessa assembleia, adquire um potencial pan-helênico quando se encontra na boca do aedo que apresenta a *Odisseia*. Assim, não surpreende que Fêmio, o bardo de Ítaca, também possa ser denominado *poluphemos*, e que Polifemo, o antagonista que garante boa parte da reputação poética de Odisseu e é o responsável pelo retorno tardio e dificultoso do herói, receba esse nome.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APTHORP, M. J. (1980) *The Manuscript Evidence for Interpolation in Homer*. Heidelberg: Carl Winter
- ASSUNÇÃO, T. R. (2008) “Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Iliada* XII 310-28)”. *Nuntius Antiquus* 1: 1-17
- BAKKER, E. (2002) “Polyphemos.” *Colby Quarterly* 38: 135-50
- _____. (2009) “Homer, Odysseus and the narratology of performance” In: GRETHLEIN, J.; RENGAKOS, A. *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Berlin-New York: Walter de Gruyter
- BANNERT, H. (1988) *Formen des Wiederholens bei Homer: Beispiele für eine Poetik des Epos*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- BURY, J. B. (1892) *The Isthmian Odes of Pindar*. London: Macmillan
- CAIRNS, D. L. (1993) *Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press
- CAREY, C. (1981) *A Commentary of Five Odes of Pindar: Pythian 2, Pythian 9, Nemean 1, Nemean 7, Isthmian 8*. New York: Arno Press
- CARLIER, P. (1984) *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: Association pour l'étude de la civilisation romaine
- CARPENTER, T. H. (1991) *Art and Myth in Ancient Greece*. London: Thames&Hudson
- CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Avec un supplément. Paris: Klincksieck
- CLAY, J. S. (2003) *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press
- COOK, E. F. (1995) *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origin*. Ithaca: Cornell University Press
- COXON, A. H. (1986) *The Fragments of Parmenides*. Assen/Maastricht-Wolfeboro, N.H.: Van Gorcum
- CROTTY, K. (1994) *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*. Ithaca: Cornell University Press
- CURRIE, B. (2005) *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press
- DANEK, G. (1998) *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- DINDORF, W. (1855) *Scholia graeca in Homeri Odysseam*. Oxford: Oxford University Press
- DOUGHERTY, C. (2001) *The Raft of Odysseus: The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press
- EDWARDS, A. T. (2004) *Hesiod's Asca*. Berkeley: University of California Press
- ERBSE, H. (1986) *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin-New York: Walter de Gruyter

- FINKELBERG, M. (1998) *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press
- FLAIG, E. (1995) "Tödlichs Freien: Penelopes Ruhm, Telemachs Status und die sozialen Normen." *Historische Anthropologie* 3: 364-88
- _____. (1997) "Processus de décision collective et guerre civile: l'exemple de l'*Odyssee* chant XXIV, vv. 419-70" *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 52: 3-29
- FORD, A. (1992) *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca-London: Cornell University Press
- GALLOP, D. (1984) *Parmenides of Elea: Fragments. Text, Translation, Introduction*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press
- GARVIE, A. F. (1994) *Homer: Odyssey Books VI-VIII*. Cambridge: Cambridge University Press
- GERBER, D. E. (1982) *Pindar's Olympian One: A Commentary*. Toronto: University of Toronto Press
- GRAY, V. (2007) "Structure and significance". In: IRWIN, E.; GREENWOOD, E. (org.) *Reading Herodotus: A Study of the 'logoi' in Book 5 of Herodotus' Histories*. Cambridge: Cambridge University Press
- HAFT, A. J. (1992) "τὰ δὴ νῦν πάντα τελεῖται: prophecy and recollections in the assemblies of *Iliad* 2 and *Odyssey* 2". *Arethusa* 25: 223-40
- HAINSWORTH, J. B. (1993) *The Iliad: A Commentary*. Vol. 3: Books 9-12. Cambridge: Cambridge University Press
- HALVERSON, J. (1986) "The succession issue in the *Odyssey*." *G&R* 33: 119-28
- HAUBOLD, J. (2000) *Homer's People: Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press
- HOECKSTRA, A. (1989) "Books xiii-xvi". In: HEUBECK, A.; _____. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press
- HUMMEL, P. (1999) *L'épithète pindarique: étude historique et philologique*. Bern: Peter Lang
- JONG, I. J. F. de (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press
- _____. (2006) "The homeric narrator and his own *kleos*" *Mnemosyne* 59: 188-207
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press
- KÖLLIGAN, D. (2007) *Suppletion und Defektivität im griechischen Verbum*. Bremen: Hempen
- KÖHNKEN, A. (1975) "Gods and descendants of Aiakos in Pindars eighth Isthmian ode". *BICS* 22: 25-36
- KURKE, L. (1991) *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*. Ithaca: Cornell University Press
- LAIRD, A. G. (1905) "The oracle in Herodotus v. 79", *CJ* 1: 20
- LfgtE = SNELL, B. (1955-2010) (org.) *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- LIDOV, J. B. (1977) "The anger of Poseidon" *Arethusa* 10: 227-36
- LSJ = LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by H. S. JONES. With a revised supplement. Oxford: Oxford University Press
- MARKS, J. (2008) *Zeus in the Odyssey*. Cambridge, Mass. – London: Center for Hellenic Studies
- MARTIN, R. P. (1989) *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press
- _____. (2005) "Epic as genre". In: FOLEY, J. Miles (org.) *A Companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell
- MAZON, P. (1944) *Hésiode*. Belles Lettres: Paris
- MIJE, S. R. van der. (2004) "Zum Vogelzeichen im zweiten Buch der *Odyssee*." *Glotta* 80: 193-210

- MÜLLER, M. (1966) *Athene als gottliche Helferin in der Odyssee*. Heidelberg: Carl Winter
- NAGY, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- NENCI, G. (1994) *Erodoto. Le Storie. Vol. V: Libro V: La rivolta della Ionia*. Milan: Lorenzo Valla – Mondadori
- PERADOTTO, J. (1990) *Man in the Middle Voice: Name and Narrative in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press
- PONTANI, F. (2007) *Scholia Graeca in Odysseam: Scholia ad libros α-β*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura
- PRIVITERA, G. A. (1982) *Pindaro: le Istmiche*. Milan: Lorenzo Valla - Mondadori
- PUCCI, P. (2007) *Inno Alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115): Testo, Introduzione, Traduzione e Commento*. Pisa-Roma: Fabrizio Serra
- RAAFLAUB, K. A. (1997) "Homeric society". In: MORRIS, I.; POWELL, B. (orgs.) *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill
- RACE, W. H. (1997) *Pindar. Vol. 2: Nemean Odes; Isthmian Odes; Fragments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press
- ROOD, N. J. (2006) "Implied vengeance in the simile of grieving vultures (Odyssey 16, 216-19)". *CQ* 56: 1-11
- SAÏD, S. (1979) "Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l' *Odyssee*". In: SAÏD, S.; DESBORDES, F.; BOUFFARTIGUE, J.; MOREAU, A. (org.) *Études de littérature ancienne*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure
- SCODEL, R. (2002) *Listening to Homer: Tradition, Narrative, and Audience*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- SLATER, W. J. (1969) *Lexikon to Pindar*. Berlin: Walter de Gruyter
- SOLMSEN, F.; MERKELBACH, R.; WEST, M. L. (1990) *Hesiodi: Theogonia; Opera et Dies; Scutum; Fragmenta Selecta*. 3^a ed. Oxford: Oxford University Press
- SOTIRIOU, M. (1997) *Pindarus Homericus: Homer-Rezeption in Pindars Epinikien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- STANFORD, W. B. (1965) *The Odyssey of Homer*. 2 vol. 2^a ed. London: Macmillan
- STEINRÜCK, M. (1992) *Rede und Kontext: Zum Verhältnis von Person und Erzähler in frühgriechischen Texten*. Bonn: Rudolf Habelt
- _____. (2008) *The Suitors in the Odyssey: The Clash Between Homer and Archilochus*. New York: Peter Lang
- STOCKINGER, H. (1959) *Die Vorzeichen im Homerischen Epos*. St. Ottilien: Eos
- TARÁN, L. (1965) *Parmenides: Text, Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press
- THUMMER, E. (1968-69) *Pindar: Die isthmischen Gedichte*. 2 vol. Heidelberg: Carl Winter
- VERDENIUS, W. J. (1942) *Parmenides: Some Comments on his Poem*. Groningen: Wolters
- _____. (1987) *Commentaries on Pindar, Volume I: O.3, 7, 12, 14*. Leiden: Brill
- _____. (1988) *Commentaries on Pindar, Volume II: O.1, 10, 11, N.11, I.2*. Leiden: Brill
- VERNANT, J.-P. (1996) "The refusal of Odysseus". In: SCHEIN, S. (org.) *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press
- WERNER, C. (2001) "A ambigüidade do *kleos na Odisséia*". *Letras clássicas* 5: 99-108
- _____. (2005^a) "Os limites da autoridade de Odisseu na *Odisséia*". *Calíope* 13: 9-29
- _____. (2005^b) "A liberdade restrita do aedo homérico": *Línguas & Letras* 6: 171-82
- _____. (2008) "Wives, widows and children: war victims in *Iliad* book II." *AC* 77: 1-18
- WEST, M. L. (1978) *Hesiod 'Works & Days': Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Oxford University Press
- _____. (2001) *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*. München – Leipzig: Saur
- WEST, S. (1988) "Books i-iv". In: HAINSWORTH, J. B.; HEUBECK, A.; _____. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. (1927) *Die Heimkehr des Odysseus: Neue homerische Untersuchungen*. Berlin: Weidmann