



classica

Classica - Revista Brasileira de Estudos

Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos

Clássicos

Brasil

Medeiros Vieira, Leonardo

“POR CERTO NINGUÉM TANGE TEU REBANHO CONTRA TUA VONTADE, NÃO É?”:
UMA ANÁLISE DAS MOTIVAÇÕES DO ROUBO DOS ANIMAIS DE POLIFEMO NA
ODISSEIA

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 32, núm. 2, 2019, pp. 199-215

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770920011>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

“POR CERTO NINGUÉM TANGE TEU REBANHO CONTRA TUA VONTADE, NÃO É?: UMA ANÁLISE DAS MOTIVAÇÕES DO ROUBO DOS ANIMAIS DE POLIFEMO NA *ODISSEIA*¹

Leonardo Medeiros Vieira*

Recebido em: 02/10/2019

Aprovado em: 23/10/2019

* Professor Adjunto de língua e literatura grega, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia.

leovieira@ufba.br



RESUMO: Pretendo, nesta exposição, explorar as motivações atuantes no roubo de gado praticado por Odisseu contra Polifemo, procurando apresentar argumentos para defender que, longe de necessitarem do suporte de uma estrutura explicativa extratextual (nesse caso, o esquema mítico do mestre dos animais de Walter Burkert), elas se conformam a padrões observáveis em outras passagens dos poemas homéricos e especialmente da *Odisseia*.

PALAVRAS-CHAVE: Razia de gado; Polifemo; mestre dos animais; Walter Burkert.

“SURELY NO ONE’S RUSTLING YOUR FLOCKS AGAINST YOUR WILL?: AN ANALYSIS OF THE MOTIVATIONS FOR THE THEFT OF POLYPHEMUS’ FLOCKS IN THE ODYSSEY

ABSTRACT: In this paper I intend to explore Odysseus’ motivations for his raiding of Polyphemus’ flocks, seeking to adduce arguments to defend that, far from needing to be explained by means of an extratextual approach (namely, Walter Burkert’s master of animals mythical scheme), they conform to patterns observable elsewhere in the Homeric poems and mainly in the *Odyssey*.

KEYWORDS: Cattle raid; Polyphemus; master of animals; Walter Burkert.

¹ Esta exposição deriva da minha tese de doutoramento, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da FFLCH-USP sob a orientação do Prof. Dr. Christian Werner. Aproveito a oportunidade para agradecer aos membros da minha banca examinadora e aos organizadores e participantes do *II Colóquio Internacional sobre Poesia Grega Arcaica do NEAM-UFGM: Poesia Hexamétrica* (Belo Horizonte, setembro de 2018) pelas valiosas sugestões para o aprimoramento deste texto. Por fim, informo que a *Odisseia* sempre será citada aqui a partir da tradução de Werner (cf. Werner, 2014).

1. A ALTERIDADE DA *CICLOPIA*

Narrativas e referências a situações de razia ou de roubo de animais são um elemento abundante na tradição mitopoética grega e, em especial, na poesia hexamétrica arcaica. Apenas na *Iliada* e na *Odisseia*, por exemplo, é possível elencar: os ataques de Aquiles contra os rebanhos de Eneias e de Príamo no monte Ida (*Il.* 11, 101-21; 22, 89-92 e 188-94), a investida do mesmo herói contra os animais apascentados pelos irmãos de Andrônmaca (*Il.* 6, 413-30), o roubo dos cavalos de Reso praticado por Odisseu e Diomedes ao longo de uma expedição de espionagem noturna no campo troiano (*Il.* 10, 203-579), a razia de gado retaliatória que o jovem Nestor lidera contra os epeus (*Il.* 11, 670-705), a tocaia/razia de gado representada no escudo de Aquiles (*Il.* 18, 509-40), o assalto da frota cefalênia contra a cidade costeira dos cícones e o banquete subsequente com as reses conquistadas (*Od.* 9, 39-61), o roubo dos carneiros do ciclope Polifemo efetuado por Odisseu e seus companheiros (*Od.* 9, 105-565), a penosa expedição de razia praticada pelo adivinho Melampo contra a boiada de Íficles (*Od.* 11, 281-97; 15, 221-57), a investida dos companheiros de Odisseu contra as vacas de Hélio (*Od.* 12, 261-414) e, por fim, a razia praticada pelos messênios contra as ovelhas de Ítaca e o roubo das mulas de Íftio (*Od.* 21, 1-41).

Dentre os trechos mencionados acima, aquele do roubo dos animais do ciclope se destaca pela natureza particular tanto do antagonista quanto do cenário no qual a ação se desenrola. De fato, em contraste com as outras situações de apropriação de reses elencadas, nesta os animais não são obtidos às custas de outros heróis em um ambiente típico dos conflitos intercomunitários e razias privadas, presentes no texto ilíadico e na narrativa principal da *Odisseia*.²

Pelo contrário, nesta e nas outras aventuras integrantes da longa narrativa feita por Odisseu aos feácios (os *apólogoi*), o herói itacense e seus camaradas operam em uma região isolada, remota e exótica. Trata-se, aqui, de um espaço frequentado e habitado apenas por animais, divindades, criaturas prodigiosas e por varões que, de um modo ou de outro, se distinguem da humanidade ordinária e do seu modo de vida ordinário e justo.³

Essa condição de alteridade atravessa toda a *ciclopia* e encontra sua primeira expressão na caracterização inicial de Odisseu acerca dos ciclopes e de seu território no início do episódio (v. 106-41).⁴ Por meio dela, o filho de Laertes ressalta de chofre o comportamento

² Essa mesma caracterização se aplicaria evidentemente também à narrativa do ataque dos camaradas de Odisseu contra os rebanhos de Hélio, mas esse episódio não será objeto desta exposição.

³ Para uma síntese rápida das várias formas por meio das quais os *apólogoi* se afastam da *Iliada* e também da segunda metade da própria *Odisseia*, cf. Romm (s.v. *Odysseus' Wanderings*. In: Finkelberg, 2011, p. 584-88) e Heubeck (In: Heubeck *et al.*, 1989, p. 3-11). Para uma análise extensa das criaturas prodigiosas que povoam os *apólogoi*, cf. Zanon (2018, p. 195-240). Por fim, para um estudo famoso acerca de como as aventuras fantásticas de Odisseu se organizam internamente e como estão separadas do restante do poema por um cordão sanitário, cf. Most (1989).

⁴ Acerca dos procedimentos narrativos empregados por Odisseu neste passo e no restante do episódio, cf. de Jong (2001, p. 231-34).

moralmente condenável dos ciclopes, qualificando-os como *hyperphíaloi* e *athémistoi* (soberbos e desregrados, v. 106). Ele também aponta a natureza extraordinária do território por eles ocupado, capaz, graças ao favor dos deuses, de lhes produzir trigo, cevada e videiras sem a necessidade do trabalho de cultivo (v. 107-11).⁵ Também menciona o fato de os ciclopes não apresentarem laços comunitários entre si, não disporo de uma organização social superior ao núcleo familiar e vivendo, assim, isolados em cavernas naturais (v. 112-7). Por fim, ao longo de uma descrição do que poderia ser feito da excelente ilha deserta vizinha, ressalta que eles não praticam a navegação (v. 116-41).

Na sequência, a caracterização inicial da natureza e do modo de vida ciclópico é expandida através do relato da interação entre Odisseu e Polifemo. Aqui o tom dominante também é aquele da alteridade, mas elevada a um nível (quase) extremo. Assim, Polifemo é várias vezes referido por meio de expressões que destacam sua enormidade descomunal e, consequentemente, o afastam da humanidade ordinária.⁶ Na mesma direção, também a força sobre-humana do ciclope é destacada por meio de descrições enfáticas dos objetos imensos que ele manipula com facilidade, a exemplo da rocha empregada para fechar a entrada da sua caverna (v. 240-2) e do seu imenso cajado (v. 319-24).

Por fim, o isolamento, a soberba e o desregramento que Odisseu atribui, no início do episódio, aos ciclopes em geral também parecem atingir um grau extremo em Polifemo. Afinal, trata-se de um indivíduo que vive sozinho nos confins do território dos ciclopes (v. 187-9), que afirma explicitamente que ele e seus congêneres “não se preocupam com Zeus porta-élide / nem com deuses ditosos” por serem “mais poderosos” (v. 275-6) e que demonstra, de modo brutal, não respeitar as práticas da *ksenía* e da *hiketeia* (a hospitalidade e

⁵ Trata-se, portanto, de uma condição de abundância fácil que se assemelha àquela presente em outras três regiões longínquas e exóticas (e paradisíacas ou semi-paradisíacas) do *épos* homérico e hesiódico, a saber: o Elíso, planície situada nos limites da terra, na qual as condições climáticas são amenas e a subsistência (*biotê*) é mais fácil para os varões (cf. *Od.* 4, 561-9); a própria terra dos feácios, cujo rei dispõe de um pomar de abundância incessante (ou seja, não sazonal) e cujos habitantes gozam de uma existência em geral suave (cf. *Od.* 6, 201-5 e *Od.* 7, 114-20 para a localização remota da Esquéria); e as ilhas dos bem-aventurados, também situadas nos extremos da terra e nas quais os remanescentes da estirpe dos heróis vivem uma existência suave e gozam de fruto/grão (*karpón*) melífluo produzido três vezes ao ano pela terra (*Érga*, 167-73). Vale lembrar que também os homens da estirpe de ouro hesiódica gozam de uma existência suave e de uma abundância sem esforço produzida espontaneamente pela terra. Nesse caso, porém, a especificidade da existência maravilhosa não está circunscrita geograficamente, na forma de um lugar longínquo, mas sim temporalmente, sob a forma de uma época primordial da história humana (*Érga*, 111-20).

⁶ Cf., por exemplo, “varão portentoso” (*anér pelórios*, v. 187), “de fato, era um assombro portentoso (*thaúma pelórion*), não parecia / um varão come-pão, mas um pico matoso / dos altos montes” (v. 190-2), “portento” (*pelóron*, v. 257). Para uma análise dos termos gregos destacados e de outras formas de referenciar criaturas extraordinárias no *épos* arcaico, cf. Zanon (2018, p. 67-98). A mesma comentadora (*op. cit.*, p. 203) lembra que a característica física da unicidade do olho (um dos principais elementos caracterizadores dos ciclopes na poesia hesiódica) é pressuposta pela narrativa da *Odisséia*.

a súplica, resguardadas sobretudo por Zeus), chegando ao ponto de comer seus hóspedes/suplicantes em vez de servir-lhes alimento.

Curiosamente, apesar de habitar um território que se aproxima daqueles presentes em descrições de existências paradisíacas ou semi-paradisíacas do *épos* arcaico, Polifemo é representado por Odisseu como um trabalhador aplicado, que se ocupa com o pastoreio de um grande rebanho de cabras e ovelhas. De fato, todo o episódio está cheio de comentários apreciativos de Odisseu sobre a regularidade, adequação e qualidade do trabalho e dos frutos do trabalho do ciclope.⁷

Cumpre notar, porém, que a ênfase nos labores de Polifemo também permite a percepção de um contraste entre a prática do pastoreio na *ciclopia* e aquela presente no mundo humano ordinário dos poemas homéricos. De fato, ao contrário do que ocorre entre os ciclopes, o pastoreio não figura como única atividade produtiva entre a humanidade ordinária, mas sempre como uma prática complementar e marginal em relação a atividades agrícolas (arboricultura, viticultura e cultivo cerealífero) que costumam ocorrer nas zonas campestres adjacentes ou mais próximas do núcleo urbano (*ásty* ou *pólis* no seu sentido mais estrito). Assim, a atribuição de um *status* exclusivo a uma atividade normalmente restrita às margens das comunidades humanas ordinárias acaba por reforçar a impressão de alteridade dos agrestes ciclopes e do episódio como um todo.⁸

2. O ESQUEMA MÍTICO DO MESTRE DOS ANIMAIS DE WALTER BURKERT

Historicamente a percepção da alteridade da *ciclopia* levou vários comentadores a considerarem esse episódio, assim como outras partes dos *apólogoi*, como o resultado da incorporação, no texto da épica arcaica, de material proveniente de narrativas tradicionais bastante anteriores aos processos de gênese dos poemas homéricos.⁹

Dentre esses comentadores, Walter Burkert afirma ver no relato do roubo das reses de Polifemo a permanência de uma estrutura narrativa antiquíssima na qual um herói deve deslocar-se para um além misterioso (em geral representado seja pelo mundo inferior, o mundo dos mortos, por uma caverna ou ainda por uma região longínqua e exótica) para confrontar um senhor ou mestre dos animais sobre-humano e obter dele (ou à revelia dele) a liberação dos animais edíveis para a sua comunidade. Trata-se, aqui, de uma estrutura

⁷ Cf., p. ex., v. 216-23, v. 245-50, v. 336-40 e 425-6.

⁸ Para uma descrição cuidadosa do ambiente rural homérico, dos seus diversos seguimentos (a saber: *pedíon* ou planície, *agrós*(*oi*) ou campo(s), *agroú* *eskhatiē* ou extremo do campo, e *eskhatiē*) e dos usos costumeiros destes, cf. Donlan (1989). Para o isolamento e marginalidade dos pastores do *épos* arcaico, cf. Redfield (1994 [1975], p. 186-92) e Haubold (2000, p. 17-20).

⁹ Para a *ciclopia* como uma combinação de pelo menos dois contos populares (*folktales*), o primeiro relativo ao cegamento de um ogro por um herói e o segundo ao estratagema do nome falso, cujos análogos modernos e medievais abrangem mais de duas centenas de atestações entre povos de diversos grupos linguísticos, cf., dentre outros, Page (1955, p. 1-20), Heubeck (In: Heubeck *et al.*, 1989 *ad Od.* 9, 105-566), Glenn (1971) e Hansen (1997, p. 449-51).

narrativa que se conformaria à sequência proppiana relativa às aventuras de um herói para suprir um estado de falta ou carência inicial, correspondendo, grosso modo, aos itens 9-20 ou 11-22 da série de trinta e uma funções identificadas por Vladimir Propp no seu *corpus* de contos populares russos.¹⁰

Ainda segundo Burkert, as origens dessa narrativa da obtenção ou recuperação de animais retidos no além estariam relacionadas a rituais de sociedades de caçadores paleolíticos para garantir poder sobre os animais e, assim, assegurar o sucesso da caçada. Tais rituais, provavelmente realizados em um contexto de escassez de caça, envolveriam a penetração em cavernas de difícil acesso para lá obter a liberação do fluxo da caça por meio do confronto ou negociação com entidades íferas ou sobre-humanas. Ainda segundo o autor, essa jornada ritualizada passaria posteriormente a ser efetuada não mais por meio de um aparato de cavernas e pinturas rupestres, mas mediante os talentos de xamãs, indivíduos capazes de contatar diretamente as divindades ou potências íferas através do transe mediúnico.¹¹

Por fim, um momento crucial no desenvolvimento da estrutura narrativa ora em questão teria ocorrido quando ela foi integrada à cultura de povos que já se dedicavam ao pastoreio, como os indo-europeus. Nesse novo contexto socioeconômico, a obtenção dos animais que asseguravam a subsistência não dependia mais das incertezas da caça e assim a estrutura narrativa passou a receber novas aplicações.

Tais modificações, contudo, não alteraram a estrutura básica do esquema narrativo, que continuou a ser vazado na forma de uma ‘busca’ (*quest*). Assim, também nas novas configurações, os animais apenas podem ser obtidos por meio da ação de um poderoso aliado dos homens, seja ele um herói ou divindade. Trata-se, aqui, de um indivíduo que se dispõe a entrar no território longínquo do senhor dos animais para vencê-lo e, assim, por meio de uma razia de gado primordial, transferir de forma definitiva o domínio das bestas para a comunidade humana, ou que, quando animais já domesticados são roubados por uma potência sobre-humana, se prontifica a penetrar na morada do malfeitor para recuperar as reses roubadas.¹²

Segundo Burkert, uma profusão de narrativas desse tipo pode ser encontrada no conjunto de mitos que foram gradativamente integrados sob a forma das aventuras de Héracles, como demonstrariam, dentre outras, as narrativas acerca da razia de gado praticada por esse herói contra o tricéfalo Gerião (e contra Euritão e Orto, o boieiro e o seu cão pastor), na remotíssima ilha de Eritáia para lá do Oceano, e acerca da sua vitória sobre o

¹⁰ Cf. Burkert (1979, p. 31-4, para a *ciclopia*, e p. 78-98, para o padrão do mestre dos animais em geral), Bremmer (2002), Propp (2010 [1928], p. 36-42) e, para uma aplicação dos argumentos desse folclorista russo aos *apólogoi* e à estrutura da *Odisseia* como um todo, Bakker (2013, p. 13-35).

¹¹ Cf. Burkert (1979, p. 88-94). Acerca da significação profunda do mestre dos animais, vale conferir o seguinte comentário do autor (1979, p. 33): “To be eaten, or not to be eaten but to eat, these are the two sides of the basic process of life. Man eats animals, and consumes them, disturbing the balance of life; to make up for this, myth introduces an agent who preserves the flocks and eats men. The ogre, master of animals, is a term necessitated by structural logic, as it were, not childlike fantasy”.

¹² Burkert (1979, p. 85 e 94-8 *passim*).

monstruoso Caco, que lhe havia roubado reses e as mantinha escondidas em uma gruta nas proximidades de Roma.¹³

Retornando, agora, à *ciclopia*, é fácil perceber o apelo hermenêutico da estrutura narrativa proposta por Burkert para o episódio como um todo. Afinal, nesse segmento da *Odisseia*, podem ser claramente discernidos os elementos da viagem a um além remoto e fantástico (cujo exotismo é realçado pela presença de uma natureza exuberante), do confronto e vitória sobre um senhor de reses de aparência e potência sobre-humanas e, por fim, da obtenção de animais edíveis para uma dada comunidade humana (aqui, a frota cefalênia). Além disso, como ressaltou Bakker, também estão presentes na *ciclopia* os elementos proppianos do doador (o sacerdote Marão) e do objeto mágico que auxilia a vitória do herói sobre seu antagonista (o vinho de Ísmaros).¹⁴

Convém ressaltar, contudo, que a proposta de Burkert, apesar de todo o seu potencial explicativo, favorece uma interpretação demasiadamente diacrônica para o episódio. De fato, ao conceder prioridade analítica a uma eventual estrutura originária, tal proposta acaba por desconsiderar (e assim mascarar) elementos importantes da narrativa atual. Ao contrário do que sugere o estudioso alemão, o roubo dos animais de Polifemo não constitui o motor principal da *ciclopia*, mas figura nesta apenas como um evento incidental, como o resultado secundário de uma estratégia (*boulé*, v. 424) de Odisseu para escapar da vigilância e do antrô de seu monstruoso anfítrio. Já no esquema mítico do mestre dos animais de Burkert, a necessidade ou o desejo de obter animais edíveis é fundamental, pois corresponde à carência inicial que abre o esquema proppiano da ‘busca’.¹⁵

¹³ Burkert (1979, p. 94-8). Acerca de Gerião, cf. 285-94, 306-15 e 981-3 da *Teogonia* hesiódica, os fragmentos da *Gerioneida* de Estesícoro e Apolodoro, *Biblioteca*, II, 5, 10. Para uma outra proposta interpretativa que, restringindo-se a fontes indo-europeias, procura explicar as aventuras de Héracles com o gado de Gerião, o seu confronto com o monstruoso Caco, e o conflito entre o deus védico Indra e o monstruoso Viśvarūpa como variações de uma estrutura mítica protoindo-europeia relativa ao combate de um herói contra um monstro de natureza ofídica e a consequente recuperação de gado roubado, cf. Lincoln (1976), Mallory; Adams (1997, s.v. *Cow*, p. 138b) e West (2007, p. 451-2).

¹⁴ Cf. *Od.* 9, 196-215 e 345-74 e Bakker (2013, p. 22).

¹⁵ Conforme afirma o próprio Burkert (1979, p. 33): “ever since I was a child I have been angry with Odysseus for his sacrificing the good ram to whom he owes his life. But if the tale is seen within the general structure of the ‘quest,’ the object to be gained is precisely the flocks themselves, edible animals, and the solemn meal is the logical conclusion: the sacrifice. We find the combat myth entailed in the quest for food”. Cf. também os comentários de Bakker (2013, p. 22 e 66-7) acerca do desejo pelos animais pastoris dos ciclopes como “the real underlying lack” que explicaria a partida de Odisseu da ilha das cabras (em contraste com o desejo de *ksénia*, “the lack [...] at the surface level of the narrative”). Registre-se que o mesmo (a natureza incidental da obtenção dos animais) ocorre nos raros contos populares análogos ao episódio de Polifemo que apresentam eventos de roubo de reses. Tanto nesses últimos, como naqueles em que o herói e seus eventuais companheiros apenas escapam entre os animais, sem levá-los (a imensa maioria), o encontro com o monstruoso antagonista não é motivado pelo desejo de roubar gado, ocorrendo muitas vezes por acaso. Acerca dessas questões, cf. Glenn (1971, p. 172-3), Burgess (2001, p. 97), Reece (1993, p. 127-8) e o apanhado de análogos disponível em Frazer (1921, v. 2, p. 404-55).

Partindo dessas considerações, pretendo, nas páginas seguintes, explorar as motivações atuantes na razia de gado praticada por Odisseu e seus camaradas contra Polifemo, procurando apresentar argumentos para defender que, longe de necessitarem de uma estrutura explicativa extratextual (nesse caso, o esquema mítico de Burkert), elas se conformam a padrões observáveis em outras passagens dos poemas homéricos e especialmente da *Odisseia*.

3. O ROUBO DOS ANIMAIS DO CICLOPE

Acerca dessa discussão, convém lembrar que, antes de se aventurarem no território dos ciclopes, os cefalênios haviam atracado em uma ilha vizinha, ocupada apenas por inumeráveis (*apeirésiai*, v. 118) cabras selvagens. Essas, de todo ignorantes do contato humano, se revelam presas muito fáceis de caçar, de modo que o reconhecimento da ilha logo dá lugar a um copioso banquete, regado com um abundante suprimento de vinho tomado aos cícones, no qual são imolados cento e nove animais.

É justamente nesse contexto de consumo continuado (até o pôr do sol) e abundante de “carnes sem-fim e doce vinho” (v. 162) que os cefalênios percebem que o território vizinho é habitado, ao avistarem a fumaça das fogueiras dos ciclopes e escutarem balidos de cabras e de ovelhas. Diante dessa constatação, logo ao nascer do outro dia, Odisseu reúne seus companheiros de frota e anuncia sua intenção de “verificar (*peirésomai*) esses homens, de que tipo eles são, / se desmedidos, selvagens e não civilizados, / ou hospitaleiros, com mente que teme o deus” (v. 174-6).

Assim, a razão que leva Odisseu a deixar a segurança e a abundância da ilha das cabras não é a proximidade (e o consequente apelo) de animais pastoris mais desejáveis do que as bestas selvagens de que ele dispõe, como sugere Bakker em um movimento para, na esteira de Burkert, identificar os animais do ciclope como a carência inicial. Antes, o que Odisseu deseja é travar contato com estrangeiros e assim obter *ksénia*, dons hospitaleiros.¹⁶

É claro, não devemos esquecer as condições de possibilidade da narrativa, que constitui um relato efetuado pelo próprio Odisseu aos feácos. Ainda assim, não há por que imaginar que o narrador, aqui, escamoteie um possível propósito original, afinal os eventos da ilha das cabras mostram que a frota cefalênia estava, de fato, bem provida de víveres. Ademais a curiosidade e o desejo de proveitos que transparecem em tal projeto são traços bem conhecidos da personalidade do filho de Laertes.¹⁷

¹⁶ Cf. Bakker (2013, p. 58-67 *passim*), que procura resolver o problema da abundância da ilha das cabras sugerindo que o episódio todo pode ser lido como “a mythical representation of the rise of civilization from hunting to herding, with game animals being less desirable than domestic animals” (2013, p. 67). Nessa perspectiva, os cefalênios, no ambiente extramundano da *ciclopia*, se comportariam como se tivessem sofrido uma regressão cultural, agindo como “caçadores migratórios”, o que explicaria seu apreço imenso pelos esplêndidos animais de Polifemo, um pastoralista avançado e dedicado.

¹⁷ Acerca da curiosidade como uma das características marcantes da personalidade de Odisseu e sobre o papel da mesma na *ciclopia*, cf. de Jong (2001 *ad* v. 150-9; p. 233; e *Od.* 9, 244-5). Para o apetite do filho de Laertes por dádivas materiais (e pelo acréscimo de estima social que elas demonstram e/ou provocam), conferir sua provável estratégia para fomentar a generosidade dos feácos por meio do *intermezzo* da primeira *nékya* (*Od.* 11, 328-59 e de Jong, 2001, *ad* *Od.* 11, 330-84).

Contudo, embora esteja longe de constituir o motor do episódio, o roubo dos animais do ciclope o atravessa quase por inteiro. De fato, tal ato é mencionado por duas vezes, como possibilidade, em pontos-chave do confronto entre Odisseu e Polifemo (v. 216-33 e v. 399-414). Além disso, após a sua efetivação na narrativa (v. 415-45 e 461-72), ele proporciona as reses que serão consumidas na cena final do episódio (v. 543-57). Passemos, agora, ao primeiro desses trechos (v. 216-33):

Céleres, nos dirigimos ao antro e dentro não
o achamos, mas apascentava no pasto gordos rebanhos.
Após entrar no antro, a tudo contemplamos,
cestos abarrotados de queijo, cercados repletos
de ovelhas e cabritos: separados por categorias,
encerrados, à parte os mais velhos, à parte medianos,
à parte filhotes. Todas as vasilhas transbordavam de soro,
e baldes e tigelas, fabricadas, com as quais ordenhava.
Lá os companheiros suplicaram-me para, primeiro,
pegar algum queijo e voltar, e depois,
ligeiro, até a nau veloz, cabritos e ovelhas
dos cercados arrastar, e navegar pela água salgada;
mas não obedeci (e teria sido muito mais vantajoso)
para podervê-lo, esperando que me desse regalos.
Pois, após surgir, não seria amável com os companheiros.
Tendo lá aceso o fogo, sacrificamos e também nós
comemos parte do queijo e, dentro, o esperamos,
sentados, até voltar com ovelhas [...].

Aqui, após terem atravessado o braço de mar que os separava do território dos ciclopes e terem deixado junto à nau o restante dos seus camaradas, Odisseu e doze companheiros se dirigem para uma caverna, precedida de um alto e grosso redil (*aulé*, v. 184), que tinham avistado no ponto de desembarque. Ao chegarem lá, como não encontram quem os receba e lhes proporcione a refeição (ou qualquer outro dos atos) que costuma ser oferecida aos hóspedes, os céfalônios simplesmente entram sem convite e servem-se, sozinhos, da abundância de queijos disponível.

Ora, conforme já apontado por vários comentadores, ao penetrarem no ‘*oikos*’ de Polifemo durante sua ausência e se apropriarem de parte das suas vitualhas (*bíotos*), Odisseu e seus camaradas se distanciam do padrão de comportamento observável na maior parte das sequências de recepção do *épos* arcaico. Conforme sintetiza Steve Reece, ao entrarem sem convite e fazerem dos queijos de seu (eventual) anfitrião uma refeição, “esses hóspedes, em uma inversão irônica da norma, sentam-se no interior da casa e esperam que seu anfitrião chegue”.¹⁸

¹⁸ Cf. Reece (1993, p. 131-2): “[...] then, making a meal of their host’s cheeses (9.231-32), these ‘guests’, in an ironic inversion of the norm, sit down within and wait for their ‘host’ to arrive (9.232-33)”. Cf. também Olson (1995, p. 51).

Para Reece, essa conduta negativa dos itacenses é apenas a parte inicial de um processo de violações recíprocas dos costumes de hospitalidade que se estende por todo o episódio e tem na inclinação de Polifemo para comer os hóspedes, em vez de oferecer-lhes uma refeição, seu ponto culminante.¹⁹ Já para van Wees, tal conduta não significaria propriamente uma violação aberta dos costumes de *ksenía*, mas indicaria uma disposição para explorá-los de maneira oportunista, de modo a garantir ganhos. Assim, em um comentário acerca do avanço dos cefalênios sobre a morada e os bens de Polifemo, esse estudioso afirma que:

[...] sete [*sic*, na verdade 12, v. 195] homens armados podem tomar o que quiserem e desconsiderarem os desejos de seu anfitrião. Isso, em combinação com o pedido direto/rude [*blunt*] de Odisseu por uma dádiva [...] sugere que um anfitrião pode ser intimidado a dar presentes.²⁰

Assim, conforme aponta van Wees, tanto os atos praticados pelos cefalênios no interior da gruta de Polifemo quanto o fato de eles terem se dirigido para lá em um número tão expressivo sugerem que a intenção inicial de seu comandante era forçar sua presença na morada do eventual hospedeiro e garantir, pela intimidação, a oferta de (mais e melhores?) dádivas. Portanto, o que estaria representado, aqui, é a imposição de uma acolhida forçada e oportunista, que beira um ato de razia. Trata-se, então, de uma acolhida que se assemelha, *mutatis mutandis*, àquela imposta pelos pretendentes à mulher e ao filho de Odisseu.²¹

Diante desse quadro, não parece estranho que, uma vez constatada a ausência dos eventuais residentes, os camaradas do filho de Laertes proponham abandonar qualquer vestígio de comportamento hospitalero e entregar-se à pilhagem direta dos bens de Polifemo

¹⁹ Reece (1993, p. 123-43) e, para um resumo conveniente, de Jong (2001 *ad Od. 9, 195-542*).

²⁰ Van Wees (1992, p. 399, n. 147): “Seven armed men can take what they like and disregard their host’s wishes. This, in combination with Odysseus’ blunt request for a gift [...], suggests that a host may be intimidated into making gifts”. Acerca do uso oportunista dos costumes de hospitalidade cf. *op. cit.*, p. 232-7. Vale notar que van Wees entende que Odisseu e seus camaradas teriam consumido também alguns animais do ciclope.

²¹ Acerca da comparação com os pretendentes, cf. Bakker (2013, p. 53, p. 71-2). Para uma interpretação diferente, mas que também vê nos atos de Odisseu e seus camaradas uma combinação entre os protocolos de hospitalidade e um ato de pirataria, cf. Newton (2005, p. 139 e p. 144, n. 17). A título de comparação, ressalte-se que, durante a visita de Telêmaco a Pilos, apenas ele e Atena/Mentor se dirigem ao grupo de Nestor e, posteriormente, à morada deste (*Od. 3, 12-35, 386-9*). Os restantes companheiros permanecem junto à nau e apenas são acolhidos entre os pílios por ocasião do sacrifício solene a Atena (3, 418-32; 15, 202-17). Uma situação parecida ocorre no relato fictício (mas verossímil) da estadia de Odisseu e seus camaradas como hóspedes de Aetão/Odisseu em Creta (*Od. 19, 183-202*). Também nesse caso, é feita uma clara distinção entre a hospitalidade concedida a Odisseu, acolhido na própria morada do cretense (v. 194-5), e aquela oferecida aos seus sócios. Estes, talvez permanecendo junto ao navio, recebem apenas víveres (v. 196-8). Vale recordar ainda que, tanto no retorno dos cefalênios à morada de Eolo (*Od. 10, 56-60*) quanto nos episódios dos lotófagos (*Od. 9, 87-90*) e dos lestrigões (*Od. 10, 100-3*), o grupo de suplicantes ou de batedores é composto apenas por três homens.

(v. 225-57). Acerca desse passo, embora o texto não explice as motivações de tal proposta, o fato de ela ser formulada como uma súplica (cf. *Ilíssonto*, v. 224) sugere que os camaradas pressentiram algo da natureza monstruosa de seu anfitrião.²²

Por outro lado, convém notar que tal apreensão (se real) não parece ser um elemento realmente determinante para os camaradas, pois eles não sugerem a evasão com aquilo que fosse possível carregar de imediato, mas sim a tomada inicial de parte dos queijos e, na sequência, o retorno para furtar reses. Portanto, o fator atuante aqui parece ser bem mais do que apenas receio. Na verdade, o que está em jogo é a oportunidade de praticar uma pilhagem fácil e, assim, se apoderar dos magníficos frutos do trabalho do ciclope.²³

Porém, como revela a sequência do texto, Odisseu resolve frear os impulsos predatórios imediatos de seus homens e tenta manter as relações entre os cefalênios e o seu eventual anfitrião sob a cobertura dos costumes da hospitalidade. Assim, embora ele se permita invadir a morada de Polifemo com um numeroso bando armado, ele respeita os preciosos animais e se contenta apenas com a predação de parte dos queijos, tomando o cuidado de dar a esse ato de usurpação uma forma pia ao precedê-lo de uma oferta aos deuses.²⁴

Contudo, vale notar que, apesar do tom moralista conferido pelo filho de Laertes ao relato, ele não apresenta a sua recusa da solicitação dos companheiros como baseada em algum preceito moral relativo à sacralidade do *oikos* de seu anfitrião ou como resultante do temor de uma punição da parte de Zeus *ksénios*. Antes, ele a justifica com base nas mesmas motivações expressas anteriormente, a saber: o desejo de encontrar o forasteiro e, assim, obter dele *ksénia* (v. 228-9).²⁵

À primeira vista, essa atitude de Odisseu pode parecer estranha e um tanto inconsistente com o caráter oportunista da sua visita ao ciclope, afinal é difícil imaginar quais dádivas ele poderia obter de Polifemo que seriam mais valiosas do que os cabritos e ovelhas que ele se recusou a levar. Contudo, cumpre lembrar que uma dádiva de hospitalidade comporta mais do que um valor estritamente material, já que constitui um símbolo visível

²² Talvez ao atentarem para as dimensões da caverna e do cercado, cf. *hýpselón* e *hýpselé*, v. 183 e 185.

²³ Para uma leitura atenta da admiração de Odisseu e seus camaradas diante dos bens de Polifemo, cf. Bakker (2013, p. 66).

²⁴ Cf. *thyó* no v. 231. Nessa leitura, a oferenda de queijos praticada por Odisseu e seus homens se aproximarria, de certa forma, do sacrifício cínico das vacas do sol efetuado apenas pelos companheiros sob a instigação de Euríloco (*Od.* 12, 339-365). Ainda acerca desse ponto, cf. Newton (2005, p. 144, n. 17), que levanta a hipótese de a oferenda em questão envolver não apenas queijo, mas constituir “a euphemistic cover-up for his killing and eating of one or more of the Cyclops’ lambs”. Trata-se, aqui, de uma hipótese que não encontra suporte nem no sentido específico de *thyó* (cf. Chantraine, 1999, s.v. e *schol.* H ad *Od.* 9, 231) nem na sequência do texto, que especifica que os homens consumiram apenas os queijos.

²⁵ Para a noção de que a supervisão acordada por Zeus às relações de hospitalidade também envolveria a proteção do anfitrião (*kseinodókon*) contra eventuais crimes de seu hóspede, cf. *Il.* 3, 349-54. Para o tom moralista da narrativa de Odisseu, cf. de Jong (2001, p. 233) e Olson (1995, p. 50-3).

do grau de deferência/estima (*timē*) atribuído por um anfitrião ao seu hóspede. Ademais, o mesmo se aplica também quando os *ksénia* não são bens móveis, mas são representados pela oferta básica da recepção, cujos componentes – alimento, abrigo, proteção e ajuda para prosseguir a jornada – podem variar bastante, em quantidade e/ou qualidade, de acordo com o grau de deferência atribuído ao hóspede.²⁶

Tais fatos explicam por que a perspectiva de *ksénia* pôde parecer mais atraente para o filho de Laertes do que o roubo imediato dos queijos e reses de Polifemo.²⁷ Ao mesmo tempo, eles também ajudam a entender por que, após ter seu pedido de “recepção ou mesmo um regalo” (*kseinéion è è kai állōs ... dótinēn*, v. 267-8) desconsiderado e ridicularizado – além de ter a sua condição de suplicante ignorada, presenciar seis de seus companheiros serem comidos e ter sido tratado por ‘vil’ e ‘nulo’ (*kakós* e *outidanós*, v. 453 e 460) –, Odisseu, logo que tem a chance, resolve acatar a sugestão inicial de seus camaradas e se apoderar dos animais do ciclope, conforme mostra o passo abaixo (v. 462-72):

Afastados um pouco da gruta e da cerca,
primeiro do carneiro me soltei e soltei os companheiros.
Ligeiro, os carneiros e bodes pé-fino, fartos em gordura,
amiúde olhando em volta, guíamos até à nau
chegar: nossos companheiros ficaram felizes conosco,
que escapamos da morte; aos outros deploravam, gemendo.
Mas não permiti – com as celhas, negava a cada um – que
chorassem, e ordenei que, rápido, o rebanho bela-pelagem
se lançasse na nau, e se navegassem pela salsa águia.
Logo embarcaram, sentaram-se junto aos calços,
e, alinhados, golpeavam com remos o mar cinzento.

Curiosamente, essa natureza oportunista da razia de gado pretendida e, depois, efetuada pelos céfalônios tem sido em geral desconsiderada ou mal compreendida por parte da tradição interpretativa. Assim, Heubeck, ao comentar que as razões para o roubo final dos animais não são claras, procura explicá-lo com base em uma homologia com a ação típica de despojamento dos vencidos nas *aristéiai*.

Já Bakker afirma que esse ato é contrário a todo bom senso, se Odisseu quer silêncio total para não revelar seu paradeiro ao ciclope, e, dessa forma, apenas pode ser explicado

²⁶ Para uma exploração das qualidades e condições que atuam na determinação da deferência/estima/honra (*timē*) de um determinado indivíduo, entre elas o temor que ele é capaz de inspirar, cf. van Wees (1992, p. 69-77). Para os diversos graus de recepção atestados em Homero, cf. van Wees (1992, p. 235-6).

²⁷ Conforme aponta van Wees (1992, p. 247). Cf. também Olson (1995, p. 49-53), que vê na frequente diferença de propósitos entre Odisseu e seus homens um reflexo de divisões sociais, e Louden (1999, p. 14-6, p. 76-81, p. 94 e p. 157, n. 49), que entende o mesmo fenômeno como resultante de uma polaridade de naturezas entre o filho de Laertes e seus camaradas: enquanto o primeiro é geralmente capaz de exercer autocontrole, os últimos (assim como os pretendentes) seriam caracterizados pela ausência dessa capacidade e, consequentemente, por um apetite exagerado e pela incapacidade de observar preceitos ou interdições divinas (tal como a proibição de consumir o gado do sol).

com base no esquema burkertiano do mestre dos animais.²⁸ Ademais, esse mesmo autor vê no pedido inicial dos companheiros para roubar gado uma incitação “ao consumo ilegal do gado alheio” (“unlawfull consumption of someone else’s livestock”) e defende que o banquete final de Odisseu e seus camaradas com o gado surrupiado apresentaria uma natureza transgressiva e, assim, não seria sancionado por Zeus.²⁹

Ora, essas interpretações parecem desconsiderar a naturalidade e legitimidade (observadas certas limitações) do ato de razia não retaliatória nos poemas homéricos e o profundo impulso de acumulação de riquezas que caracteriza o comportamento de vários de seus heróis e de Odisseu em particular.³⁰ Trata-se, aqui, de um personagem, vale lembrar, que havia pouco antes atacado e destruído a *pólis* costeira dos cícones aparentemente apenas para angariar butim (9, 39-42) e que, em um discurso posterior a Penélope, afirma que pretende repor parte das reses consumidas pelos pretendentes por meio de rapinas (23, 350-8). Cito:

Mulher, já estamos saciados de muitas provas,
os dois, tu aqui, meu retorno muita-agrura
pranteando; mas Zeus e outros deuses a mim, aflito,
ansiando, longe me seguravam da terra pátria.
Agora, após alcançarmos, os dois, o leito desejado,
dos bens que tenho cuida no palácio,
e ovelhas, as que soberbos pretendentes devastaram,
muitas eu mesmo apresarei, e outras os aqueus
nos darão até terem enchido todos os currais.³¹

Conforme aponta van Wees, tais apresamentos possivelmente teriam lugar ao longo de expedições privadas e não retaliatórias de obtenção de butim contra alvos externos à comunidade cefalênia.³² O fato de esse tipo de empreendimento – um ato de *lēisteía*, rapina ou pirataria (cf. *egò lēíssomai*, v. 357) – não constituir um demérito ou um motivo de opróbio para um membro da elite como Odisseu é ilustrado pela primeira parte do relato (fictício, mas verossímil) que o mendigo/Odisseu faz ao porqueiro Eumeu acerca de seu passado em Creta (*Od.* 14, 199-239).

Em tal relato, o mendigo cretense – filho de um membro da elite e de uma escrava, preferido pelos irmãos na divisão da herança do pai, mas que obteve um casamento

²⁸ Cf. Heubeck (In: Heubeck *et al.*, 1989 *ad Od.* 9, 464-6) e Bakker (2013, p. 67).

²⁹ Bakker (2013, p. 68-9). Para um rápido resumo de como parte da tradição interpretativa tem lidado com a difícil questão da avaliação desse sacrifício, cf. de Jong (2001 *ad 9*, 551-5).

³⁰ Cf. van Wees (1992, p. 105-6).

³¹ Vale lembrar que os cícones são citados no catálogo das naus como aliados dos troianos (*Il.* 2, 846-7). Apesar disso, não há nenhuma indicação de que o ataque cefalênia seria motivado pelo papel dos cícones no conflito troiano. Pelo contrário, o emprego da fórmula *phérón ánemos ... pélasen* (em *Od.* 9, 39, comparar com *Od.* 3, 300; 7, 277 e 15, 482) mostra que a frota cefalênia chegou a Ísmaros de forma involuntária, o que sugere que o assalto seria uma agressão oportunista e motivada apenas pelo desejo de butim.

³² Cf. van Wees (1992, p. 390, n. 92).

vantajoso devido ao seu valor (*areté*) – relata com orgulho como a sua capacidade guerreira, particularmente apta para planejar emboscadas (*lókhoi*), lhe permitiu liderar nove expedições de razia contra homens de outras terras. E relata, ainda, como o sucesso em tais empreendimentos, e o consequente enriquecimento do seu domínio (*oikos*), tornaram-no temido e respeitado (*deinós t' aidoōs te*, v. 234) entre seus conterrâneos, acabando por lhe garantir um lugar na elite local e a obrigação, imposta pelo *démos* de sua comunidade, de comandar o contingente cretense em Troia juntamente com Idomeneu.

Mas se esse tipo de atividade, como mostra a gloriosa carreira do filho de Castor, parece proveitoso e totalmente legítimo, não comportaria também alguns limites? Ora, conforme sintetiza magistralmente Jackson:

razias piráticas não retaliatórias eram, em princípio, largamente aceitáveis [...]. [Mas] havia limites: aqueles intimamente ligados aos deuses [– como o sacerdote Marão, ou os próprios deuses, como demonstra o caso do ataque contra a boiada de Hélio –] ou a si mesmo [– membros da própria comunidade ou de comunidades aliadas –] estavam fora dos limites. Assim, no mundo homérico [...] podia-se rapinar, mas era preciso observar com cuidado a quem se estava atacando. A razia, por si mesma, não era tida como má nem universalmente pensada como algo condenável pelos deuses.³³

Retornando, agora, ao episódio em questão, a consideração do roubo dos animais do ciclope a partir do quadro esboçado acima retira desse ato qualquer indício de estranheza ou, mesmo, de ilegalidade (como sugere Bakker). Pelo contrário, o comportamento de Odisseu e de seus camaradas, aqui, é perfeitamente compatível com padrões discerníveis em outros passos dos poemas homéricos, e o desejo deles pelos animais excepcionais do ciclope não precisa ser explicado como o reflexo de uma estrutura mítica original referente à obtenção do gado de uma criatura ífera.

³³ Jackson (1995, p. 97-8): “[...] unprovoked piratical raiding was in principle widely acceptable [...]. There were limits: those closely linked to the gods or to oneself were out of bounds. [...] Thus in the Homeric world [...] one could raid but had to watch very carefully whom one raided. Raiding was not itself held to be evil, nor was it universally thought to be condemned by the gods”. Acerca de atos reprováveis de razia contra membros de comunidades aliadas, cf. a menção de Penélope à reação violenta do *démos* itacense contra o pai de Antínoo, que ousara atacar uma comunidade aliada na companhia de saqueadores (*lēstéres*) táfios. Segundo Penélope, a indignação provocada por tal ato (e talvez o medo de represálias) quase levou ao linchamento público desse aristocrata e à dilapidação de todo o seu patrimônio (*Od.* 16, 418-30). Para atos reprováveis de razia contra conterrâneos, conferir a fala de Príamo (*Il.* 24, 253-64) na qual ele caracteriza seus filhos sobreviventes como mentirosos, dançarinos, peritos em coros e, talvez metaforicamente (cf. van Wees, 1992, p. 85-6), predadores/rapinadores (*harpaktéres*) de cordeiros e cabritos do próprio povo. Em relação a essa última acusação, trata-se de uma queixa (conforme aponta Richardson, 1993 *ad Il.* 24, 260-2) que aproxima tais personagens dos pretendentes de Penélope, também dedicados à rapina dos bens de um integrante da sua própria comunidade.

Ora, conforme observou atentamente Glenn, após dizer a seus companheiros (na ilha das cabras) que desejava testar os habitantes do território vizinho e perder seis homens no processo, Odisseu simplesmente não podia voltar de mãos vazias.³⁴ Na verdade, essa chave de leitura para o comportamento dos céfalênios já havia sido antecipada pelo próprio Polifemo, quando, ao encontrar seu antrô invadido por doze desconhecidos, dirigiu-lhes as seguintes palavras (v. 252-55):

Estranhos, quem sois? Deonde navegastes por fluentes vias?
Acaso devido a um assunto ou, levianos, vagais
tal qual piratas [*leistères*] ao mar? Esses vagam
arriscando suas vidas, levando dano a gentes alheias.³⁵

Ao contrário de Polifemo, o público interno e externo dos *apólogoi* sabe que os céfalênios têm um propósito definido (voltar para Ítaca) e não vagam ao acaso, em busca de presas. Contudo, durante as suas errâncias forçadas, ao aproveitarem a oportunidade de saquear a *pólis* dos cícones e se apossarem dos animais esplêndidos do ciclope, Odisseu e seus camaradas acabam por se comportar como *leistères*, como saqueadores ou piratas.³⁶

4. OBSERVAÇÕES FINAIS

Ao final desta exposição, espero ter demonstrado que o roubo das reses de Polifemo, apesar das particularidades relativas ao antagonista supra-humano e ao cenário extramundano, não se diferencia, quanto aos motivos, de padrões discerníveis em outros passos de Homero relativos ao comportamento ordinário dos seus heróis, especialmente do de Odisseu. Tal constatação, na medida em que ilustra a validade de uma abordagem intratextual (ou seja, interna aos poemas homéricos individualmente ou aos dois como um conjunto), permite relativizar o uso frequente de abordagens míticas diacrônicas (especialmente aquela relativa ao esquema mítico do mestre dos animais) como chave interpretativa principal para o estudo do episódio em questão.

³⁴ Glenn (1971, p. 172-3).

³⁵ Acerca desse bloco formular e de seu contexto, cf. Vieira (2016a, p. 205-9).

³⁶ Caberia ainda considerarmos se o roubo dos animais do ciclope foi também motivado por um desejo de vingança. De fato, uma intenção de vingança é indicada por Odisseu no v. 317 (“*εἴ πός τεισάμεν*”) após o ciclope comer pela primeira vez seus companheiros. Posteriormente, o herói vai além, chegando a se apresentar como o instrumento da retribuição divina pelas faltas cometidas por Polifemo contra os costumes de *ksenia* (v. 475-9, 502-5). Vale notar, contudo, que, nessas duas altercações finais com o ciclope, o roubo do gado sequer é mencionado. Na verdade, ao cabo do episódio, não há nada que indique que Polifemo sabe que suas reses (incluindo o seu carneiro predileto) foram roubadas. Tal situação parece sugerir que o roubo das reses, ao contrário do cegamento, não é concebido por seu perpetrador como uma retaliação (afinal ele não o reivindica perante o ciclope), mas apenas como uma consequência menor desta.

REFERÊNCIAS

- BAKKER, E. J. *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BREMNER, J. N. Odysseus versus the Cyclops. In: des BOUVRIE, S. (Ed.). *Myths and symbols I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*. Bergren: Paul Aströms Förlag, 2002, p. 135-52.
- BURGESS, J. S. *The tradition of the trojan war in Homer and the epic cycle*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2001.
- BURKERT, W. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley: California University Press, 1979.
- CHANTRAIN, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Avec un Supplément sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie e Jean-Louis Perpillou. Paris: Klincksieck, 1999. [1^{re} édition, 1968-80, 2 v.]
- DINDORF, W. (Ed.). *Scholia graeca in Homeri Odysseam*. Oxford: E. typographeo Academico, 1855. 2 v.
- DONLAN, W. Homeric *téuevoç* and the land economy of the Dark Age. *Museum Helveticum*, v. 46, p. 129-145, 1989.
- ERCOLANI, A. *Esiodo, Opere e giorni*. Roma: Carocci editore, 2010.
- FAGLES, R. (Trad.). *Homer's Odyssey*. London: Penguin Books, 2002 (ebook).
- FINKELBERG, M. (Ed.). *The Homer encyclopedia*. London: Blackwell, 2011. 3 v.
- FRAZER, J. G. *Apollodorus' Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. 2 v.
- GANTZ, T. *Early Greek myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. 2 v.
- GLENN, J. The Polyphemus folktale and Homer's *kyklópeia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 102, p. 133-81, 1971.
- HANSEN, W. Homer and folktale. In: MORRIS, I.; POWEL, B (Ed.). *A new companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997, p. 442-62.
- HAUBOLD, J. *Homer's people*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HESLIN, P. J. *Diogenes*. Disponível em: <https://community.dur.ac.uk/p.j.heslin/Software/Diogenes/>. Acesso em 2018.
- HEUBECK, A; HOESKSTRA, A. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1989. v. 2.
- JACKSON, A. H. An oracle for raiders? *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 108, p. 95-9, 1995.

- de JONG, Irene. *A narratological commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KAHANE, A. et al. (Ed.). *The Chicago Homer*. Northwestern University. Disponível em: <http://digital.library.northwestern.edu/homer/>. Acesso em 2018.
- LINCOLN, B. The Indo-European cattle-raiding myth. *History of Religions*, n. 16, p. 42-65, 1976.
- LOUDEN, B. *The Odyssey. Structure, Narration, and Meaning*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- MALLORY, J. P.; ADAMS, D. Q. (Ed.). *Encyclopedia of Indo-European culture*. London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- MOST, G. W. The structure and function of Odysseus's *apologoi*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 119, p. 15-30, 1989.
- OLSON, D. *Blood and iron. Stories and storytelling in Homer's Odyssey*. Leiden: Brill, 1995.
- PAGE, D. *The homeric Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- PROPP, V. L. *Morfologia do conto maravilhoso* (seguida de “O estudo tipológico-estrutural do conto maravilhoso”, de E. M. Meletínski, de “Estrutura e a forma”, de Lévi-Strauss, e da resposta de Propp ao texto de Lévi-Strauss). 2. ed. Tradução portuguesa por Lúcia Pessôa da Silveira; organização e prefácio por Boris Schnaiderman. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. [*Morfologia do conto maravilhoso*, 1928].
- REECE, S. *The stranger's welcome. Oral theory and the aesthetics of the Homeric hospitality scene*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.
- RICHARDSON, N. *The Iliad. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. v. 6.
- THIEL, H. van. *Homeri Odyssea*. Hildesheim: Olms, 1991.
- THIEL, H. van. *Homeri Ilias*. Iterum recognovit. Hildesheim: Olms, 2010.
- VIEIRA, L. M. O jovem Nestor como *lēistér* (saqueador) na *Ilíada* e o tema da razia de gado em Homero. *Clásica*, v. 29, n. 1, p. 205-232, 2016a. doi: <http://doi.org/10.24277/classica.v29i1.414>
- VIEIRA, L. M. O tema da razia de gado (*boēlasía*) na épica homérica. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas. FFLCH – USP, São Paulo, 2016b.
- WEES, H. van. *Status warriors. War, violence and society in Homer and history*. Amsterdam: Gieben, 1992.
- WEST, M. L. *Hesiod's Theogony*. Edited with prolegomena and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1966.

WEST, M. L. *Hesiod's Works & Days*. Edited with prolegomena and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1978.

WEST, M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WERNER, C. (Introd. e trad.). *Homero, Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ZANON, C. A. *Onde vivem os monstros. Criaturas prodigiosas na poesia de Homero e Hesíodo*. São Paulo: Humanitas, 2018.