

## Nas vicissitudes do outro: o embate entre Polifemo e Odisseu

Fernando Crespim Zorrer da Silva\*

**Resumo:** O canto IX, da *Iliada* de Homero, apresenta o relato do encontro entre Odisseu e Polifemo. Trata-se de um acontecimento central nessa epopéia. Dois seres, que pertencem a culturas distintas, civilizada e não civilizada, trocam experiências na tentativa de um diálogo. No entanto, não há a possibilidade de um contato no qual esteja presente a harmonia e o respeito; pelo contrário, prevalece a violência, a destruição e o engano.

**Abstract:** Book IX of Homer's *Iliad* tells the story of the encounter of Odysseus and Polyphemous. It is a central point of the epic poem. Two beings belonging to different cultures, civilized and non-civilized, exchange experiences in an attempt to establish a dialogue. However, there is no possibility of a contact in which harmony and respect are present; on the contrary, violence, destruction and cheating prevail.

A epopéia *Odisséia* apresenta-se como um retrato de um mundo ainda repleto de particularidades a serem investigadas. As esferas das quais o canto IX se ocupa não se limitam a viagens pelo desconhecido, mas apresentam relações de força, de sabedoria e de mediocridade humana. Saúda-se a grandeza do homem; entretanto, se ele realmente conseguiu alguma, isso não nasceu de um processo pacífico. Foi, pois, o resultado de uma longa luta de sofrimento e de perda do controle diante da capacidade de destruir um indivíduo.

Bruno Snell localiza o momento da descoberta do espírito do homem na irrupção da tragédia, da poesia lírica, além de destacar os textos de Homero (SNELL, 2001: 17). De fato, o mito de Odisseu é resultado de uma nova compreensão do homem acerca do mundo, mais precisamente na cena entre Polifemo e Odisseu, pois tudo inicia pelo enfrentamento de um ser contra outro. Odisseu passa a refletir, uma vez que ele está relatando aos feácios as suas viagens, as experiências que teve com um ser colossal, representado por Polifemo, quando o herói procurava retornar à Ítaca. Há a presença do truque lingüístico quando Polifemo aceita que o nome do herói seja ‘Ninguém’, canto IX, v. 366.

Nessa relação que o herói mantém com o gigante, isso possibilita a Odisseu a construção de especulações a respeito de si mesmo. Na verdade, é a partir do estranho (Polifemo) que Odisseu delimita quem é o seu eu. De fato, o seu estratagema faz do

---

\* Doutor em Letras Clássicas pela USP e é pesquisador na área de Literatura Grega e Comparada. O email do autor é zorrer@uol.com.br.

conhecimento que possui do outro aquilo que ele compreende que é: um ser que manipula a linguagem. Polifemo não reflete um espelho de Odisseu, pois a diferença entre ambos quanto à importância da linguagem encaminha a cena à representação do esfacelamento do controle entre poder e destruição, isto é, ambos os personagens tentaram, cada um à sua maneira, derrubar o outro, quando tiveram a oportunidade para tanto.

O mundo e a linguagem formam um todo no qual Odisseu medita e procura vasculhar esse espaço que não é harmonioso. Polifemo é a extensão de Odisseu, pois este último compreende a dificuldade de lidar com as palavras. De forma alguma elas inspiram confiança, visto que é a partir delas que o herói faz o seu jogo da vida, porque, se não as tivesse utilizado corretamente, o ciclope tê-lo-ia assassinado em pouco tempo como fizera com os outros marinheiros. O limite da palavra pára no outro, não transgredir mais que a nomeação tola que o filho de Laertes realizara com a palavra “Ninguém”. Polifemo, objeto de transgressão, de luta, por assim dizer, transforma-se em ponto de reflexão, de superação. Odisseu fracassa, ao utilizar-se dos mecanismos de pensamento mais sofisticados da sua civilização e não consegue convencer o ciclope por seu comportamento, por sua civilização da qual advém — é necessário, pois um outro recurso, que é o truque lingüístico. Na verdade, não há esperteza no ato de Odisseu, mas sim leviandade; já no ato de Polifemo, quando mata os colegas de Odisseu, evidencia-se o emprego da violência e não há mais nada que isso. O guerreiro grego se vale da linguagem como um artefato sofisticado que não pertence à cultura de Polifemo, por isso que a luta é injusta, mesmo que o expediente de Odisseu seja a vantagem que possui para fugir da morte. O herói pode até ter superado o monstro, contudo conseguiu unicamente isso: demarcar os limites sem a plena interação com Polifemo. O emprego da bebida, do vinho de Ísmaro, não pode ser apontado como uma verdadeira aproximação entre os dois indivíduos, visto que já é parte do estratagema do herói para obter a confiança do monstro; a idéia, que está em jogo, é o emprego do dolo para que Odisseu obtenha uma saída rápida da caverna.

Odisseu age conforme a sua principal característica que é não ser ele mesmo, mas sim o outro, próximo do camaleão, homem de muitas formas, de ser tanto um rei como um mendigo, que emprega a ação matreira no discurso, cuja identidade se escora na dos outros, permanecendo a sua encoberta. De fato, esse personagem consegue ser superior

a um dos maiores heróis da guerra de Tróia que foi Aquiles, pois conseguiu sobreviver em um mundo pós-guerra (Tróia), retornar para casa, assumir a posição de senhor, retomando as posições de esposo (Penélope), de pai (Telêmaco) e de filho (Laertes) <sup>1</sup>.

De certo modo, o verdadeiro sujeito da ação (Odisseu) desaparece quando a prática e essa não é compreendida pelo monstro. Há um intervalo entre a linguagem e o seu emprego que Polifemo não avalia a sua utilização e nem desconfia da sua existência. Depois de ter sido ferido por Odisseu, Polifemo não grita que havia um homem dentro da caverna que lhe estava maltratando, nem emprega uma oração que explicasse quem é esse “Ninguém”, como, por exemplo, “há um homem que está junto de mim e que me feriu o olho”. Não possui o conhecimento para contra-atacar; aliás, recurso utilizado por Odisseu ou por qualquer homem que saberia falar em uma assembléia, como os pretendentes de Penélope que reagem rapidamente diante das acusações e das insinuações de Telêmaco contra os homens que destroem o palácio de seu pai, de acordo com o Canto II, v. 40 ss e 85 ss (trata-se da intervenção de Antínoo, um dos pretendentes). Odisseu reconhecia que o ciclope era tão ingênuo e tolo que um jogo de palavras teria um efeito devastador. O gigante constitui-se em um ser que permanece em uma situação na qual as chances para uma reação desaparecem quando a força bruta não resolve as dificuldades criadas pelo procedimento lingüístico do filho de Laertes. Na verdade, a desavença entre ambos prenuncia algo tão comum para a História da Humanidade, da Antigüidade à Modernidade, de um indivíduo para outro, de uma cultura no confronto com outra. O que acontece, aqui, é um indivíduo que procura enganar o adversário, pensa em ganhar mais tempo ou procura agradá-lo para apanhá-lo. Tal fato é registrado quando Polifemo seduz Odisseu, afirmando que lhe dedicará as dádivas convenientes a um hóspede (justamente algo que, em um primeiro momento, não fornecera a Odisseu e aos seus companheiros; é difícil crer que Polifemo não sairia em desforra contra Odisseu; também é dificultoso acreditar que Odisseu, depois dos horrores que contemplara, retornaria de bom grado)<sup>2</sup>, ou então Posídon que aceita uma compensação<sup>3</sup> pela agressão de Odisseu contra o seu filho (Polifemo), desde que o filho de Laertes seguisse as ordens dadas por Tirésias.

---

<sup>1</sup> (SCHEIN, 1995: 8-10)

<sup>2</sup> V. 516.

<sup>3</sup> V. 127.

O ódio não é atenuado e permanecem as querelas; inclusive, o final da *Odisséia* é marcado pela intervenção divina quando há o início do embate entre Odisseu e os seus companheiros contra alguns dos parentes dos pretendentes que almejam uma desforra contra as mortes perpetuadas por aqueles. Polifemo, ao estar isolado em sua ilha, com limitado contato com outros povos, identifica Odisseu e os seus companheiros como seres algozes, isto é, são piratas ou comerciantes que vinham ali a fim de roubar ou de ser mortos. Aqui, o outro é identificado com a figura de Odisseu e com os seus homens — é considerado, pois, como um ser ameaçador.

Segundo Vidal-Naquet, Polifemo não será o único a falar mal dos comerciantes, pois os feácios também fizeram um comentário negativo (VIDAL-NAQUET, 2000: 117). Nos contatos que o filho de Laertes mantivera com os povos, o repúdio ou a agressão foi um evento que se repetiu em diversos momentos. Nem no refúgio com alguns seres divinos, como Circe, Odisseu foi plenamente aceito. Às vezes, somente após a intervenção de uma outra divindade, como Palas Atena ou Hermes, é que o personagem consegue ajuda ou defesa contra os perigos e contra as armadilhas. Deste modo, o encontro com Polifemo não é o primeiro nem o último de Odisseu no qual haja alguma forma de rejeição de um povo ou no qual haja desconfiança e que necessite cuidado ao agir. Com efeito, quando Odisseu retorna ao seu lar, nem pode assumir a sua verdadeira face, porque, se assim o fizesse, seria morto pelos pretendentes que não desejam que ele retorne.

Agora, o ato do ciclope em digerir os companheiros de Odisseu, destruindo-os, assinala a violência na qual a troca de experiências com esse monstro é fadada ao fracasso. Em relação ao ato de canibalismo, Jean-Pierre Vernant comenta a veneração dos tauros da Cita à deusa Ártemis, que não aceitavam as leis da hospitalidade e que acabavam degolando, normalmente os gregos, lançando-os como sacrifícios nos altares. Eles ostentam “... a recusa de se misturar ao outro” (VERNANT, 1991: 30). A atitude de Polifemo impede qualquer participação ativa com Odisseu e com os seus companheiros. No imaginário literário grego, poder-se-ia contrapor outros exemplos nos quais ocorre o canibalismo, mas, em um grau diverso, como Crono que digeriu os filhos, acreditando que um deles o destruiria (ver os versos 459 a 465, da *Teogonia*, que tratam propriamente do medo de Crono diante da possibilidade de ruína por parte de um dos seus próprios filhos). Zeus sofre com a possibilidade de que um dos seus

descendentes o derrubará, como se observa na fala do personagem Prometeu, versos 907-927, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo. Esse filho já anunciado pelo Titã pode dismantelar o reinado do pai, pode criar novas hierarquias. Em uma das versões dos relacionamentos afetivos de Zeus, nem esse deixou de lado os atos de seu pai em engolir o elemento perigoso, pois, quando a deusa Astúcia (ver os versos 886 ss da *Teogonia*) estava esperando um de seus filhos, tendo a informação de que nasceria um filho com uma inteligência superior à do pai, o grande deus do panteão grego engoliu a própria deusa (KIRK, 1992: 99). Mesmo que essa passagem possa ser interpretada, de maneira alegórica, pois Zeus estaria ingerindo a sabedoria, tal processo ainda ocorre a partir da destruição do outro, de um ser mais poderoso sobre um ainda potencialmente inferior. Na verdade, o novo carrega o símbolo da destruição do velho, o temor do pai diante do filho, daquele que não quer ser substituído, nem deseja ceder o poder.

Ainda sobre o canibalismo, esse consiste em um instrumento pelo qual se pode criar um novo elemento. O indivíduo que opta pela uniformidade da identidade, pela intransigência dos valores, não se coaduna com a concepção de um objeto tornar-se outro, e isso corrobora com a explicação do comportamento destruidor por parte de Polifemo que não pode engolir e recriar algo espontâneo. Aquilo que não pode ser compreendido, na verdade, é engolido. O ente que causa estranheza aos olhos gera terror. A alteridade é sempre invasora, não é aceita sob pena da transformação e da perda da própria identidade. Com efeito, o outro atua como um motivo fácil à instituição de uma guerra.

Além disso, na ótica de Odisseu, o monstro deve honrar os deuses e suspender a sua arrogância. O comportamento de Polifemo é desdenhado pelo guerreiro grego que acredita piamente que a sua própria forma de vida seja a melhor. Tal fato é enfatizado pela descrição grosseira de Odisseu sobre o ciclope. A religiosidade de Polifemo é restrita, dado que reafirma o distanciamento com a posição do herói épico. Os filósofos Adorno e Horkheimer assinalam que o sacrifício realizado pelo filho de Laertes aos deuses é sempre atendido, por isso se constata a vantagem que Odisseu possui, pois não será vencido, mas triunfará sobre todos que se interpuserem em seu caminho (ADORNO; HORKHEIMER, 1986: 57). Neste sentido, é desenvolvida uma perspectiva favorável a esse personagem, durante a narrativa da *Odisséia*, porque tudo o que esse

herói quiser, pode conseguir. Os refúgios de Odisseu são sempre os deuses, e a predileção que uma deusa lhe auferiu, neste caso, Palas Atena, torna-o especial entre os homens, porquanto sempre receberá uma ajuda divina diante das dificuldades.

Polifemo, que anteriormente desdenhara os deuses, após ter o olho ferido, emprega o mesmo expediente de seu inimigo, ao invocar o seu pai Posídon a fim de que se vingue de Odisseu. O monstro parece ter-se transformado uma vez que invoca uma divindade. Há outros personagens, como, por exemplo, Laertes que invoca a deusa Palas para ajudá-lo a lançar uma lança, em um momento crítico, de acordo com o canto XXIV, v. 521 ss, como se fosse um último pedido e, realmente, consegue o quer. No entanto, em Homero não há uma lógica simplista na qual basta pedir que será atendido pelos deuses, pois, no Canto VI, v. 269 ss, da *Ilíada*, Heitor orienta a sua mãe que deveria juntar-se às anciãs para que realizassem um sacrifício a Palas Atena, e essa divindade não as atendeu.

Se o filho de Laertes não tivesse provocado o monstro e, conseqüentemente, o machucado, o seu retorno teria sido tranqüilo. Ele estaria na mesma situação confortável de Menelau, contraste que é explorado por Homero, que opõe a sorte de um com as misérias de seu protagonista. Na verdade, a narrativa desse herói ao longo dos cantos IX-XII possui alguns pontos capitais como o retorno à pátria, a saudade, a sua humanização por sua escolha ao ter negado a vida imortal junto de Circe e de Calipso; porém, acima de tudo, esta epopéia revela os conflitos originados pela transgressão, pela arrogância, pela ausência de diálogo.

As artimanhas de Odisseu não se restringem ao episódio com o monstro, visto que o seu universo de máscaras não termina na cena com Polifemo; na verdade, continua, porque, quando retorna à sua terra natal, inventa inúmeras histórias, até mesmo tentou enganar Palas Atena, que estava sob a aparência de um jovem pastor. Odisseu equiparase com os deuses ao assumir diversas formas, em narrar dezenas de histórias, ao urdir tramas aceitáveis por todos os que o rodeiam. Certamente, as máscaras são marcas da alteridade possível para o ser humano, fazem parte de sua vida, distinguindo-o de seres como os ciclopes.

Entretanto, o emprego da ação matreira não é somente praticado por Odisseu na cena com Polifemo. Penélope age de modo similar, ao afastar os pretendentes do seu tálamo. Neste caso, o jogo na narrativa ocorre através da mentira em torno da tecelagem de uma

roupa para Laertes, conforme é narrado no canto I. Trata-se de um momento importante na *Odisséia* — pode-se até sugerir que ocorre metalinguagem —, pois, se Penélope consegue segurar o desejo dos pretendentes por mais tempo com o seu stratagem, também o narrador pode prolongar a narrativa, descrevendo as peripécias de Odisseu. Além disso, a ação de Penélope constitui-se em um duplo em semelhança com as maquinações do seu marido. O par Odisseu-Penélope pratica ações que levam ao mesmo caminho: esse herói luta para chegar até Ítaca; a mulher aumenta o tempo para as futuras ações do seu esposo, como o assassinato dos pretendentes.

Quanto ao tema da hospitalidade que é discutido no canto IX, observa-se que, quando um visitante é bem recebido — como Telêmaco que foi à casa de Menelau e à de Nestor para obter informações a respeito do seu pai —, primeiramente aquele recebe as honras do hospedador; depois é que os anfitriões indagam qual é a identidade do visitante. Com efeito, o aspecto desconcertante da cena que envolve Odisseu e Polifemo, quando o primeiro se nomeia como “Ninguém”, consiste, de certo modo, em uma ironia a um costume importante no universo grego. Se um indivíduo é bem recebido, terá um nome, uma história para contar, uma pátria, uma família. Odisseu é o “Ninguém” que significa ser maltratado e ameaçado por Polifemo.

Entretanto, a hipocrisia da cena é ressaltada pelo fato de Odisseu fingir que é um suplicante, pois, com efeito, ele unicamente está ali para testar se o monstro concede as honras da hospitalidade. O herói experimenta as situações como um aprendiz reincidente em seus erros, às vezes, tolamente guiado por uma curiosidade (ADORNO; HORKHEIMER, 1986: 56). Além disso, os estudiosos alemães julgam que a hospitalidade concedida poderia ser trocada posteriormente através dos descendentes. Tal fato é comprovado com o encontro entre Glauco e Diomedes, no canto VI, da *Iliada*, que descobrem que não poderiam lutar um contra o outro, porque os seus pais tinham fortes laços de amizade, de acordo com as regras de hospedagem — é importante ressaltar que esse ato unicamente ocorre porque há homens nobres envolvidos.

É através do nome e da genealogia de um guerreiro que se pode futuramente exigir algum tipo de favorecimento. Aqui, na caverna de Odisseu, não há chances à interação, até mesmo porque o filho de Laertes estava em um lugar que não era genuinamente o seu. Na ótica de Polifemo, houve uma invasão do seu território e isso indica um

dilaceramento entre os contatos. Não há a menor chance para que possa haver, do ponto de vista do ciclope, alguma troca e respeito mútuo. Todavia, não é adequado radicalizar sobre este tópico na obra de Homero. Cada exemplo de hospedagem recebe um emprego específico, pois, como compreender o porqueiro que concede a Odisseu as honras, sob a forma de um mendigo, visto que não poderia trazer de volta a comida, o aconchego, a boa conversa.

A cena entre Polifemo e Odisseu já era prevista: estrategicamente, porém, em termos narrativos, esse encontro foi contado do final para o início, isto é, em primeiro lugar, houve o desenvolvimento da ação e, em seguida, o relato do que havia sido anunciado. Um homem forte com características reais já era aguardado pelo monstro. Na verdade, Odisseu é o rei de Ítaca, que se enquadra perfeitamente com o relato dado pelo monstro. Entretanto, Odisseu não estava ali como um rei, porém como um suplicante, inclusive, apresenta-se com essa designação diante do monstro, mesmo que seja sob uma máscara. Um rei também pode transformar-se em um suplicante ou passar a agir como um tolo. Tal possibilidade é viável; contudo, para o ciclope, isso não se constitui em algo digno de hipótese. Polifemo enganou-se acerca desse aspecto.

Na ótica do monstro, um soberano, de modo algum, sairia da sua posição social e viria à ilha dos ciclopes em posição desfavorável. Não há para Polifemo mudanças no comportamento dos seres, pois as suas identidades não recebem qualquer tipo de transformação. As máscaras não existem para Polifemo, ou um ser é isto ou aquilo, não podendo ostentar algo que não seja realmente a sua essência. O pensamento dialético é impossível nestas circunstâncias. Um rei não pode vestir-se com trajes de um mendigo ou de algo próximo disso — a idéia de transformação parecer ser não aceitável para o monstro. Neste caso, há uma cena semelhante quando futuramente Odisseu enganou a todos os personagens que estavam no seu próprio palácio, inclusive a sua esposa e o seu filho, ao trajar alguns trapos e ao atuar como um suplicante em busca de comida e de moradia. É certo que ele foi transformado por Palas Atena, porém unicamente alguém com astúcia poderia descobrir esse papel que é outorgado à aia Euricléia que nutriu tanto pai como filho — ela também se constitui em uma figura chave de toda a *Odisséia*.

Odisseu, nos dois poemas épicos, vive em dois extremos ao atuar como mendigo e ainda ao assumir a posição de rei (VIDAL-NAQUET, 2000: 123.). As alterações nas



formas dos seres assinalam a dificuldade em separar a dualidade entre ser e parecer. O universo é preenchido pela certeza da identidade invulnerável de um determinado objeto: essa é provavelmente a posição e a compreensão de Polifemo acerca do mundo no qual vive.

No que se refere ao povo de Polifemo, era constituído por agricultores que não vivem em sociedade; em contrapartida, Odisseu é o representante da cidade organizada, da guerra, da civilização, do poder da palavra. O estratagema de Odisseu desarticula os valores do mundo primitivo de Polifemo, ainda sob o domínio do canibalismo, da força bruta, que se situa em uma fase proto-histórica, marcada unicamente pela caça e pela pecuária (ADORNO; HORKHEIMER, 1986: 67); não há aqui a menção a utensílios fabricados por artesãos; não existe, também, uma preocupação pelo dia de amanhã, pois, o que é necessário para a sobrevivência, os ciclopes obtêm facilmente da natureza. No entanto, Polifemo vive em uma sociedade na qual as palavras não parecem possuir um duplo sentido. O golpe de Odisseu representa a divisão dos limites entre o sujeito e a palavra, entre o mundo e o pensamento, porque o herói maneja o discurso sem uma intencionalidade explícita.

Vale destacar agora que, apesar dos supostos aspectos negativos da constituição física de Polifemo, o seu único olho simboliza igualmente a tenacidade humana. Jean-Pierre Vernant, ao estudar seres como as Graias, irmãs das Górgonas, destaca que as primeiras possuem somente um olho que trocam entre si, passando da mão de uma para outra juntamente com um dente, para não ficarem desprevenidas. O pensador francês esclarece esse aspecto da seguinte maneira: “... o olho único, o de seres de olhar sempre vigilante, mas que podem tornar-se cegos por alguma dissimulação mais ousada” (VERNANT, 1991: 99.).

Neste caso, Perseu — que, no mito, necessita vencer as Graias e depois enfrentar as Górgonas — representa mais um exemplo na cultura grega que ilustra o movimento do homem contra a ação da visão de seres com um único olho. No mito de Perseu, não há a mesma sofisticação que envolve Odisseu, contudo permite-se que se indague sobre a recorrência de um determinado tipo de desafio contra seres nos quais há a presença de um único olho que guia as suas vidas. É importante salientar uma coincidência: a deusa Palas Atena ajuda esses heróis, deusa essa que é relacionada à inteligência e à habilidade, qualidades presentes, neste contexto, em Odisseu.

Deste modo, Polifemo sucumbe pelo emprego limitado da visão, pois este único olho não contribui para que o indivíduo cresça em termos de habilidade de compreensão do mundo. O olho não transformou o sujeito nem diminuiu a sua arrogância diante do estrangeiro. A visão do monstro capta os seres, contudo falha ao traçar relações banais entre a linguagem e o mundo. Aliado a essa deficiência, une-se a absurda imprudência do personagem. O ciclope não avaliou com presteza o perigo que poderia representar a presença de Odisseu e de seus companheiros. Como poderia o gigante dormir tranqüilo com os inimigos ao seu lado? Ele não tinha informação de que o vinho adormece facilmente aqueles que o bebem, sobretudo quando se tratava do melhor dos vinhos? Na verdade, o herói aproveita-se, mais uma vez, da própria imaturidade do monstro e não precisa aqui articular um plano complexo, como fizera contra os pretendentes de Penélope.

Se Odisseu é arrogante em seu comportamento, ao testar Polifemo e ao vangloriar-se por seus feitos, como demonstra a atitude de *bazófia* que praticou contra o monstro enquanto fugia dele (é importante que se ressalte que Odisseu é censurado pelos seus companheiros por estar colocando a própria fuga em perigo, canto IX, v. 492-499), o herói épico apresenta a Polifemo um mundo novo que necessita ser experimentado. A viagem de Odisseu não deve ser interpretada unicamente sobre o seu ponto de vista, pois Polifemo também descobriu que uma diferente relação necessita ser instaurada, uma nova viagem deve eclodir a partir desse encontro quase fatal. Se o olho lhe revelava um tipo de conhecimento, agora é viável (já que não mais possui um dos traços que o distinguia como um ciclope) que o seu ser aprenda a utilizar outras instâncias perceptivas que guarda dentro de si: uma transformação provinda do sofrimento, um aprendizado através da dor é o que orienta o seu novo futuro.

Por aquilo que a Mitologia revela, os atos de Polifemo não representam a índole do grupo dos ciclopes, seres que vivem de forma pacífica (KIRK, 1992: 72). Neste caso, Homero conseguiu individualizar a ação de violência por parte de dois personagens, não permitindo que toda uma raça pudesse aparecer como execrável. Seria uma articulação fácil do discurso, ao se lançar a culpa do episódio funesto entre Polifemo e Odisseu, neste último, por ser representante da civilização, deixando o monstro ileso pelos seus atos. O referido helenista cita os centauros e os ciclopes como exemplos da relação complexa entre a Cultura e a Natureza (KIRK, 1992: 72). Ao contrário de Polifemo, há

o chefe dos centauros, Quíron, que se mantém longe dos erros dos seus companheiros, que é, inclusive, exaltado por Píndaro, na *Pítica III*. Já Polifemo se constitui no exemplo contrário a Quíron, próximo de uma natureza selvagem e destruidora. Na verdade, conjectura-se que a cena do canto IX demonstra a superioridade da civilização sobre o mundo selvagem, Odisseu perante Polifemo (SAÏD, 1998: 156). É importante registrar que a História ensina que o mundo selvagem, ao longo dos séculos, foi dominado e destruído pela civilização.

Quando posteriormente o escritor Teócrito descreve Polifemo como um ser doce e apaixonado, esta representação se afasta da imagem sugerida no texto de Homero e aproxima-se da humanização. Nesse caso, trata-se de um ser que pensa em trocar experiências com o outro, e o amor torna-se exatamente este mecanismo que retirou momentaneamente a agressividade de Polifemo. O primeiro verso do Idílio XI é decisivo, pois é proclamado que não há alguma espécie de remédio que possa lutar contra o amor, o qual se transforma em um mecanismo que manipula a natureza, sem produzir violência — neste caso, a condição selvagem do monstro termina por ser sublimada, tolhida ou esfacelada.

O que se constata aqui é que não há como investigar o canto IX sem a percepção do conflito instaurado e as repercussões filosóficas e antropológicas que se desenvolvem de forma subjacente na relação entre Odisseu e Polifemo. As palavras e os atos pertencem a um universo de processos nos quais a violência e a cultura estão unidas, anunciando estágios os quais a civilização, ainda, não conseguiu resolver. Na verdade, o problema estende-se a questões sem solução, por exemplo, como o fato de não se destruir outra espécie com a qual não se está acostumado ou familiarizado a viver, de que maneira não ter pavor ao se defrontar com algo que *a priori* se julga que seja negativo, de que modo sobreviver diante do ser marcado pela diferença, por sua cor, pelo seu sexo, por sua ideologia, por sua cultura. Ressalta-se que a cena principal do texto de Homero não ocorre entre dois homens, mas entre criaturas oriundas de organizações sociais e culturais distantes. Aprender a respeitar o outro não passa somente pelo semelhante, mas também envolve a imagem do meu espelho deformado, da criatura estranha.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. Ed. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- CAMPOS, Haroldo de. *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. v. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.
- KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Trad. de Basi Mira de Maragall y P. Carranza. Barcelona: Editorial Labor, 1992. (Labor, 27).
- SAÏD, Suzanne. *Homère et l'Odysée*. Paris: Belin, 1998.
- SCHEIN, Seth L. et al. (ed.). *Reading the Odyssey: selected interpretive essays*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Estudos, 168).
- VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos - figuras do outro na Grécia Antiga: Ártemis, Gorgó*. 2. ed. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. (Erudição e Prazer).
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. Paris: Perrin, 2000.