

O banquete e as narrativas na *Odisseia*

The banquet and the narrative in the "Odyssey"

Teodoro Rennó Assunção*

Resumo: Este breve ensaio tenta definir o "banquete" na *Odisseia* (*daís*, "partilha" e não o *sympósion*) como modo básico de socialização e momento decisivo no ritual maior de recepção de um hóspede, onde ocorre não só a partilha de comida e bebida entre anfitrião e hóspede, mas, após a refeição, também a identificação de ambos através de narrativas, sendo ainda o "banquete" a ocasião por excelência para as narrativas cantadas dos aedos. O ensaio tenta ainda pensar como, na *Odisseia*, o "banquete" se configura como ocasião privilegiada, mas típica, de disponibilidade ou tempo livre, necessários para a narração e audição de narrativas.

Résumé: Ce bref article essaie de définir le "banquet" dans l'*Odyssée* (*daís*, "partage" et non pas le *sympósion*) comme manière de socialisation et moment décisif dans le rite de réception (ou hospitalité), où a lieu non seulement le partage de nourriture et de boisson entre l'hôte et l'invité, mais aussi, après le repas, l'identification de tous les deux par le moyen des récits sur leurs vies, le "banquet" étant encore l'occasion par excellence pour les récits chantés par les aèdes. L'article essaie aussi de penser comment, dans l'*Odyssée*, le "banquet" se dessine comme occasion privilégiée, mais typique, de temps libre ou disponible (et nécessaire) pour la narration et l'audition de récits.

Palavras-chave:

Banquete;
Narrativas;
Odisseia.

Mots-clés:

Banquet;
Récits;
Odyssée.

Recebido em: 09/10/2013

Aprovado em: 03/12/2013

* Doutor (2000) com pós-doutorado (2009) em *Histoire et Civilisations* pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais.

O termo “banquete” (aqui precisado pelo contexto: a *Odisseia*) é apenas uma tradução aproximada do termo grego homérico (*he*) *daís*, *daitós* (literalmente “partilha”), que é o termo mais usado (29 vezes na *Ilíada* e 59 na *Odisseia*) para designar em Homero o banquete refeitorial como ocasião e instância de sociabilidade por excelência (pois a *partilha*, a *distribuição* e o *consumo conjunto de comida e bebida* supõem a companhia, a presença do outro), que inclui também a troca de discursos entre os convivas e o canto do aedo como espaços privilegiados de narração de estórias. Os outros termos, menos frequentes na *Odisseia* (apenas duas vezes cada), que marcam também a função social do banquete, são *eilapíne*, uma “grande festa” (associado a *gámos*, “festa de casamento” ou “boda”), e *éranos*, um “banquete em que cada qual leva a sua parte”. Eles se opõem, como um conjunto mais destacado, aos termos que focalizam apenas a função biológica ou orgânica da refeição, como *deîpnon* e *dórpon*, que designam “a principal refeição do dia” ou “o jantar”, e *áriston*, que designa “a primeira refeição do dia” ou o que chamaríamos de “café da manhã”.¹

Mas se, para conservar esta dimensão social na linguagem de nosso tempo, eu prefiro traduzir *daís* (literalmente “partilha”) por “banquete” (cujo étimo é o italiano *banchetto*, literalmente “banquinho” onde se sentar, mas cujo sentido atual, vindo do francês *banquet* com o sentido de “festim”, é o de “refeição festiva e lauta”), passa a ser oportuno (ou necessário) tentar uma melhor definição do banquete odisséico em confronto com a tradição arcaica e clássica do *sympósion* (o mais das vezes traduzido como “banquete”, mas literalmente significando o “beber junto”), para apreendermos melhor o que ele tem de específico e diferenciado, mas também de possivelmente comum com esta tradição posterior. A partir de um quadro básico do *sympósion* nesta tradição – definido como uma reunião de homens (admitindo como mulheres apenas cortesãs ou tocadoras de *aulós*), após bem terminado o jantar (ou refeição noturna), reclinados sobre triclinios (dois a dois), para beber, conversar e ouvir (ou cantar) poesia (com possibilidades e objetivos eróticos mais ou menos presentes) – a posição mais plausível quanto ao banquete homérico parece ser aquela, hoje bem reconhecida, de Peter von der Mühl (1983, p. 5), no hoje célebre artigo “*Das griechische Symposion*”, de

¹ Ver, para um primeiro mapeamento, o capítulo 1 *Le festin homérique: consommation ou répartition?* do artigo *Les crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les festins de l’Odyssée* de Susanne Saïd (1979, p. 14-17).

que “Homero ainda não conhece o *sympósion*”: “[...] aí não há aquela nítida separação temporal entre o comer e o beber que o caracteriza, nem os hóspedes estão distendidos sobre o triclínio, mas sentados sobre assentos, nem está excluída a presença das mulheres.”² Se é certo que em Homero jamais vemos os heróis que se banqueteiam senão assentados (e na *Odisseia* também com um banquinho para os pés), podemos, no entanto, nos perguntar com John Rundin (1996, p. 190), no artigo *A politics of eating: feasting in Early Greek Society*, se a presença de Helena e Arete (assim como a mais reservada de Penélope) nos banquetes odisséicos quebraria de fato a tradição da exclusividade masculina (se excetuarmos as serviçais), primeiramente por seu estatuto quase divino e extraordinário, e, em segundo lugar, porque – apesar de participarem às vezes ativamente da conversação (como Helena no canto IV ou Arete no VII e no XI) – jamais elas são mostradas explicitamente comendo ou bebendo.³ Quanto a uma separação nítida do momento da refeição e do momento posterior apenas da bebida, é certo que aí também este último é pensado dentro do quadro maior e mais englobante de um banquete ‘refeitorial’, uma vez que – como observa Giulio Colesanti (1999, p. 51) no artigo *Il simposio in Omero – “os pães e as carnes permanecem sobre as mesas durante o momento dedicado somente ao beber”*, mas este autor (COLESANTI, 1999, p. 51-52) lembra também que

[...] a existência mesma de uma determinada cena típica para o simpósio, e, além disso, a referência, no interior desta cena, ao preenchimento das crateras e à libação, que sinalizam naturalmente um novo início, dizem que na épica o momento do beber já está claramente individualizado, com uma específica organização ritualizada [...].

Poderíamos, por exemplo, lembrar que a cena final do primeiro banquete sacrificial de Nestor inclui a oferenda de línguas, mas a descrição no caso não faz nenhuma referência ao ato de comer (*Odyssea*, III, 341-342), sendo mais plausível

² As traduções para o português das passagens de filólogos e comentadores citadas no corpo de meu texto (tanto do grego antigo, quanto de línguas estrangeiras modernas como o italiano, o francês ou o inglês) são todas de minha autoria.

³ Cf. Rundin (1996, p. 190): “Even so, however, the role of figures like Helen and Arete at the feast is not clear: neither Helen nor Arete reportedly eats or drinks”. Uma formulação semelhante, mas talvez um pouco mais precisa, encontra-se no artigo *Gender and Internal Audiences in the Odyssey* de Lillian E. Doherty (1992, p. 167): “Even if the mistress’ presence is to be seen as the norm, this would not mean that she was fully integrated into the masculine activities of the banquet. In fact, Arete and Helen are both described as spinning with their attendant women while the men eat and drink”.

pensar – a partir do que é dito – apenas em seu abandono total ao fogo e no ato de beber que sucede à libação (“Mas quando libaram e beberam o quanto queria o ânimo”, *Od.*, III, 342). No canto IV, porém, após a primeira refeição de Telêmaco e Pisístrato (oferecida por Menelau como ritual de recepção, cf. *Od.*, IV, 65-68), uma segunda refeição – após uma primeira identificação dos hóspedes e dos anfitriões por meio de uma conversa que os leva a se lembrarem de Ulisses desaparecido e de Antíloco morto em Troia – será proposta por Menelau (*Od.*, IV, 212-214), sendo precedida então por uma nova lavagem das mãos e depois realizada em ato (216-218). Mas neste caso o reinício de todo o ritual da refeição parece obedecer à necessidade de interromper o choro dos convivas (133-138) que havia quebrado a disposição anímica adequada ao banquete, reintroduzindo a ordem esperada. De qualquer modo, o que a sequência deste banquete indicaria é que – como bem viu Luciana Romeri (2002) em *Platon et la tradition conviviale* – não há aqui como no banquete platônico uma separação necessária entre a comida e a fala, instituindo uma “distinção necessária entre silêncio *alimentar* e fala *convivial*”:

[...] em Homero a palavra trocada entre os convidados ocupa todo o curso do jantar, e especialmente o momento alimentar. É por isso que não creio que se possa deduzir a partir de Homero a existência de uma tal separação entre comida/silêncio, de um lado, e vinho/fala, de outro. E se é possível às vezes observar esta distinção, parece-me claro que não se trata de uma norma ou de um hábito fixado (ROMERI, 2002, p. 35).⁴

Ainda que reduzido a um mínimo formular (mesmo se a sua preparação – que se integra ao conjunto – é às vezes descrita com algum detalhe), o momento da apresentação/serviço e do consumo do pão, da carne assada de animais domésticos sacrificáveis e do vinho (misturado à água) não é de modo algum escamoteado ou

⁴ Mas o mais evidente e talvez único exemplo homérico da continuidade de uma conversa durante o instante mesmo da refeição (ainda que, como no canto IV da *Odisséia*, a refeição possa ser retomada e a conversa continuar depois) é o do famoso discurso de Ulisses para Alcínoo (no canto VII da *Odisséia*), se dizendo mortal e, portanto, necessariamente submetido ao estômago ou à fome (*gastér*), e pedindo que o deixe comer (cf. *Od.* VII, 208-221), sendo que nesta cena, também de acolhida a um hóspede, após a preparação da mesa e o serviço da comida descritos por um conhecido bloco de versos recorrente (aqui *Od.* VII, 172-176), o narrador descreve o consumo solitário de comida e de bebida por Ulisses como uma ação inacabada (ou seja: por meio do imperfeito e não do aoristo): “Então o brilhante Ulisses que-muito-suporta bebia (*pîne*) e comia (*êsthie*)” (*Od.* VII, 177).

relegado à periferia do banquete, como acontecerá mais tarde na versão platônica do banquete (subversiva, como sugere Luciana Romeri, em relação à tradição anterior).⁵

Se, aliás, pensarmos no momento que ocupa o canto (a poesia) no conjunto do banquete odisséico, segundo sua primeira descrição no poema (ou seja: o primeiro banquete dos pretendentes no canto I), podemos concluir que ele (ela) teria lugar apenas após o término da refeição (coincidindo, portanto, com o momento tradicional do *sympósion*): “E quando os pretendentes afastaram o desejo de comida / e bebida, para outras coisas se lhes moveu o espírito: / o canto e a dança, pois estes os ornamentos do festim.” (*Od.* I, 150-152, trad. Frederico Lourenço modificada).⁶

Aqui o “canto” (*molpē*) e a “dança” (*orkhestýs*) são definidos literalmente como “acompanhamentos da partilha” (*anathémata daitós*) [segundo Stephanie West: “*proper accompaniments of feasting*” (WEST, 1988, p. 96)], onde, portanto, “a partilha” (.....) estaria sendo pensada mais estrita e concretamente como uma partilha de comida e de bebida que constituiria o primeiro momento do banquete (descrito no verso 150). Se, no entanto, atentamos para a descrição prototípica do banquete no elogio feito por Odisseu a Demódoco (como introdução à sua grande narrativa para os feácios, cf. *Od.* IX, 2-11),⁷ constataremos não apenas a *eüphrosýne* (alegria, boa disposição) como signo de concórdia social, e o bom ordenamento (espacial e simbólico) dos convivas escutando o aedo, mas também – durante esta mesma escuta – a presença diante deles de “mesas repletas de pão e de carnes” (*parà dè pléthosi trápezai / sítou kai kreíôn*) assim como do escanção enchendo as taças com o vinho retirado da cratera (*méthy d’ek kretêros [...] / oinókhoos [...] enkhéíei depáess*):

⁵ Para uma melhor compreensão da subversão (ou reversão) operada por Platão em relação à tradição arcaica e clássica do banquete (subversão que tem uma continuidade diferenciada em Plutarco e Luciano, mas é depois revista por Ateneu, que reincorpora a tradição anterior a Platão) ver o livro iluminador de Luciana Romeri (2002): *Philosophes entre mots et mets – Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*.

⁶ Indico aqui brevemente que optei, por comodidade, utilizar a tradução da *Odisseia* de Frederico Lourenço, por ser mais próxima semanticamente do texto grego original, ainda que tenha feito, quando julguei necessário, algumas modificações (sempre indicadas) para precisar melhor o sentido do texto grego. Quanto a este último, estou adotando a edição de T. W. Allen da Oxford (1987), tendo utilizado também, para cotejo, a edição de H. Van Thiel (1991).

⁷ Para um estudo arguto e detalhado deste elogio ao banquete por Odisseu e o modo como ele foi lido e citado por toda a tradição grega antiga posterior, ver o artigo *Odysseus after dinner: Od. 9.2-11 and the traditions of sympotic song* de Andrew Ford (1999).

Pois afirmo que não há na vida finalização mais bela
do que quando a alegria domina todo o povo,
e os convivas no palácio ouvem o aedo sentados
em filas; junto deles estão mesas repletas
de pão e de carnes; e o escanção tira vinho puro
do vaso onde o misturou, e serve-o a todos em taças
(*Od.* IX, 5-10, trad. Frederico Lourenço modificada).

Ainda que os “convivas” (*daitymónes*) não apareçam comendo – enquanto o ato de encher as taças pode sugerir que eles as estejam esvaziando (isto é, bebendo) – a presença diante deles de “mesas repletas de pão e de carnes” parece sugerir ou que eles podem voltar a comer depois de algum tempo após a satisfação da fome ou (hipótese menos provável) que simplesmente eles não tenham comido.

De qualquer modo, o banquete parece sem dúvida configurar na *Odisseia* a ocasião primeira (ou mais tradicional) para o canto (a única outra citável sendo os jogos – ou mais precisamente a dança – na praça pública entre os Feácios). No entanto, seria preciso estender o campo do que na *Odisseia* constitui o banquete – além da preparação e consumo da comida e da bebida – também para a conversação ou conversa (ou seja: ainda o discurso) na qual ocupará uma larga parte aquele macro-gênero no qual se inclui também o canto dos aedos: a narrativa. Stephanie West (1988, p. 94), por exemplo, diz (no primeiro dos três volumes de *A Commentary on Homer's Odyssey*):

A conversa entre os convivas após a refeição fornece o contexto natural para muitas das histórias contadas na *Odisseia*, sobretudo os relatos de Ulisses de suas aventuras (IX-XII); ela prenuncia a posterior popularidade do *symposium* como um gênero literário.

O banquete odisséico será assim o contexto não apenas das histórias cantadas (todas elas do Ciclo Troiano) por Fêmio em Ítaca (os *nóstoi*) e por Demódoco na Feácia (histórias ainda de Troia), mas também das apenas narradas por Nestor em Pilos (*nóstoi*), de Menelau e Helena em Esparta (no caso do casal, histórias ainda de Troia, no de Menelau, o seu *nóstos*), e, enfim, por Ulisses entre os Feácios (o seu *nóstos* até então, que só se completará com a segunda parte da *Odisseia*). A este conjunto – definido não apenas pelo conteúdo épico troiano, mas também pelo ambiente aristocrático palaciano (com apenas um ligeiro deslocamento para a praia no caso dos pílios) – pode-se acrescentar o ambiente análogo de uma refeição (com a presença bem definida da comida e da bebida), ainda que mais modesta e não necessariamente com um círculo

maior de convivas, como lugar para as narrativas autobiográficas de Ulisses-mendigo (o Cretense) e de Eumeu.

Se fossemos discriminar este conjunto de narrativas contadas ou cantadas por personagens (integrado, por sua vez, no conjunto maior da *Odisseia*, contado por seu anônimo narrador, inspirado pela Musa), poderíamos primeiramente notar que as apenas contadas em banquetes se integram em um ritual de hospitalidade, no qual não apenas o hóspede tem a chance de se identificar através de uma narrativa autobiográfica (como é, por exemplo, a maior delas: a de Ulisses para os Feácios; mas também como o são as de Ulisses-mendigo para Eumeu e para Penélope), mas também onde os anfitriões, como Nestor em Pilos, ou Menelau e Helena em Esparta (ou ainda Eumeu em sua cabana), podem contar estórias de suas vidas (ou a história de sua vida) para o hóspede. O espaço tradicional de conversação – que, o mais das vezes, vem a ser uma troca de estórias – coincide, assim, com o momento de prazer e distensão que imediatamente sucede àquele que proporcionam – satisfazendo também uma necessidade orgânica – a comida e a bebida partilhadas. Neste ritual maior de hospitalidade – que inclui também uma acolhida, a designação ou o arranjo de um assento, a lavagem das mãos (ou, eventualmente, um banho), a preparação da mesa e, depois do banquete, a acolhida para dormir ou a doação de um presente no momento da partida – a partilha da comida e da bebida ofertadas pelo anfitrião constitui um momento decisivo que realiza a integração do hóspede à comunidade dos convivas e que é sucedido pela conversação que permite a identificação do hóspede (e complementarmente a do anfitrião). Assim como o banquete (que é o seu elemento central), o ritual maior da hospitalidade parece constituir uma unidade narrativa (isto é: um tema) ou uma cena típica maior (que é também contexto básico de sociabilidade permitindo internamente narrativas)⁸ que estrutura, por meio de contextos sociais internos tradicionais, a quase totalidade da narrativa da *Odisseia* – a partir da sugestão de Steve Reece (1992, p. 5 e p. 191) em *The stranger's welcome: oral theory and the aesthetics of the Homeric hospitality scene*: a recepção de

⁸ Para uma primeira definição (e descrição) de “cena típica” em Homero a obra fundamental continua a ser *Die typischen Szenen bei Homer* de Walter Arend (1933). Para uma primeira definição de “tema” como unidade narrativa, por sua vez, a obra fundamental ainda é *The Singer of Tales* de Albert Lord (1960). Três estudos fundamentais, posteriores às obras de W. Arend e A. Lord, poderiam ainda ser citados aqui: *Type-scenes and Homeric hospitality* de M. W. Edwards (1975); 7. *Thematic structure of the Odyssey* (in: *Traditional Oral Epic*) de J. M. Foley (1990, p. 240-277); e, enfim, todo o livro *The stranger's welcome: Oral theory and the aesthetics of the Homeric hospitality scene* de Steve Reece (1993).

Mentes (ou Atena) por Telêmaco em Ítaca, a recepção de Telêmaco por Nestor e Pisítrato em Pilos, a recepção de Telêmaco e Pisítrato por Menelau e Helena em Esparta, a recepção de Ulisses por Nausícaa (e suas servas) e por Arete e Alcínoo na Feácia (e internamente à sua narrativa a recepção de Ulisses e seus companheiros pelos Lotófagos, pelo Ciclope, por Éolo, pelos Lestrigões e por Circe), a recepção de Ulisses-mendigo por Eumeu, e a recepção de Ulisses-mendigo pelos pretendentes e por Penélope, naquele que é (do ponto de vista do tempo dedicado à narração) o banquete mais longo e essencial ao desfecho da intriga: o banquete dos pretendentes, cuja indevida finalidade matrimonial (e consumo, sem retribuição, do patrimônio de Ulisses) constitui o motivo para a vingança final (ou seja: a matança de todos os pretendentes) que é anunciada pelo narrador como um jantar macabro (ou “desgraciosíssimo”) a ser oferecido a eles por Ulisses e Atena (*Od.* XX, 392-393), que será, por sua vez, disfarçado pelo fingimento sonoro do que seria um real banquete matrimonial (cf. *Od.* XXIII, 133-151), em uma conjunção estrutural da cena típica do banquete e do tema maior do casamento (que já se apresenta de maneira mais rápida no episódio de Esparta e indiretamente no da chegada à Feácia).⁹

A dimensão ou elemento técnico-civilizacional maior que permeia estas instâncias ou práticas sociais (como a hospitalidade ou o banquete) onde ocorrem as narrativas contadas e cantadas é a da comunicação oral (estando absolutamente ausente na *Odisseia*, ao menos, qualquer representação da comunicação escrita) que vem a ser não somente informação direta sobre alguém, mas também uma estória que lhe dá forma, podendo-se dizer que uma identidade social é formada a partir do que se ouve dizer de alguém. Donde a importância decisiva, enquanto critério de valoração moral, de ser *bem* ou *mal falado*, segundo justamente as estórias que se ouvem das ações que compõem uma vida, o que, em termos de macro-gênero indo-europeu – tal como sugere Gregory Nagy (1979, p. 222) em *The best of the Achaeans* – poderia ser denominado como “elogio” (*épainos*) ou “censura” (*psógos*). Segundo S. Douglas Olson (1995, p. 2-4), em *Blood & iron – stories & storytelling in Homer’s Odyssey*, poderíamos justamente compreender o substantivo grego (*tò kléos*, traduzido mais comum e positivamente por “glória”, a partir do verbo *klýo* (“ouvir”), como o “o que se ouve dizer de alguém” ou “o

⁹ Sendo ainda acrescentável a recepção final dos servos de Ulisses e de Laertes em um banquete concebido e ordenado pelo próprio Ulisses (e que antecede o confronto final com um grupo de pais dos pretendentes que quer vingança).

rumor". S. D. Olson (1995, p. 16) traduz assim os *kléa andrôn*, que são matéria do canto de Aquiles na *Ilíada* (IX, 189) e do de Demódoco na *Odisseia* (VIII, 73), não como "feitos gloriosos dos homens", mas como "estórias populares dos homens" ("*popular stories of men*") o que, no caso de Demódoco, é exemplificado com a estória da disputa entre Aquiles e Ulisses em um banquete, ou seja: uma estória que, então, teria se espalhado muito além do mundo aqueu e troiano. Podemos assim supor, juntamente com S. D. Olson, que as estórias mais espalhadas ou "que atingem o céu" (*Od.* IX, 20 e XIX, 107), transcendendo as fronteiras locais, são justamente aquelas que se tornam universais (ou, ao menos, pan-helênicas) através do canto dos aedos, sendo estes, por definição e *par excellence*, os "contadores de estórias da sociedade homérica" e "o padrão pelo qual todos os outros narradores são medidos" (segundo os termos de S. D. Olson, cf. OLSON, 1995, p. 14), o que indiretamente remete ao próprio e mais abrangente narrador (cujo discurso também é ritmado em hexâmetros dactílicos) da *Odisseia*, que, diferentemente do da *Ilíada*, tem o cuidado de representar o canto como uma função profissional ou pública (o aedo, como o carpinteiro, o médico ou o adivinho, presta serviço público, é um *demioergós*, cf. *Od.* XVII, 383-385) em contextos palacianos.

Se voltarmos, no entanto, às já citadas narrativas contadas em banquetes por personagens da *Odisseia*, constataremos que, sendo (em sua maior parte) relatadas por quem as viveu ou as teria vivido (portanto, na primeira pessoa), o que lhes dá valor de testemunho, elas são – o que também se enquadra bem no contexto de hospitalidade (ou de recepção do estrangeiro) – estórias de viagem e, mais especificamente (em alguns casos), estórias de retornos ou *nóstoí* (o de Nestor, o de Menelau, o de Agamêmnon no canto XI e no canto XXIV, o de Ulisses até a chegada à Feácia, o de Ulisses-mendigo como cretense), como o é a própria estória maior da *Odisseia*, que, não sendo um discurso na primeira pessoa, as engloba todas, mas centrando-se na figura deste grande viajante (embora não um turista) que é Odisseu. Assim, segundo D. S. Olson, Telêmaco, ao ser recebido na festa de casamento do filho de Menelau, mais ouve do que conta estórias, porque esta é sua primeira viagem e ele ainda conhece pouco o mundo, enquanto Menelau, muito viajado em seu retorno (o mais longo depois do de Ulisses), tem muitas experiências de vida (que são também viagens) para contar.¹⁰ Boa parte destas estórias,

¹⁰ Que este tipo ancestral de narrador oral, cujo primeiro maior exemplo na literatura grega antiga é o Odisseu da *Odisseia*, tenha sobrevivido na tradição ocidental, é o que sugere, já no contexto civilizacional da escrita, a proposição de Walter Benjamin (no ensaio "O narrador", 1983) de que, além daquele "que,

que cobrem tanto relatos de episódios não-iliádicos da guerra de Troia quanto de retornos (*nósto*) de Troia de heróis aqueus, permite situar e caracterizar melhor a estória do último retorno, a daquele herói que mais dificuldades encontrou e mais tempo levou no mar para chegar de volta à sua terra e casa: Odisseu, que – sem ser nomeado – é descrito, na abertura do proêmio, como “o homem multiversátil” (*ándra polytropon*) que vagueou muitíssimo” (*hòs mála pollà plánkhtē*) (vs. 1 e 2), e “que viu cidades e conheceu a mente de muitos homens” (v. 3) e “sofreu no mar muitas dores em seu ânimo” (v. 4).

Do ponto de vista da narrativa presente da *Odisseia* poderíamos, por outro lado, pensar em dois grandes eixos de viagem, a de Telêmaco em busca de notícias do pai (que cobre os quatro primeiros cantos ou a “Telemaquia” e só é retomada e finalizada no canto XV) e a do retorno de Ulisses, contada internamente por ele mesmo aos Feácios até sua chegada à ilha de Calipso (e a Alcínoo e Arete, da ilha de Calipso até a Feácia) e pelo narrador tanto a sua ida da ilha de Calipso à Feácia quanto a desta última até Ítaca, completando-se o retorno integral de Ulisses às suas funções familiares de pai, esposo e filho, e à função pública de rei de Ítaca, apenas na segunda metade da *Odisseia*, que já não é propriamente o relato de uma viagem, mas o de uma chegada incógnita após uma longa ausência.

Não se deve, enfim, esquecer que, assim como o prazer que o aedo dá a seu auditório através de uma estória bem ordenada visa ao seu assentimento (e, assim, à manutenção da sua função de aedo), assim também o prazer que o personagem narrador dá a seu(s) ouvinte(s) através de sua estória bem contada visa a um assentimento, que pode se traduzir em uma boa recepção, em presentes, em transporte (nestes três casos pensamos em Ulisses narrando para os Feácios), em uma manta (Ulisses-mendigo para Eumeu) ou em uma maior confiança e um melhor *status* como hóspede (Ulisses-mendigo para Penélope), ou, no caso dos anfitriões (Nestor, Menelau e Eumeu), em uma boa

vivendo honestamente do seu trabalho, ficou em casa e conhece as tradições do seu povo” (representado pelo lavrador sedentário), o outro e primeiro tipo fundamental de narrador é o do viajante (representado pelo marinheiro mercante), pois, como diz W. Benjamin (1983, p. 58) incorporando um dito ou provérbio popular, “quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo e imagina o narrador como alguém que vem de longe.”. Os dois exemplos alemães que Benjamin dá de grandes escritores (“aqueles cuja escrita menos se distingue do discurso dos inúmeros narradores anônimos”) deste primeiro tipo fundamental (o viajante) sendo Hebel e Gotthelf (cf. BENJAMIN, 1983, p. 58). Sabe-se, no entanto, que o modelo de perfeição para a arte de narrar viria para Benjamin da interpenetração destes dois tipos fundamentais na figura do artesão, para a qual o sistema corporativo medieval teria contribuído especialmente.

reputação (junto ao seu hóspede) como anfitrião, ou seja: internamente estas estórias (ou a arte narrativa que elas supõem) visam a uma finalidade prática e, longe de serem autônomas, têm uma dimensão retórica à qual seria estranha uma arte literária desinteressada e visando ao puro entretenimento. No entanto, do ponto de vista da audiência que as recebe, ainda que uma dimensão moral esteja também presente nas estórias cantadas pelos aedos (estes “profissionais” da narrativa), elas parecem visar ao mero prazer de ouvi-las (o que é indicado pelo verbo *térpo*, usado para descrever a ação do aedo sobre os ouvintes), não tendo propriamente uma finalidade exterior a elas mesmas. A *Odisseia* parece, assim, acenar indireta e reflexivamente para a sua própria capacidade em ato de dar prazer (a) e entreter o seu auditor (dele não demandando mais do que o tempo e a atenção da escuta), mas abrindo simultânea e sutilmente a questão mais complexa da possível finalidade moral ou educativa da sua estória maior e englobante e a da possível função de exemplo de seu protagonista central.

De qualquer modo, o que o banquete odisséico como ocasião ritual privilegiada para as narrativas parece configurar – no instante mesmo ou imediatamente após a satisfação da mais elementar das necessidades orgânicas – é o que chamaríamos, anacronicamente, de “tempo livre” ou “lazer” (e que será denominado em grego, depois de Homero, como *skholé*), algo com o que elas se confundem e sem o que elas não poderiam ter lugar. Na abertura de seu ensaio sobre o banquete homérico (*Princes at dinner: social event and social structure in Homer*), Hans van Wees (1995, p. 147), em sua perspectiva sociológica, observa um tanto o quanto diretamente:

Exatamente como o resto de nós, *os heróis querem se divertir, e para eles nada é mais divertido do que se banquetear*. Eles comem grandes quantidades de carne assada, bebem vinho, conversam e dançam, enquanto um bardo e talvez um casal de acrobatas os entretêm. [...] *Os heróis*, pertencendo a uma rica elite de príncipes (*basileis*) isenta do trabalho direto [...], *desfrutam de considerável lazer e gastam boa parte dele jantando ou entretendo convidados* [os itálicos são meus].¹¹

Se nos perguntarmos o que fazem Ulisses e seus companheiros durante um ano inteiro de repouso passado em Eéia com Circe (cf. *Od.* X, 460-465), a resposta formular (que, neste caso, em sua generalidade não especifica a parte desempenhada pelas

¹¹ Ver também a abertura do ensaio *Food and agriculture* de F. H. Stubbings (1962, p. 523) no primeiro capítulo de *A Companion to Homer*: “Fighting is the hero’s work; *eating and drinking are his proper pleasures*, and roast meat and wine his proper food and drink” (os itálicos são meus).

narrativas) é: “E todos os dias até perfazer um ano ali ficamos / sentados, partilhando carne abundante e suave vinho.” (*Od.* X, 467-468, trad. Frederico Lourenço modificada).

Poderíamos pensar o mesmo do mês de acolhida a Ulisses e seus companheiros por Éolo (ainda que o banquete não seja explicitado), se nos lembramos do ritual homérico primeiro de recepção de um hóspede (a oferta de uma refeição) e da descrição imediatamente anterior do modo como Éolo, a mulher e seus filhos passam seus dias se banqueteadando, tendo à sua frente pratos incontáveis (cf. *Od.* X, 8-11): “Durante todo um mês me hospedou e interrogou sobre tudo: / Ílion, as naus dos Argivos e o retorno dos Aqueus. / E eu lhe contei tudo em ordem e ponto por ponto” (cf. *Od.* X, 14-16, trad. Frederico Lourenço modificada).

Aqui, pois, também a identificação do hóspede coincide com uma longa narrativa sobre seu passado mais ou menos imediato (de modo a explicar como ele teria chegado ali). Semelhantemente, entre os Feácios, após o banquete de recepção (em que Ulisses conta sua chegada) e a parte do dia do segundo grande banquete (em que Demódoco canta estórias de Troia), Ulisses se identificará – na sequência deste banquete – contando noite adentro as estórias maravilhosas do seu *nóstos*. Aqui, porém, no que foi percebido tradicionalmente como uma marca sazonal do outono (cf. Ameis; Hentze I, 2, p. 160): as noites longas, nós temos uma indicação mais precisa do tempo (ou lazer) necessário para se contar e ouvir uma longa narrativa (em um contexto que, apesar de não marcado, ainda é o do banquete). Quando, após o catálogo das mulheres na descrição da descida ao Hades, Ulisses interrompe sua narrativa, alegando que “é tempo / de (ir) dormir” (*Od.* XI, 330-331), pois a noite acabaria antes que ele as tivesse enumerado todas (cf. *Od.* XI, 328-330), Alcínoo, curioso por saber quais heróis aqueus mortos em Troia Ulisses teria encontrado lá, diz:

Esta noite é longa, maravilhosamente longa; não chegou
a hora de dormir no palácio: conta pois os feitos maravilhosos!
Por mim agüentaria até chegar a divina aurora, se te dispusesse
a contar, aqui no palácio, todos os teus sofrimentos
(*Od.* XI, 373-376, trad. Frederico Lourenço modificada).

Encontramos uma observação semelhante sobre a longa duração das noites (também aí marca do outono, cf. AMEIS; HENTZE, 1910, p. 79) como ocasião para as narrativas – apesar de o ambiente não ser mais palaciano (mas onde está bem marcada

a presença do vinho) – em uma fala de Eumeu para Ulisses-mendigo um pouco antes da narrativa não tão breve assim da estória de sua vida para este mesmo auditor:

Estrangeiro, visto que me perguntas estas coisas,
fica agora em silêncio e deleita-te, bebendo o teu vinho
sentado. As noites são maravilhosamente longas e existe
o momento certo para dormir e para ouvir; nem tu precisas,
antes da hora certa, de te deitares: o sono excessivo faz mal
(*Od. XV*, 390-394, trad. Frederico Lourenço).

Aqui, como na fala de Alcínoo, a narrativa constitui a única opção de ocupação do tempo (porém acompanhada de vinho) em uma noite longa, além de dormir. Mas são explicitados o silêncio (pois os dois estão sós), o vinho e o prazer de ouvir estórias, assim como um pouco depois será explicitado o prazer dos dois de – bebendo e comendo (*pínonté te dainyménō te*), se lembrar dos “sofrimentos” (*kédesin*), termo que serve também para caracterizar o conteúdo das narrativas de Ulisses para Alcínoo (*kédea*, *Od. XI*, 376), a memória indicando que se trata de experiências passadas de vida que são relatadas: “Nós dois ficaremos no casebre a comer e beber / e a alegrarmo-nos com os sofrimentos um do outro, / recordando-os [...]” (*Od. XV*, 398-400, trad. Frederico Lourenço).

É, no entanto, na introdução à sua autobiografia fictícia como cretense filho de Castor, que Ulisses-mendigo, ao explicitar a necessidade do trabalho (*érgon*) para servos como Eumeu e eventualmente para mendigos como ele, irá formular de modo claro a necessidade de tempo livre (ou simplesmente “tempo”, *khronon*), associado à disponibilidade de comida e bebida, para uma narrativa detalhada dos muitos sofrimentos de uma vida como a sua, definindo assim a conexão entre comida/bebida e tempo disponível como elementos básicos de uma situação de banquete (ainda que o ambiente não seja palaciano) que torna possível uma narrativa cuidada:

Se tivéssemos comida e suave vinho durante o tempo
em que aqui estamos no teu casebre, para jantarmos
em sossego enquanto outros cumprissem o seu trabalho,
então facilmente te falaria sem cessar um ano inteiro,
não terminando de contar meus sofrimentos no ânimo,
e todas as coisas que agüentei por vontade dos deuses
(*Od. XIV*, 193-198, trad. Frederico Lourenço modificada).

Se aqui a designação de “um ano inteiro” (*eniautòn hápanta*) é genérica e imprecisa (ao indicar o tempo para o relato da estória desta vida) e está inclusa em um procedimento retórico que visa a dar uma magnitude hiperbólica aos sofrimentos (*kédea*) desta vida, o termo *khrónon* (“tempo”) – que, em princípio, subordinado a *epí*, indica uma certa duração para o desejado acesso à “comida” (*edodé* e ao “suave vinho” (*méthy glykerón*) – é ainda mais indeterminado quantitativamente e parece indicar apenas uma fração qualquer de existência, que neste contexto de banquete, porém, ganharia a inestimável característica da disponibilidade, marcada na tradução francesa de Philippe Jacottet pelo termo “*loisir*” (HOMÈRE, 1982, p. 231) e confirmada pelo particípio dual (funcionando adverbialmente) *akéonte* – que Frederico Lourenço traduziu bem por “em sossego” (HOMERO, 2011, p. 355) e que com razão W. Stanford (1988, 224) julgou inapropriado aqui traduzir por *in silence*, preferindo algo como *in quiet*.¹² Ora, o sintagma *daínysthaí t’akéontí*, “banquetarmos nós dois tranqüilamente”, recebeu o seguinte comentário explicativo (à maneira de um sinônimo sintagmático) dos escoliastas B. Q. da *Odisseia*: “no lugar de: ‘nós não trabalhando’ e ‘não negando o lazer em vista de um trabalho’”, que traduz aproximativamente este texto grego: “*antí toûs argoûntas hemâs kai mē perì érgon askholouménos*” (DINDORF, 1885, p. 587).

Esta disponibilidade, ou esta espécie de tempo vazio, supostas para quem quer contar ou ouvir estórias bem narradas, poderia, assim, ser pensada como constituída, enquanto estado anímico de distensão, pelo prazer e a saciedade fornecidos pela comida e a bebida partilhadas, bem marcados pelo verso formular que descreve retrospectivamente o consumo: “Mas quando expulsaram o desejo de comida e de bebida” (cuja primeira ocorrência é *Od. I*, 150) e que indica precisamente o momento de transição ou para a escuta de um aedo ou para a conversação entre anfitrião e hóspede (ambas comportando necessariamente narrativas), sendo a conversação – assim como a comida e bebida compartilhadas – integrável em um ritual maior de hospitalidade (que não visa diretamente à produção de bens nem ao comércio, ainda que implique a troca de presentes segundo o modelo da reciprocidade). Uma tal disponibilidade (p. ex., pouco pensável e cada vez mais rara em um mundo urbano capitalista regido apenas pelo trabalho e no qual o tempo se compartimenta cada vez mais) pode, assim, parecer

¹² Esta também é a leitura preferida por Arie Hoekstra (1989, p. 206) no terceiro volume de *A Commentary on Homer's Odyssey*, que corresponde de algum modo ao entendimento de Ameis e Hentze como “*ruhig*” (AMEIS; HENTZE, 1910, p. 39).

prefigurar a *skholé* (ou *otium*) como condição para a filosofia, assim como o banquete (ou *sympósion*) também será posteriormente uma ocasião privilegiada para a conversação filosófica (e também uma espécie de gênero dialogado, do qual são exemplos conhecidos *O banquete* de Platão, o de Xenofonte, o de Luciano, *As conversas de mesa* – ou *Questões conviviais* – de Plutarco, e *Os eruditos em banquete* de Ateneu).

Referências

Documentação primária impressa

- HOMÈRE. *L'Odyssee*. Traduction, notes et postface de Philippe Jaccottet). Paris: François Maspero, 1982.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics / Companhia das Letras, 2011.
- HOMERUS. *Homeri Odyssea*. Recognovit Helmut van Thiel. Hildesheim: Olms, 1991.
- HOMERUS. *Homeri Opera tomus III et IV*. Recognovit Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1987, 15th and 14th impression (First edition: 1908).

Obras de apoio

- AMEIS, K. F.; HENTZE, C. *Homers "Odyssee" für den Schulgebrauch erklärt*. Zweiter Band, Erstes Heft, Gesang XIII-XVIII. Leipzig: Teubner, 1910.
- AREND, W. *Die typischen Scenen bei Homer*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933.
- BENJAMIN, W. O narrador. Tradução de Modesto Carone. In: BENJAMIN, W.; HABERMAS, J.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos* (Coleção *Os pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 57-74.
- COLESANTI, G. Il simposio in Omero. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 43, p. 41-75, 1999.
- DINDORF, W. (Ed.). *Scholia Graeca in Homeri Odysseam tomus II*. Oxonii: E Typographeo Academico, 1855.
- DOHERTY, L. E. Gender and internal audiences in the *Odyssey*. *American Journal of Philology*, v. 113, n. 2, p. 161-177, 1992.

- EDWARDS, M. W. Type-Scenes and Homeric Hospitality. *Transactions of the American Philological Association*, v. 105, p. 51-72, 1975.
- FOLEY, J. M. Thematic Structure of the *Odyssey*. In: _____. *Traditional Oral Epic*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 240-277.
- FORD, A. Odysseus after Dinner: *Od.* 9.2-11 and the traditions of sympotic song. In: KAZAZIS, J. N. and RENGAKOS, A. (Ed.). *Euphrosyne: Studies in Ancient Epic and its Legacy in Honor of Dimitris N. Maronitis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, p. 109-123.
- HOEKSTRA, A. Books XIII-XVI. In: HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. *A Commentary on Homer's Odyssey vol. II, Books IX-XVI*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 145-287.
- LORD, A. *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- NAGY, G. Poetry of Praise, Poetry of Blame. In: _____. *The Best of the Achaeans*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 222-242.
- OLSON, S. D. I. in the homeric world. In: OLSON, S. D. I. *Blood & Iron – Stories & Storytelling in Homer's Odyssey*. Leiden: Brill, 1995, p. 1-23.
- REECE, S. *The stranger's welcome: oral theory and the aesthetics of the Homeric hospitality scene*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.
- ROMERI, L. Platon et la tradition conviviale. *Revue des Études Anciennes*, tome 104, n. 1-2, p. 51-59, 2002.
- ROMERI, L. *Philosophes entre mots et mets*. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.
- RUNDIN, J. A Politics of eating: feasting in early Greek society. *American Journal of Philology*, vol. 117, n. 2, p. 179-215, 1996.
- SAÏD, S. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odysée*. In: SAÏD, S.; DESBORDES, F. ; BOUFARTIGUE, J. ; MOREAU, A. *Études de Littérature Ancienne*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 9-49.
- STANFORD, W. B. Commentary. In: _____. *The Odyssey of Homer vol. II: Books XIII-XXIV*. London: Macmillan, 1988, p. 195-431. [1948]
- STUBBINGS, F. H. Food and agriculture. In: WACE, A. J. B.; STUBBINGS, F. H. (Ed.). *A Companion to Homer*. New York: MacMillan Publishing Co., 1962, p. 523-531.
- VAN WEES, H. Princes at dinner: social event and social structure in Homer. In: CRIELAARD, J. P. (Ed.). *Homeric Questions*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1995, p. 147-179.

- VON DER MÜHLL, P. Il simposio greco. In: VETTA, M. (Ed.). *Poesia e Simposio nella Grecia antica*. Roma: Editori Laterza, 1983, p. 5-28.
- WEST, S. Books I-IV. In: HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. *A Commentary on Homer's Odyssey vol. I, Books I-VIII*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 49-245.