

NOTA SOBRE O ΓΑΣΤΗΡ FUNESTO E ULTRA-CÃO NA *ODISSEIA*

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

Se traduzirmos o substantivo feminino grego γαστήρ, acompanhado assim destes dois adjetivos, por “estômago” (como sede da fome) ou metaforicamente por “fome” (como necessidade de comer) – cf. Ebeling, H., *Lexicon Homericum*, “ventriculus s. stomachus”¹ –, estaremos indicando apenas um dos seus usos (e, portanto, sentidos) em Homero – sentido que, por sinal, quadra bem com a etimologia do nome, tal como proposta por Pierre Chantraine no *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1-2*, enquanto um nome de agente *γράφ-τήρ: “devorador”, a partir do verbo γράω “devorar”, cf. sânscrito *grastar-*, termo astronômico, “que obscurece, eclipse”, propriamente “que devora”² – e, portanto, afastando das trinta ocorrências homéricas as quinze vezes em que ele pode, segundo o levantamento de Pietro Pucci em *Ulysse polutropos*³, ter outros sentidos, quais sejam: onze vezes indicando o ventre, no sentido anatômico, sobretudo como parte do corpo em que os heróis são feridos (cf. Ebeling, “venter”), uma vez para indicar o útero onde a criança é gestada (cf. Ebeling, “uterus”) e três vezes no sentido de “chouriços” (cf. Ebeling, “farcimen ex ventriculo factum”). Mas dos quinze exemplos restantes (que comporiam o grupo que estamos visando) e, mais particularmente, das duas únicas ocorrências na *Iliada*, uma, a que designa o estômago dos lobos que devoram sanguinariamente um cervo e com os quais são comparados os Mirmidões⁴, parece escapar do que Jesper Svenbro, em *La parole et le marbre*⁵, chama de “uso socialmente

¹ EBELING, H. *Lexicon Homericum I*. Hildesheim: Olms, 1987; p. 247.

² CHANTRAINÉ, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1-2*. Paris: Klincksieck, 1983; p. 212.

³ PUCCI, Pietro. *Ulysse polutropos: Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*. Trad. J. Routier-Pucci. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1995; p. 232, nota 1.

⁴ HOMERO. *Iliada*, XVI, 163.

⁵ SVENBRO, Jesper. *La parole et le marbre: Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Sutendliteratur, 1976; p. 50-51.

qualificado” do termo e que coincidiria com o seu uso como sinédoque da “condição humana”, e que é precisamente o que nos interessa aqui. A outra ocorrência iliádica⁶, coincidentemente em um discurso objetivo e terra-a-terra de Ulisses se contrapondo à idéia do enlutado Aquiles de combater sem comer, está em íntima conexão com nosso tema⁷, mas, como anunciado no título, irei me restringir à *Odisséia*. Mas nem mesmo na *Odisséia* farei um estudo exaustivo do conjunto das ocorrências, mas focarei apenas duas, de algum modo anunciadas nos adjetivos que no título qualificam *γαστήρ*, e que me parecem decisivas para o grupo (e o sentido) visado aqui: *Odisséia* VII, 216 e *Odisséia* XVII, 286.

Começo pela primeira, a do canto VII, fazendo um recorte da fala de Ulisses em que ela aparece e propondo uma tradução minha da passagem (tradução prosaica que, como as de outras passagens, não visa a nenhuma correspondência rítmica com o original grego, mas apenas a alguma precisão semântica)⁸:

*“Alcínoo, que teu senso [φρένες] cuide de outra coisa; pois eu não
me pareço com os imortais que habitam o vasto céu,*

⁶ HOMERO. *Iliada*, XIX, 225.

⁷ Nesta cena, após a reconciliação com Agamêmnon e a promessa deste de lhe entregar os presentes de retribuição, Aquiles (indiferente a estes) propõe pensarem somente no combate, ao que Ulisses retruca muito prático, lembrando da necessidade de comer (e assim obter energia) para poder combater ao longo de um dia. Aquiles, então, sem se dirigir a Ulisses, propõe que os Aqueus combatam em jejum até o pôr-do-sol, e, explicitando o luto como razão para sua abstinência, diz pensar apenas em sangue e assassinato. Recrudescendo então também o tom do seu discurso, Ulisses, após lembrar ser ele muito mais sábio (pois mais experiente) do que Aquiles, retoma o seu argumento: “Não é possível os Aqueus chorarem um cadáver com o estômago [γαστέρι];/ pois, todos os dias, muitíssimos e um após o outro/ tombam; quando poder-se-á descansar do esforço?/ É preciso, pelo contrário, sepultar o que morrer,/ com impiedoso ânimo, por um dia tendo chorado;/ mas quantos sobreviverem à guerra odiosa/ devem se lembrar da bebida e da comida [...]” (*Il.* XIX, 225-231, texto grego da edição de Allen e Monro da Oxford – ALLEN, Thomas; MONRO, David B. (Ed.). *Homeri Opera*. 18th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 2. –, cotejado com o da edição de West da Teubner – WEST, Martin L. (Ed.). *Homeri Ilias XIII-XXIV*. Leipzig: Saur, 2000. –, e tradução minha). A crueza deste discurso (que lembra o fragmento 2 W de Semônides de Amorgos) parece justificar este único emprego (socialmente qualificado) de *γαστήρ* na *Iliada*, em um contexto heróico de luto em que este termo algo prosaico (ou da “vida como ela é”, como diria Schadewaldt) poderia parecer pouco respeitoso, mas o Ulisses iliádico fala muito sério (ainda que não consoladoramente) e, no interior mesmo da *Iliada*, suas razões demasiado objetivas e irrefutáveis – como o prova o discurso de Aquiles exortando, por sua vez, o enlutado Príamo a comer, no canto final do poema – prevalecem soberanamente (pois, enquanto mortal, Aquiles só pode se esquivar a elas temporariamente e com a ajuda extraordinária da deusa Atena que lhe concede a imortalizadora *ἄμβροστα*). Conterria, então, a *Iliada* algo já de odisséico, ou seria mais prudente rever a demasiado esquemática antinomia – tal como sugerida, por exemplo, por Pietro Pucci (cf. o comentário cuidadoso desta cena em “Soucieux de la nourriture: oubliex de souffrances”, em PUCCI, 1995, p. 232-241) – entre o poema do trágico sublime ou da glória transcendente (*Iliada*) e o poema dos instintos vitais e da sobrevivência (*Odisséia*)?

⁸ O texto grego da *Odisséia* adotado é o da edição de ALLEN, Thomas W. (Ed.) *Homeri Opera*. 14th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 3; e ALLEN, Thomas W. (Ed.). *Homeri Opera*. 15th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 4. Foi também cotejado o texto grego estabelecido por VAN THIEL, Helmut (Ed.). *Homeri Odyssea*. Hildesheim: Olms Verlag, 1991.

*nem na estatura nem no talhe, mas com os perecíveis mortais;
aqueles que vós conheceis, portadores da máxima lamentação
entre humanos, a estes posso me igualar nas dores.
E eu posso também ainda relatar muitos males,
todos quantos penei pela vontade dos deuses.
Mas deixai-me cear, mesmo estando afligido;
pois do que o odioso estômago nenhuma outra coisa é mais cachorra,
o qual ordena lembrar-se dele por meio da força
mesmo àquele muito esgotado e que no senso suporta o sofrimento,
como também eu suporto no senso o sofrimento, mas ele sempre
ordena comer e beber, e a mim de todas as coisas
que sofri me faz esquecer, e impõe ser preenchido”.*⁹

Neste discurso, Ulisses, que se apresentara como necessitado suplicante à rainha Arete, desfaz de uma maneira direta e prosaica a hipótese de Alcino de que ele, Ulisses, possa ser um imortal (ou seja: um desses deuses que freqüentam os banquetes dos Feácios). Numa série demasiado realista e de progressiva diminuição, sua primeira e mais genérica afirmação – que toda a história do seu retorno (νόστος) confirma – é a da sua mortalidade, desdobrada em dois adjetivos semanticamente afins: θνητοῖσι “perecíveis” e βροτοῖσιν “mortais”, que servem aqui para definir a sua aparência (a “estatura” δέμας e o “talhe” φυήν) em oposição à dos imortais (οὐ ἀθανάτοισιν ἔοικα). Sua segunda proposição delimita primeiramente algo que caracteriza genericamente o humano mortal (também em oposição aos deuses): a “lamentação” ou “miséria” (acus. sing.) οἰζύν, as “dores” (dat. pl.) ἄλγεσιν e os “muitos males” (neut. nom./acus. pl.) πλείονα κακά que ele “penou” (aoristo de μογέω que traz a idéia do esforço) e pode relatar, mas – e aqui a segunda delimitação – que ele sofreu como os que, entre humanos, mais sofrem ou, nos próprios termos da *Odisséia*, como “os portadores da máxima miséria”. É, portanto, alguém que se define basicamente pela “inquietação” ou “aflição” (κηρόμενον περ “mesmo estando afligido”) que pede aqui aos Feácios que o deixem comer sua ceia (δορπῆσαι ἑάσατε), introduzindo então inopinadamente o terceiro elemento – conectado com a mortalidade e com o sofrimento – que permite distingui-lo dos deuses: a “necessidade de comer”, expressa aqui pelo termo (no dat. sing.) γαστέρι, ou seja: “o estômago”.¹⁰

⁹ HOMERO. *Odisséia*, VII, 208-221.

¹⁰ Eis o comentário de Kevin Crotty em *The Poetics of Supplication*: “Odysseus’ response to Alcino is structured as a series of sequential diminutions: 1) I am not a god; 2) I am a wretched mortal; and 3) I am a creature of fleshly appetites, and therefore unable to dwell in memory on my wretchedness. The first of these statements sets forth a view not unlike that which Sarpedon described in his famous

A primeira caracterização do em grego feminino γαστήρ (“estômago”) é explicitamente negativa: primeiramente pelo adjetivo στυγερή “odioso” (cf. *Il.* XXIII, 23 e 48 στυγερή δαίς “odioso banquete” do qual toma parte o obsessivamente enlutado Aquiles) e depois pelo seguinte predicado superlativo: “do que ele nenhuma outra coisa é mais cachorra” (ὄν [...] τι [...] κύντερον ἄλλο), ou seja: “ele é a mais cachorra de todas as coisas”.

A representação mais direta do cachorro como animal doméstico na *Odisséia* não é intrinsecamente negativa como o indicam as figuras de Argos, o (outro) “rápido” cão de Ulisses, dos cães de guarda de Eumeu e dos cães de ouro da entrada do palácio de Alcínoo. Por outro lado, seria, em um poema não-guerreiro como a *Odisséia*, algo forçada a reiterada referência iliádica ao cão como animal que, juntamente com os pássaros, ultraja o cadáver e que, na antecipação horrífica de Príamo, uma vez morto, o despedaçará, beberá seu sangue e ultrajará o seu rosto e a sua genitália¹¹. Na outra única ocorrência do termo κύντερον na *Odisséia*¹², também com ἄλλο, ele indica “outra coisa mais cachorra” – do que ouvir a esbórnica das escravas que vão dormir com os pretendentes – que Ulisses suportou no dia em que o Ciclope devorou seus companheiros¹³, apontando, pois, ultranegativamente para a animalidade criminoso da antropofagia e indiretamente para a animalidade lúbrica de uniões sexuais fora do quadro normativo do casamento¹⁴. No presente contexto do canto VII, a animalidade

speech in *Iliad* 12: Odysseus is neither immortal nor unageing; he is not a god. Odysseus’ emphasis on his wretchedness, in the second of the above statements, recalls the pity Zeus feels for Achilles’ divine horses and his comments on the wretchedness of mortals: “There is nothing more woeful than man, of all things that breathe and move across the earth” (*Il.* 17.446-447). The third statement, however, is distinctive of the *Odyssey*, for it describes an aspect of human wretchedness virtually unknown in the *Iliad* – namely, that it cannot aspire to tragic grandeur and is rooted in the vulgar and unremitting demands of the body.” CROTTY, Kevin. *Morality and the Belly*. In: _____. *The Poetics of Supplication: Homer’s Iliad and Odyssey*. New York: Cornell University Press, 1994 (p. 135). Que as primeiras duas características genéricas apresentadas por Ulisses em sua autodefinição (a mortalidade e o sofrimento) sejam também iliádicas não é algo que possa ser posto em questão, mas que a terceira (a necessidade de comer) seja apenas odisséica é algo que não só os discursos de Ulisses contra o enlutado Aquiles no canto XIX da *Iliada* desautorizam (fazendo ver que o pretense sublime trágico da *Iliada* expressa, na verdade, o ponto de vista de apenas um tipo de herói), mas que também os próprios discursos de Aquiles para o enlutado Príamo no último canto da *Iliada* voltam a pôr em questão, chamando a atenção para a impossibilidade de mimetizar indefinidamente o morto por meio do jejum (cf. meu artigo ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Luto e comida no último canto da *Iliada*. *Classica*, São Paulo, v. 17/18, p. 49-58, 2004/2005).

¹¹ HOMERO. *Iliada*, XXII, 66-71, 74-75.

¹² HOMERO. *Odisséia*, XX, 18.

¹³ HOMERO. *Odisséia*, XX, 19-20.

¹⁴ Neste mesmo quadro, a ausência de pudor (ἄναιδέα), em relação ao marido e à família, é o que faz na *Iliada* uma Helena adúltera e ainda com Páris chamar-se a si mesma culposa e criticamente de “cadela”, κύνος, ou “de-olhar-canino”, κυνόπιδος (respectivamente *Il.* VI, 344, 356 e *Il.* III, 180).

que κύντερον sugere parece radicalizar a oposição com os deuses imortais no momento mesmo em que, por meio dela, o homem é definido como mortal cujo lote é o sofrimento e a necessidade sempre renascente de comer. Mas a própria seqüência esclarece o sentido desta animalidade, pois o γαστήρ (o “estômago”) é definido então como “o que ordena lembrar-se dele por meio da força (ἀνάγκη)”, “o que sempre ordena comer e beber” e “o que impõe ser preenchido”, algo, pois, como uma necessidade natural insistente e implacável (diríamos, como J.-P. Vernant e P. Pucci, “bestial”¹⁵) que não deixa outra escolha ao homem que quer continuar vivo. O último elemento desta caracterização é o que justapõe a ordem do γαστήρ de “lembrar-se dele” (ἔο μνήσασθαι) – mesmo a alguém que sofre – e o esquecimento (ληθάνει), causado por ele, “de todas as coisas que sofri” (πάντων ὅσ’ ἔπαθον), ou seja: do πένθος, “sofrimento”, que caracteriza precisamente o homem mortal. Ora, a memória do “sofrimento” (πένθος), das “dores” (ἄλγεα) e das “preocupações” (κίδεα) – maneira como a épica homérica designa tradicionalmente, enfatizando a quantidade, o seu material narrativo¹⁶ – é não só o que o próprio Ulisses fará no relato das suas viagens maravilhosas para os Feácios (cantos IX a XII), mas também o que eventualmente faz o aedo Demódoco ao cantar eventos da guerra de Tróia e ainda o que faz o próprio aedo narrador da *Odisséia* ao contar o retorno (νόστος) acidentado de Ulisses. Mas se a memória do sofrimento se dá através da palavra ritmada ou do canto, sabemos, pelas cenas de canto da *Odisséia* mesma, que sua ocasião e ambiente tradicional é o “banquete” (δαίς, literalmente “partilha”) ou, mais precisamente, o momento em que no banquete a fome e a sede foram saciadas, o que justifica, portanto, a definição odisséica do canto como “ornamento do banquete” e

¹⁵ Em “À la table des hommes”, Jean-Pierre Vernant diz: “Le *gastér* représente dans l’homme cet élément ardent, bestial et sauvage, cette chiennerie interne qui nous enchaîne au besoin de manger.” VERNANT, Jean-Pierre. À la table des hommes: Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (Org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979. p. 37-132. Para a citação, p. 95. Por sua vez, em *Ulysse polutropos*, Pietro Pucci dirá: “Le *gastér* est présenté comme [...] un principe vital qui impose aux hommes ses besoins implacables. Comme une entité vivante, bestiale, il habite l’homme, avec ses propres exigences: il faut être attentif à lui, le nourrir et l’écouter.” (PUCCI, 1995, p. 244).

¹⁶ Lembremo-nos apenas, como exemplos emblemáticos nos proêmios da *Iliada* e da *Odisséia*, dos “milhares de dores aos Aqueus” (μυρί’ Ἀχαιοῖς ἄλγεα) (*Il.* I, 2) causadas pela cólera de Aquiles, e das “muitas dores no mar” (πολλὰ ἐν πόντῳ ἄλγεα) (*Od.* I, 4) sofridas em seu ânimo por Ulisses. Cf. Hermann Fränkel em *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum*: “Erstens also wird eine Fülle von Stoff angekündigt; so spricht der Eingang der Ilias von ‘tausend Leiden’ und ‘vielen Seelen’, und der Vorspruch der Odyssee vom ‘viel umhergetriebenen Mann’, ‘vieler Menschen Städten und Sinn’, und ‘vielen Leiden auf dem Meer’. Und zweitens gibt der Sänger und Erzähler, im Eingang und sonst, nur selten seinem Stoff neutrale Namen wie: Kunde, Ruhm oder Taten; in der Regel bezeichnet er sie als Leiden, peinvolle Schmerzen, und ähnlich.” FRÄNKEL, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum*. München: C. H. Beck, 1993. Para a citação, p. 15.

prelucida o espaço análogo ocupado em uma tradição mais tardia – cf. Platão e Plutarco, segundo o recorte e os comentários feitos por Luciana Romeri nos dois primeiros capítulos de *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*¹⁷ – pela filosofia (ou conversa filosófica), incompatível simultaneamente com o ato mesmo de alimentar-se e que só poderá ter lugar no momento da digestão¹⁸. É o que o próprio Ulisses explicita – lembrando de algum modo que apenas após ter comido e bebido ele poderá começar a contar sua história – quando faz preceder o início de suas narrativas para os Feácios por um elogio ao banquete onde os participantes ou “partilhantes” ouvem sentados em ordem o aedo, junto a mesas repletas de pão e de carne, recebendo em taças o vinho vertido pelo escanção¹⁹. A satisfação temporária da fome e da sede, assim como a posição confortável de mero auditor da estória do sofrimento alheio, aproxima – ainda que precariamente – o conviva de um banquete e o deus despreocupado e de vida fácil.

No entanto, se a necessidade imperiosa e sempre renascente de comer (ausente entre os deuses) aproxima o homem do animal, seria preciso lembrar (algo apenas implícito nesta passagem) que o alimento do γαστήρ humano (assim como sua maneira sacrificial e socializada de comer) não é como o de outros animais ou seres inumanos, tema cuidadosamente desenvolvido na *Odisseia*. Assim, se Ulisses pede aqui aos Feácios que o deixem comer, é porque esta ceia – assim como o citado elogio ao banquete deixa entrever – é composta dos alimentos humanos tradicionais em Homero: o pão, a carne grelhada e o vinho. Como mostra a última refeição de Ulisses com Calipso, a recusa por Ulisses da imortalidade (e eterna juventude) oferecida pela ninfa coincide com uma recusa dos “alimentos” divinos (consumidos apenas por prazer) cujos nomes sugerem, de algum modo, a idéia mesma de imortalidade: a ἀμβροσία e o νέκταρ. O episódio dos Lotófagos indica, por sua vez, que o alimento de Ulisses e de seus companheiros não poderia ser uma planta crua (cujo consumo libera não a memória, mas o esquecimento), assim como os episódios do Cíclope e dos Lestrigões indicam, por seu óbvio horror, que o alimento humano jamais poderia ser carne humana crua. É todo um modo de vida em sociedade (com suas

¹⁷ ROMERI, Luciana. *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

¹⁸ No entanto, nos banquetes homéricos, se há também incompatibilidade estrita entre comer e discursar a uma só vez, nada exclui que, após já ter comido e depois discursado (sempre ritmadamente) uma primeira vez, volte-se a comer e beber para depois mais uma vez discursar, misturando-se – ainda que não confundindo-os na simultaneidade – estes dois momentos essenciais do banquete.

¹⁹ Cf. HOMERO. *Odisseia*, IX, 5-10.

técnicas específicas) que está implícito nos elementos que constituem a alimentação humana segundo Homero (e que aparecem também no mito hesiódico de Prometeu): o pão supõe a cultura do trigo e o fogo culinário, a carne supõe a criação de animais (sobretudo o boi, mas também o carneiro, o porco e a cabra), o sacrifício e o fogo culinário, e – enfim – o vinho supõe a cultura da uva (a técnica da fermentação), a libação e a mistura com a água.²⁰ Jesper Svenbro, em sua análise do valor semântico de γαστήρ na *Odisséia*, lembra que “[...] a carne de boi pressupõe normalmente uma organização social que pode fornecê-la. Ora, como mostraram as pesquisas de M. Detienne, a carne de boi, no interior do sistema alimentar dos Gregos, está investida de um sentido preciso: comê-la é aceitar a ordem social que se exprime na refeição ritual do sacrifício assim como a condição humana – os deuses, eles, não fazem senão cheirar a fumaça da refeição”²¹.

A esta humanidade assim definida se contrapõem, pois, modelos alimentares não-civilizados ou bestiais que, em um plano mais genérico, ignoram a cocção, ou seja: são omofágicos (“os que comem cru”), mas que, em relação à carne cozida, podem se definir por duas formas de negação: ou pela abstenção de comer carne animal (isto é: pelo “vegetarianismo” em sentido lato), como é o caso dos Lotófagos, ou pela manducação de carne humana ou antropofagia, como é o caso dos Ciclopes e dos Lestrigões, em que poderíamos no limite falar de “canibalismo”. Ora, na *Odisséia*, esta dupla e diferenciada negação do eixo alimentar definido pela carne cozida do animal doméstico sacrificado antecipa de algum modo, ainda que não a recobrando de maneira exata, a dupla e inversa negação, pelo alto e pelo baixo, deste mesmo eixo alimentar pelas seitas religiosas

²⁰ Malcolm Davies lembra – retomando algo já observado pelos escoliastas – o quão estilizada e pouco comprometida com a verossimilhança estrita é a dieta dos heróis homéricos que, com o acompanhamento do vinho, comem três vezes ao dia enormes pedaços de carne assada de boi, carneiro ou porco, jamais (senão em circunstâncias excepcionais) se alimentando de peixes, aves, vegetais, leite ou queijo (“They eat enormous slices of roast ox or sheep or boar, and that three times a day. They do not condescend to boiled meat, much less to fish, fowl or vegetable, milk or cheese...” DAVIES, Malcom. *Feasting and Food in Homer: Realism and Stylisation. Prometheus*, Firenze, anno 13, fasc. 1, p. 97-107, 1996. Para a citação, p. 99). Contrariamente, nos símiles, que representariam mais proximamente o mundo cotidiano dos auditores dos poemas, come-se no máximo duas vezes por dia de um cardápio mais variado que pode incluir pesca, caça e laticínios. Não iremos discutir agora as possíveis razões destas surpreendentes exclusões, mas apenas lembrar o essencial corte antropológico da alimentação homérica básica (pão, vinho e carne de animais domésticos sacrificados) assim como do reconhecimento – este sim, “realista” – da necessidade orgânica sempre renascente de comer (expressa de modo direto e contundente pelo termo γαστήρ).

²¹ “Or, comme l’ont montré les recherches de M. Detienne, la viande de boeuf, à l’intérieur du système alimentaire des Grecs, est investie d’un sens précis: la manger, c’est accepter l’ordre social qui s’exprime dans le repas rituel du sacrifice ainsi que la condition humaine – les dieux, eux, ne font que sentir la fumée du repas.” (SVENBRO, 1976, p. 51-52).

ou filosóficas no quadro da *pólis*, tal como sugerido por Marcel Detienne em “Ronger la tête de ses parents”²²: de um lado, o “vegetarianismo” dos pitagóricos e dos órficos que aspiram, por sua pureza, a se aproximar da divindade; de outro, o canibalismo dos dionisiacos e dos cínicos que, em sua negação do humano, aspiram selvagem mas deliberada e alegremente à animalidade.²³

Mas se nos voltássemos agora para o contexto mais imediato desta fala de Ulisses, ou seja: o reino dos Feácios, apesar de os alimentos oferecidos a Ulisses (os mesmos pão, carne e vinho) poderem saciar seu γαστήρ humano, existem algumas diferenças sensíveis – que também implicam o γαστήρ – tanto no sacrifício ou no modo de comunicação com os deuses quanto no modo como a terra produz, diferenças que antes aproximam os Feácios dos deuses (ou da Raça de Ouro hesiódica) do que dos humanos odisséicos, com os quais, porém, em sua vida social altamente civilizada (e mesmo luxuosa) eles compartilham elementos de todo ausentes entre, por exemplo, os selvagens Ciclopes, o que – como bem viu Charles Segal em “The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus’ Return” – faz do reino dos Feácios, última estadia de Ulisses antes de seu retorno a Ítaca, um espaço intermediário e de transição entre o inumano e o humano²⁴.

²² DETIENNE, Marcel. Ronger la tête de ses parents. In: _____. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977. p. 133-160.

²³ Seria preciso, no entanto, acrescentar ainda dois casos decisivos de transgressão às normas civilizadas da alimentação humana na *Odisseia*, ambos punidos exemplarmente e constituindo eixos estruturais na trama do poema. O primeiro envolve um alimento interdito (as vacas sagradas – e não domesticadas – do Sol) e um sacrifício anômalo realizado pelos companheiros famintos de Ulisses retidos na ilha de Trinácia (cf. VERNANT, Jean-Pierre. Manger au pays du Soleil. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (Org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979. p. 239-249); o segundo diz respeito não mais ao alimento em si (sempre animais domésticos: bois, cabras, carneiros e porcos) mas à maneira de prepará-lo e comê-lo, ou seja: sem sacrifícios e sem o respeito às regras da hospitalidade, como é o caso freqüente e múltiplo dos banquetes dos pretendentes no palácio de Ulisses (cf. SAÏD, Suzanne. Les crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les festins de l’*Odyssée*. In: SAÏD, S. et al. *Études de Littérature Ancienne*. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1979. p. 9-49; e meu artigo ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Os banquetes transgressivos dos pretendentes na *Odisseia*. In: SIMPÓSIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA USP, 1., 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas, 2006. p. 31-52). Também no mundo humano, os modelos odisséicos de piedade contrapostos à impiedade sacrificial e alimentar dos pretendentes serão, na primeira parte do poema mas fora de Ítaca, os Pílios e os Espartanos, e, na segunda parte e já em Ítaca, Eumeu e seus ajudantes. Poderíamos, assim, dizer da alimentação homérica o que P. Vidal-Naquet diz do sacrifício (que é uma de suas condições): “...le sacrifice joue deux fois dans l’*Odyssée* un rôle de critère: entre les humains et les non-humains, il est critère d’humanité; entre les humains, il est un critère social et moral”. VIDAL-NAQUET, Pierre. Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’*Odyssée*. In: _____. *Le chasseur noir*. Paris: François Maspero, 1981. p. 39-68. Para a citação, p. 59.

²⁴ “The Phaeacians, therefore, while the instrument of Odysseus’ return to the world of reality, are also the last afterglow of the phantasy realm he is leaving. This ambiguity is the source not only of their transitional function, as described earlier, but also of the clashes that occur between them and Odysseus, between the waning of the imaginary and the return of the real.” SEGAL, Charles. The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus’ Return. *Arion*, Boston, n. 1, p. 17-64, 1962. Para a citação, p. 27.

A primeira diferença é formulada por Alcino no momento mesmo – imediatamente anterior à fala de Ulisses sobre o γαστήρ ultra-cão – em que ele sugere a hipótese de que Ulisses possa ser um imortal (disfarçado). Alcínoo diz então dos imortais:

*“Pois desde sempre os deuses se mostram bem visíveis
para nós, quando sacrificamos gloriosas hecatombes,
e se banqueteiam junto a nós, sentados no mesmo lugar em que nós.
E se algum [de nós] viajante, indo sozinho, encontra um deles,
de modo algum eles se escondem, pois somos próximos deles,
como os Ciclopes e as raças selvagens dos Gigantes.”²⁵*

Apesar dos sacrifícios e da piedade em relação aos deuses – que os distinguem nitidamente dos selvagens Ciclopes –, os Feácios se banqueteiam com os deuses, quando no sacrifício humano normal (que antecede ritualmente todo consumo de carne animal cozida) – e tal como o formula o mito hesiódico prometeico de fundação do sacrifício – a comunicação com os deuses (através da oferta dos ossos e da fumaça, já que eles não comem carne) se dá no instante mesmo em que a separação entre as duas raças de seres (mortais e imortais) é confirmada.²⁶

A segunda diferença diz respeito ao modo como a terra no jardim de Alcínoo produz seus frutos. Mesmo que saibamos por Nausícaa da existência entre os Feácios de terras cultivadas (“campos e trabalhos, ἔργα, dos homens”²⁷) – assim como o narrador nos lembra que as domésticas (δμῳαί) “moem sobre a mó o fruto amarelo”, ou seja: o trigo para fazer pão – a terra no pomar de Alcínoo lembra, por sua abundância que parece prescindir do trabalho (de sementeira e colheita), a terra (ἄρουρα) da raça de ouro hesiódica que “produz por ela mesma (αὐτομάτη) um fruto abundante e generoso”²⁸:

*“Aí grandes árvores crescem florescentes,
pereiras, romãzeiras, macieiras de frutos brilhantes,
figueiras doces e oliveiras vigorosas.
Destas jamais o fruto morre ou falta
no inverno ou no verão, [elas dão] o ano inteiro [επετήσιος]; mas sempre*

²⁵ HOMERO. *Odisséia*, VII, 201-206.

²⁶ Este elemento é bem indicado por Pierre Vidal-Naquet em “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’*Odysseé*” (VIDAL-NAQUET, 1981, p. 62-64).

²⁷ HOMERO. *Odisséia*, VI, 259.

²⁸ HESÍODO. *Trabalhos e dias*, 117-118.

*a brisa do Zéfiro soprando faz brotar umas e amadurecer outras.
A pêra amadurece depois da pêra, a maçã depois da maçã,
o cacho de uvas depois do cacho de uvas, e o figo depois do figo.”²⁹*

É certo que também entre os Ciclopes – próximos dos deuses como os Feácios, segundo Alcínoo – encontramos uma semelhante disposição paradisíaca da terra, pois eles

*“com os braços nem plantam plantações nem aram,
mas tudo brota sem semente e sem arado,
trigo, cevada e vinhas, que produzem
o vinho de cachos pesados, que para eles a chuva de Zeus faz crescer.”³⁰*

É uma tal situação – em que o trabalho da terra é dispensável – o que parece justificar a despreocupada disponibilidade ao menos dos chefes feácios que na sala do palácio, “se assentam bebendo e comendo durante o ano todo [ἐπιηταρόν]”³¹. Aceitar, portanto, casar-se com a mortal Nausícaa (tal como lhe propõe Alcínoo) seria para Ulisses aceitar viver em contínuos banquetes, banhos quentes e jogos e sem ter de enfrentar os duros trabalhos da guerra ou do campo.

Também os filhos e filhas incestuosos de Éolo parecem dispor de uma tal situação edênica, ainda que não saibamos como eles obtêm os alimentos da terra e a carne de gado:

*“E eles, junto do caro pai e da venerável mãe, sempre
se banqueteiavam e junto deles estão dispostos milhares de bons pratos
e o palácio enfumaçado de carne ressoa no pátio
durante o dia; e durante a noite [por sua vez], junto das pudicas esposas,
eles dormem sobre tapetes e leitos perfumados.”³²*

E, enfim, também na ilha de Circe – onde curiosamente Ulisses não avistou nenhum traço de trabalho humano sobre a terra – Ulisses e seus companheiros podem, segundo um convite “generoso” de Circe para que eles recuperassem suas forças após tantos sofrimentos, passar um ano inteiro apenas se banquetando: “Ali todos os dias, durante um ano inteiro/ nós nos assentamos,

²⁹ HOMERO. *Odisséia*, VII, 114-121.

³⁰ HOMERO. *Odisséia*, IX, 108-111.

³¹ HOMERO. *Odisséia*, VII, 98-99.

³² HOMERO. *Odisséia*, X, 8-12.

partilhando carnes inumeráveis e agradável vinho.³³” Permanecer na ilha de Circe seria, pois, para Ulisses não apenas se esquecer de sua pátria, mas aceitar também um modo de vida não de todo humano em que banquetes contínuos não pressupõem nenhum tipo de esforço ou trabalho.³⁴

É apenas na segunda parte da *Odisséia*, já em Ítaca e – mais particularmente – quando Ulisses disfarçado experimenta a condição de mendigo, que será explicitada a relação entre o γαστήρ “o estômago” (ou “a necessidade de comer”) e a necessidade de obter comida por meio do trabalho, da guerra ou da mendicância. É certo que na maioria dos casos o γαστήρ (“estômago”) aparece negativamente associado à figura marginal do mendigo (πτοχός) que, não trabalhando, depende do beneplácito de alguém com recursos para alimentá-lo, e que os pretendentes, jovens nobres que, sem nenhum esforço, consomem em banquetes o patrimônio de um outro, jamais são chamados de γαστέρες, apesar de uma posição análoga à dos mendigos³⁵. Assim, no canto XVIII 2-3, o mendigo é caracterizado por seu “estômago ávido” (γαστέρι μάργη) que o leva a “comer e beber continuamente” (ἀζήχες φαγέμεν καὶ πείμεν), e o velho “mendigo” Ulisses, desafiado por Iro, justifica sua decisão de lutar contra ele por um “estômago” (γαστήρ) de cabra recheado de gordura e de sangue, invocando precisamente o γαστήρ:

*“ó amigos, de modo nenhum é possível lutar contra um homem [ἄνδρα] mais novo
um homem [ἄνδρα] velho, esgotado pela miséria; mas o estômago
maléfico [γαστήρ κακοεργός] me incita, para que seja subjugado pelos golpes”.*³⁶

No canto XVII o cabreiro Melântio insulta o mendigo Ulisses imaginando primeiro que ele teria o que comer se trabalhasse como peão de fazenda, guardando o estábulo das cabras. Melântio, no entanto, continua assim:

³³ HOMERO. *Odisséia*, X, 467-468.

³⁴ Tanto entre os Feácios quanto entre os que habitam a ilha de Éolo parece faltar também um decisivo fato social que justifica o poder que o rei ou a aristocracia tem de se apropriar do produto do trabalho de camponeses ou artesãos (a classe produtiva): a guerra, da qual a proteção é trocada por bens de consumo. John Rundin sugere os seguintes nexos sociais em torno da sustentação material, em domínio humano, dos banquetes homéricos: “It is apparent that the separate communities of the Homeric world are tied together in a network of exchange, of which a dominant element is feasting. Moreover, it is clear that the network relies on the ability of people of high status to appropriate the products of those who are subordinate to them. Why would subordinates tolerate the appropriation of the products of their labor? The simplest answer is that in exchange for their special honors, those of high status offered military services [...]” RUNDIN, John. A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 117, n. 2, p. 179-215, 1996. Para a citação, p. 199.

³⁵ Cf. PUCCI, 1995, p. 248-249.

³⁶ HOMERO. *Odisséia*, XVIII, 52-54.

“Mas uma vez que ele só aprendeu trabalhos ruins, ele não vai querer/ se lançar ao trabalho, mas mendigando pela região/ ele quer ir pedindo para alimentar seu ventre insaciável [γαστέρ’ ἀναλτων]”³⁷. Estes mesmos três versos, com ligeiras alterações, são – no fim do canto XVIII³⁸ – ditos por Eurímaco diretamente para Ulisses, quando ele propõe que Ulisses trabalhe para ele como peão de fazenda (θητευέμεν) em troca de um salário (μισθός) suficiente para ele (Ulisses mendigo) se alimentar, vestir e calçar³⁹. Em sua surpreendente e ativa resposta, Ulisses focaliza duas atividades ou funções sociais tradicionais e nem sempre associáveis: a agricultura e a guerra (a terceira e a segunda função no esquema indo-europeu dumeziliano), que ele desejaria praticar para obter os meios de se alimentar e não ser mais criticado em público por seu estômago (μοι τὴν γαστέρ’ ὄνειδίζων ἀγορεύεις)⁴⁰. Sabemos também, por uma resposta de Eumeu a Antínoo, quais outras atividades ou funções sociais – em oposição à inutilidade voraz do mendigo – permitem neste mundo grego arcaico a obtenção de meios de vida. São as dos chamados δημιοεργόι: o adivinho, o médico, o carpinteiro e o aedo.

Mas uma fala de Ulisses mendigo para Eumeu no canto XVII, pouco antes de eles entrarem no palácio do rei de Ítaca, deixa porém entrever uma generalização que a *Odisseia* ordinariamente evita: a de que o γαστήρ (a “necessidade de comer”) poderia ser a demasiado prosaica origem de qualquer atividade humana, mesmo das pretensamente heróicas. Ulisses diz então a Eumeu o seguinte:

*“De modo nenhum é possível dissimular o estômago ansioso,
funesto, que fornece muitos males aos humanos,
por causa do qual até as naus bem-construídas se armam
sobre o mar infecundo, portadoras de males para os inimigos.”*⁴¹

Pietro Pucci⁴² observou com muita argúcia que o verso 287 do canto XVII da *Odisseia* – que qualifica o em grego feminino γαστήρ (no acus. sing.) – é sintática e semanticamente muito semelhante ao segundo verso do 1º canto da *Ilíada* – que qualifica a μῆνις (“cólera”) de Aquiles – ambos abertos pelo adjetivo feminino (no acus. sing.) ὄλομένην “destrutiva”, “funesta”, seguido de uma oração relativa introduzida pelo pronome ἣ (a qual) – ainda que não haja exatamente a retomada de fórmulas:

³⁷ HOMERO. *Odisseia*, XVII, 226-228.

³⁸ vv. 362-364.

³⁹ HOMERO. *Odisseia*, XVIII, 357-361.

⁴⁰ Cf. HOMERO. *Odisseia*, XVIII, 366-380.

⁴¹ HOMERO. *Odisseia*, XVII, 286-289.

⁴² Cf. PUCCI, 1995, p. 245.

οὐλομένην, ἣ πολλὰ κακὰ ἀνθρώποισι δίδωσι
 “funesto, o qual fornece muitos males aos humanos”⁴³

οὐλομένην, ἣ μυρὶ ἄχαιῶς ἄλγε ἔθηκε
 “funesta, a qual causou milhares de dores aos Aqueus”⁴⁴

A referência, que parece realmente intencional, teria, segundo Pucci, um sentido crítico: a *Odisséia* estaria substituindo a μῆνις (“cólera”) iliádica pelo prosaico γαστήρ (“estômago”) como origem das ações heróicas. Mas o destaque que, por sua posição no próemio, o segundo verso da *Iliáda* tem (um verso sabido de cor por muitos gregos) não encontra nenhuma equivalência na posição meio escondida ocupada pelo verso 287 do canto XVII da *Odisséia*. O conteúdo desta passagem da fala de Ulisses – que, segundo Pucci, “se refere explicitamente aos ataques dos piratas” – pode, porém, facilmente (ainda que não nomeadamente) estar descrevendo uma expedição guerreira como a dos Aqueus contra Tróia (Pucci sendo um pouco tímido quando diz apenas que “a expedição contra Tróia em seu conjunto não está excluída”). Nesta nova versão odisséica o objetivo desta guerra não seria nem recuperar Helena e vingar a afronta cometida contra Menelau, nem, muito menos, realizar grandes feitos heróicos que pudessem, transcendendo precariamente a mortalidade do agente, ser cantados e lembrados pelas gerações futuras (ou seja: o sublime e ilusório κλέος “glória”), mas apenas e materialisticamente obter através do saque bens que pudessem ser convertidos em comida para saciar generosamente o sempre exigente estômago e dar continuidade à vida.

O episódio dos Cícones, reconhecidamente o primeiro e único da série contada por Ulisses no palácio de Alcínoo a pertencer ainda ao “mundo real”, talvez possa servir de exemplo à leitura materialista que a *Odisséia* faz do fenômeno da guerra sob o prisma do γαστήρ. É certo que esta aventura ainda demasiado humana prefigura o desastre final dos companheiros de Ulisses por sua própria inadvertência e descontrole quando da matança das vacas do Sol, assim como explícita, na reação imprevisível dos aliados dos Cícones e em sua reviravoltante vitória na última batalha, o cumprimento (como nos episódios do mundo inumano) da αἴσα (do “destino”) de Zeus, combinando assim, bem à maneira da *Odisséia*, responsabilidade humana e realização da vontade de Zeus⁴⁵.

⁴³ HOMERO. *Odisséia*, XVII, 287.

⁴⁴ HOMERO. *Iliáda*, I, 2.

⁴⁵ Cf. Heubeck em HEUBECK, Alfred; HOEKSTRA, Arie. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1989. v. 2.: “[...] just as now, so throughout the following nine years the will

Mas, como bem observou A. Heubeck, não só “[...] o combate é descrito na linguagem da *Iliada*, reforçando assim a conexão com os eventos em torno de Tróia [...]”, como também os próprios Cícones “[...] são nomeados na *Iliada* (II, 846 e XVII, 73) como aliados dos Troianos”⁴⁶. Ora, o primeiro momento do ataque é um brevíssimo resumo dos eventos essenciais de uma guerra: “[...] e ali eu saqueei a cidade, e destruí os homens;/ e da cidade tendo tomado as esposas e muitos bens,/ nós os partilhamos, para que ninguém saísse privado de sua parte igual.⁴⁷” Neste momento, Ulisses intervém, ordenando que eles “com um pé ágil” fugissem, mas “os grandes tolos (μέγα νήπιοι) não se deixaram persuadir (οὐκ ἐπίθοντο)”⁴⁸. Ora, o excesso fatal que constitui então a sua falha é um desregramento (por desconsiderar a ocasião e pela quantidade) no “beber e comer”, que aparece, depois da partilha, como uma forma de consumo imediato de alguns (os comestíveis) dos “muitos bens” (κτήματα πολλά) apropriados, sugerindo de algum modo, neste segundo momento, a finalidade básica (além do sexo eventual com as mulheres cativas) de uma qualquer apropriação de bens por meio da violência guerreira: a satisfação prazerosa e socializada da necessidade orgânica de comer e beber.⁴⁹

RESUMO

Este artigo visa – através de uma discussão detida de duas ocorrências do termo *gastér* na *Odisseia* (VII, 216 e XVII, 286) – a compreender o quanto neste poema a “necessidade de comer” pode, junto com a mortalidade e o sofrimento, definir básica e negativamente o homem, e como ela pode até mesmo ser pensada

of Zeus is fulfilled; the hero's sufferings are inflicted by fate. This theme, however, is intertwined with another: by their folly men make themselves the victims of fate; men bring their appointed fate on themselves by their own deeds.” (p. 15-16). E também K. Reinhardt: “But simultaneously the Kikonian adventure functions as a dire prelude, a warning of what is to come because of the disobedience of the companions.” REINHARDT, Karl. *The Adventures in the Odyssey*. Transl. by H. I. Flower. In: SCHEIN, S. (Org.). *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 63-132. Para a citação, p. 69.

⁴⁶ “On leaving Troy Odysseus encounters first the Cicones, who are named in the *Iliad* (ii 846, xvii 73) as allies of the Trojans. [...] The fighting is described in the language of the *Iliad*, thereby reinforcing the link with the events around Troy [...]” (Heubeck em HEUBECK; ARIE, 1989, p. 15).

⁴⁷ HOMERO. *Odisseia*, IX, 40-42.

⁴⁸ HOMERO. *Odisseia*, IX, 43-44.

⁴⁹ Os versos descrevem um tradicional e festivo banquete de praia: “E aí muito vinho era bebido, e a muitos carneiros e cabras/ e bois de andar sinuoso eles degolavam junto à praia.” (*Od.* IX, 45-46). Reencontramos, pois, reduzido ao mínimo (em que falta o pão), o repertório tradicional da alimentação homérica: a bebida alcoólica (μέθυ), habitualmente o vinho, e a carne de animais domésticos sacrificados (carneiros, cabras e bois), repertório bem marcado aqui pela quantidade expressa duas vezes (um neutro singular e um plural) pelo adjetivo πολλός “muito”.

como a causa mais elementar de toda e qualquer ação humana (inclusive das “heróicas” descritas na *Iliada*). Palavras-chave: *Gastér*. Funesto. Ultra-cão. *Odisséia*.

RÉSUMÉ

Cet article cherche à comprendre – par le moyen d’une discussion attentive de deux occurrences du terme *gastér* dans l’*Odysée* (VII, 216 et XVII, 286) – combien dans ce poème le “besoin de manger” peut, avec la mortalité et la souffrance, définir l’homme d’une manière fondamentale et négative. Ce “besoin de manger” peut encore être pensé comme la cause la plus élémentaire de toute action humaine (même de celles “héroïques” décrites dans l’*Iliade*). Mots-clés: *Gastér*. Funeste. Ultra-chien. *Odysée*.