

RECEPÇÃO À MESA COMO SIGNO DE “AMIZADE” NA *ODISSÉIA*

Teodoro Rennó Assunção*

RESUMO: *Cet article veut présenter et discuter la réception à la table (c’est à dire: l’offre du partage de la nourriture et la boisson) comme signe premier de l’“amitié” (ou plutôt philótēs, qui présuppose l’obligation de réciprocité) dans l’Odyssée. Il présente, donc, la réception à la table comme le premier moment du rituel d’accueil d’un hôte, avant même une quelconque question sur son identité et la raison de sa présence. La réception à la table est, à son tour, décrite comme une scène typique avec ses cinq moments successifs: 1) l’attribution d’un lieu pour s’asseoir ; 2) le lavage des mains; 3) la disposition de la table; 4) le service des plats ; 5) la consommation du repas; l’accent étant mis plutôt sur la préparation du repas ou sur la conversation qui le suit. L’article essaie, enfin, de penser sur le sens rituel de la réception à la table comme manière d’intégration de l’hôte à la communauté (ou grupe) de celui qui l’accueille.*

PALAVRAS-CHAVE: Recepção, Hospitalidade, “Amizade”, *Odisséia*, Homero.

Talvez o melhor seja começar pelo título e tentar esclarecer porque o termo “amizade” foi colocado entre aspas, se nosso objeto é a *Odisséia*. Isso se deve ao fato de suspeitarmos que o sentido moderno corrente do termo “amizade” – assim como o de “amigo” (pressupondo uma livre escolha afetiva, não regida por liames familiares, de dois ou mais indivíduos autônomos) – traduzem um pouco mal respectivamente o substantivo *philótēs* e o adjetivo *phílos* em Homero (ou seja: na *Ilíada* e na *Odisséia*).

Émile Benveniste – cujo verbete *phílos* no primeiro volume de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* nos servirá aqui de guia introdutório ao sentido – observa, após lembrar-se do (assim mal compreendido) uso de *phílos* como possessivo, ou melhor: da extensão do termo a órgãos anímicos, partes do corpo e objetos humanos, que, “em Homero, todo o vocabulário dos termos morais está fortemente impregnado de valores não individuais, mas relacionais. O que consideramos como uma terminologia psicológica, afetiva ou moral indica na realidade as relações do indivíduo com os membros de seu grupo (...)”¹. (Benveniste, 1969, p. 340).

Para chegar aos sentidos iniciais de *phílos* Benveniste propõe considerar em Homero a relação estreita entre alguns destes termos morais como, por exemplo primeiro, *aidós* e *philótēs* (ou ainda *aidoîos* e *phílos*), onde *aidós*, mesmo traduzido

¹ * Professor Doutor de Língua e Literatura Grega Antiga da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

¹ Todas as traduções das passagens citadas de estudos em língua estrangeira (alemão, inglês, francês e italiano) neste artigo são de minha autoria.

tradicionalmente por “‘respeito, reverência’ em relação à própria consciência e face aos membros de uma mesma família, testemunha, associado à *phílos*, (diz Benveniste) que as duas noções eram igualmente institucionais e indicam sentimentos próprios aos membros de um agrupamento estreito”. O único e típico exemplo dado por Benveniste é o de um guerreiro que exorta seus companheiros abatidos gritando: *aidós!* e chamando-os assim “ao sentimento desta consciência coletiva, deste respeito de si mesmo que deve estreitar a solidariedade entre eles.” (Benveniste, 1969, p. 340).

Mas, quando quer tentar definir melhor o que caracteriza propriamente o *phílos* (ou a relação de *philótēs*), Benveniste cita uma outra relação estreita entre dois termos também tradicional na fraseologia homérica, isto é: a ligação entre *phílos* e *xénos*, ou ainda entre *phileîn* e *xenízein*, onde *phílos* “enuncia o comportamento obrigatório de um membro da comunidade em relação ao *xénos*, ao ‘hóspede’ estrangeiro” (1969, p. 341), representado como privado então de qualquer direito, proteção ou meio de existência senão na acolhida e pouso que lhe dá o anfitrião com quem ele esteja em uma relação de *philótēs*. No primeiro exemplo homérico que Benveniste dá do verbo *phileîn* (em conexão com *xenízein*), ele o traduz com um neologismo que exprime precisamente a hospitalidade de quem recebe acolhedoramente estrangeiros em sua casa: “sou eu, diz Antenor, lembrando uma visita que lhe fizeram Ulisses e Menelau, sou eu que os abriguei (*exeínissa*) e que os **hospitei** (*phílēsa*) em minha casa (*Il.* 3, 207)” (Benveniste, 1969, p. 341). Em português, como sabemos, este neologismo seria desnecessário, pois o nosso “hospedei” traduz bem esta noção verbal. O segundo exemplo homérico de *phileîn* (tal como traduzido por Benveniste) esclarece ainda mais nitidamente esta hospitalidade, ao definir algumas de suas condições materiais: “era um homem rico, mas ele era *phílos* aos homens; pois ele **hospitava** (*philéesken*) todo mundo, sua casa estando à beira da estrada (*Il.* 6, 15)” (1969, p. 342). Mas uma tal relação de hospitalidade não era totalmente gratuita ou generosa, pois ela implicava para o hóspede a obrigação contraída de bem receber (na seqüência) o seu já uma vez anfitrião quando fosse ele por sua vez o estrangeiro/hóspede, efetivando então uma retribuição e uma reciprocidade entre os dois. A generosidade (ou civilidade) maior desta esperável reciprocidade estando apenas em não se definir com precisão nem se, nem quando no futuro ela seria de fato concretizada².

Mas se Benveniste abre o seu leque de exemplos homéricos de *philótēs* para incluir pactos orais selados formalmente por juramentos (e sacrifícios) ou trocas de presentes mesmo entre inimigos (o que dificilmente se enquadraria no sentido banal do sentimento de “amizade”), tais como na *Ilíada* o entre Agamêmnon e Príamo no canto III ou o entre Ájax e Heitor no canto VII, ele retoma em uma definição mais abrangente do *phileîn* homérico não apenas a importância axial da reciprocidade (situável como dinâmica de todo o modelo de troca no sistema do dom e do contra-dom), mas também o que poderíamos chamar, nos passos de Moses I. Finley³, de concretude e materialidade deste tipo de relação: “O comportamento indicado por *phileîn* tem sempre

2

Ela pode também assumir a generosidade de uma retribuição genérica a boas acolhidas passadas, sem a necessidade de especificar quem foi o anfitrião que agora teria o direito análogo de ser recebido como hóspede, tal como Menelau deixa claro ao responder à questão de Eteoneu sobre se deveriam ou não receber os ainda não reconhecidos *xénoi* Telêmaco e Pisístrato: “Na verdade tu e eu já comemos muitas vezes à mesa/ de outros homens, no caminho que aqui nos trouxe./ na esperança de que Zeus nos aliviasse um dia a dor./ Desatrela os cavalos dos estrangeiros, e trá-los para que comam” (*Od.* IV, 33-36, para o texto grego e a tradução, ver nota 5).

3

“What tends to confuse us is the fact that the heroic world was unable to visualize any achievement or relationship except in concrete terms. (...) Every quality or state had to be translated into some specific symbol, honour into a trophy, friendship into treasure, marriage into gifts of cattle.” (Finley, 1979, p. 123).

um caráter obrigatório e implica sempre reciprocidade; é a realização dos atos positivos que implica o pacto de hospitalidade mútua.” (Benveniste, 1969, p. 344)⁴.

Ora, na *Odisséia* (poema de viagens cuja trama é estruturada em larga medida por cenas de recepção), na seqüência que compõe uma cena típica de recepção (ou **hospitação**, para manter o neologismo de Benveniste, ou ainda **hospedagem**) de um *xénos* (estrangeiro/hóspede) e que pode ser materialmente definida por uma refeição, um banho (e roupas), um leito com cobertores, um presente (objeto valioso) e uma viagem de volta segura, a primeira coisa ofertada é comida e bebida, sendo todo o primeiro momento da recepção organizado como uma preparação para o consumo partilhado de comida e bebida⁵. A recepção à mesa, que por sua vez decompõe-se em uma série de atos ritualísticos, é então não apenas um signo (meio que não se confundiria com a coisa significada), mas já a própria e primeira realização concreta da hospitalidade (ou *philótēs*) enquanto tal.

Ela é limitada, neste primeiro momento, não só pela esperável satisfação orgânica da fome e da sede, mas por aquilo que do ponto de vista prático deve ordenar a seqüência do encontro: a revelação discursiva da identidade e da razão da visita do estrangeiro/hóspede (incluindo o mais das vezes também a do seu modo de viagem até ali), que pode ser retardada e se desdobrar numa longa narrativa, mas que pressupõe não só um auditor, mas também um interlocutor (o anfitrião) com que o hóspede então conversa, isto é: troca discursos. A antecedência generosa, porque não condicionada ao reconhecimento prévio da identidade do hóspede, da oferta de comida e bebida é não apenas indicada como ordem ritual necessária, mas até mesmo formulada em discursos de personagens como regra de um bem viver hospitar.

Na primeira cena de recepção da *Odisséia*, após dar a mão e recolher a lança de Mentes/Atena, Telêmaco lhe dirige as seguintes palavras de saudação (nas quais o verbo *phileîn* indica, como bem viu Benveniste, “o bem acolher ou hospedar”):

Alegre-te, estrangeiro, junto a nós serás bem recebido (*philéseai*), mas, depois de teres provado a refeição (*deípnou passámenos*), dirás do que tens necessidade (*Od. I, 123-124*)⁶.

Na segunda cena de recepção do poema, estando os Pílios a sacrificar na praia monumentalmente a Possêidon, Telêmaco e Mentor/Atena chegam e são recebidos por Pisístrato que a eles oferece primeiro uma parte de vísceras e uma taça de vinho para uma libação, em seguida ao que eles comem todos juntos as carnes assadas nos espetos, quando enfim Nestor pode lhes dizer (formulando a etiqueta antes de interrogar a identidade deles):

Agora então é mais adequado (*kállion*) interrogar e perguntar aos estrangeiros quem eles são, uma vez que se satisfizeram de comida (*epei tárpēsan edōdēs, Od. III, 69-70*).

⁴ O outro e oposto tipo possível de relação entre *xénoi*, aquele negativo que visa a uma reciprocidade de danos e se dá a partir da ruptura do pacto de hospitalidade, é a guerra, como bem exemplifica o episódio de Páris acolhido primeiro por Menelau em Esparta e levando depois Helena e os tesouros do seu anfitrião para Tróia, causando assim a guerra entre Aqueus e Troianos.

⁵ Cf. Évelyne Scheid-Tissinier (1994, p. 136): “La nourriture est la première chose que l’on offre à l’étranger que l’on accueille et cette offre se répète tout au long du séjour au point que l’invitation à partager le repas est devenue le symbole même de l’hospitalité. C’est ainsi que le syntagme *paréthēke trāpezan* qui désigne d’abord un geste précis, celui de ‘dresser la table’ (*Od. V, 92*), désigne dans un emploi figuré l’offre même de l’hospitalité”. E Suzanne Saïd (1979, p. 28): “Dans l’*Odyssee*, le festin constitue en effet le cadre normal de l’hospitalité et l’occasion privilégiée de la mettre à l’épreuve. Ainsi l’hôte arrive-t-il le plus souvent au milieu d’un festin”. E Moses Finley (1979, p. 125): “Without exception, whenever a visitor arrived, whether kin or guest-friend, emissary or stranger, the first order of business was the sharing of a meal”.

⁶ Todas as traduções da *Odisséia* neste artigo são de minha autoria; elas visam apenas (mantendo a unidade mínima do verso, mas abrindo mão de uma correspondência rítmica qualquer com o hexâmetro dactílico) a uma básica precisão semântica. O texto grego adotado é aquele estabelecido por Peter von der Mühl (Homeri *Odyssea*, 1983).

E na terceira cena de recepção, Menelau, após o banho, a lavagem das mãos e a preparação da mesa para os ainda não reconhecidos Telêmaco e Pisístrato, lhes dirá (formulando ainda uma vez a mesma ordem ritual):

Servi-vos os dois de comida (*sítou th'háptesthon*) e alegrai-vos; mas, depois de terdes provado a refeição (*deípnou passámenō*), perguntaremos quem sois dentre os homens... (*Od. IV, 60-62*).

No conjunto maior da recepção, a identificação do hóspede permite também o reconhecimento de uma eventual e já existente relação de hospitalidade (ou *philótēs*) entre as famílias (ou casas) do anfitrião e do hóspede, relação que estará sendo então confirmada e estreitada, como é o caso entre Telêmaco e Mentis/Atena no canto I, Nestor e Telêmaco no canto III e Menelau e Telêmaco (assim como Pisístrato) no canto IV. A sequência da hospedagem pode comportar ainda, além da conversação, a eventual oferta de um banho (e de roupas), a de um leito com cobertas para passar a noite (assim como a de refeições subsequentes), ou seja: a oferta mais complexa de abrigo integral, e enfim a de presentes valiosos que, enquanto memória objetual, lembrarão futuramente ao hóspede o modo como foi bem recebido pelo anfitrião ofertante. Mentis/Atena declinará o conjunto desta sequência de ofertas, enquanto Telêmaco evitará os presentes de Nestor (já que não haverá uma cena de despedida entre os dois), só aceitando aqueles de Menelau e Helena quando da cena de despedida em Esparta (deslocada para o canto XV).

Voltemos enfim, antes de nos perguntarmos sobre seu sentido, à sequência de atos rituais que definem o primeiro momento da recepção como uma preparação para o consumo de comida e bebida. Esta sequência, que perfaz também uma cena típica menor, pode ser definida pelos seguintes momentos sucessivos (construídos por sua vez por fórmulas que se repetem como o próprio ritual): 1) o arranjo e atribuição de um assento; 2) a lavagem das mãos; 3) a disposição da mesa; 4) o serviço dos alimentos; 5) a consumação da refeição. Para exemplificar (e comentar brevemente) estes cinco momentos, partiremos da primeira cena de preparação para o consumo de comida e bebida na *Odisséia*, aquela de Telêmaco recebendo Mentis/Atena no canto I.

Vejamos então estes momentos em sua ordem sucessiva. Primeiro: o arranjo e atribuição de um assento. Após introduzir o estrangeiro/hóspede no salão (e guardar sua lança), Telêmaco é descrito agindo da seguinte maneira em relação a este (isto é: à Atena):

conduzindo esta, sentou-a num assento, estendendo neste uma coberta
bela e ornamentada; e sob este havia um banquinho para os pés.
Ele mesmo colocou junto uma poltrona variegada, longe dos outros
pretendentes, para que o estrangeiro, incomodado pela balbúrdia,
não se cansasse da refeição, encontrando-se entre arrogantes,
e também para interrogá-lo sobre o pai ausente (*Od. I, 130-135*).

Ao cuidado prático de escolher e arrumar para o hóspede um belo assento (e um banquinho para os pés) corresponde a escolha de uma posição adequada no espaço (o salão ou *mégaron*) onde têm lugar os banquetes neste palácio, posição que deve em princípio honrar e dar prazer ao hóspede, e que neste caso revela o cuidado de distanciar-se do barulho excessivo dos pretendentes, preservando o sossego de quem come e tornando mais fácil e reservada a conversação entre os dois. No caso da acolhida

que na praia de Pilos (durante um já começado sacrifício a Possêidon) Pisístrato dá a Telêmaco e Mentor/Atena, há o cuidado material da disposição de “peles macias sobre a areia” para eles se sentarem, mas também o da escolha de uma posição de honra ao lado de Nestor, o rei, e de seu filho Trasímedes (cf. *Od.* III, 37-39). Enquanto em Esparta apenas o tipo de assento (um *thrónos*, cadeira confortável) e a posição de honra neste espaço social (ao lado do rei e anfitrião Menelau) são mencionados sinteticamente em um verso que, situado após o trecho que descreve o banho dado aos hóspedes por domésticas, curiosamente não descreve o anfitrião-agente conduzindo-os: “então eles sentaram-se (*hédzonto*) em *thrónous* junto do Atrida Menelau” (*Od.* IV, 51), o que, porém, não quer dizer que eles mesmos teriam escolhido o próprio assento.

Segundo: a lavagem das mãos. Diferentemente do que ocorre na *Ilíada*, onde os heróis não lavam as mãos antes das refeições, na *Odisséia*, em larga medida um poema palaciano, eles não só o fazem, como são assistidos neste ato por uma serva (também ausente na *Ilíada*) que traz a água num jarro e a verte sobre uma bacia para a lavagem das mãos. Os dois versos e mais a primeira palavra do terceiro que descrevem a primeira ocorrência deste breve ritual purificador na *Odisséia* (I, 136-138), quando da recepção de Mentos por Telêmaco, são formularmente repetidos no canto IV (52-54):

E uma serva, que trazia água lustral num jarro
belo e de ouro, vertia-a sobre uma bacia de prata
para eles se lavarem as mãos (*nípsasthai*)...

Curiosamente, no canto II, na recepção de Telêmaco por Nestor, primeiro na praia durante o sacrifício a Possêidon, mas depois também no espaço do palácio, onde uma cena de banho dado a Telêmaco pela filha de Nestor, Policasta, precede a refeição em que resulta o sacrifício a Atena (como se o banho exercesse aí sozinho a função purificatória), não há nenhuma cena de lavagem das mãos. Mas no canto IV (assim como depois também no canto XVII 87-92) a lavagem das mãos é – para nós estranhamente – precedida por um banho (48-54), o que sugere bem que a função estrita de limpeza ou higiene não esgota o sentido ritual (e, portanto, religioso) deste ato que purifica e prepara especificamente aquela parte do corpo humano que entrará primeiro em contato com a comida a ser incorporada pela digestão⁷.

Terceiro: a disposição da mesa. O pedaço de hexâmetro que formula sucintamente este ato (que tem como sujeito a mesma serva que ajudava na lavagem das mãos) ocorre primeiro no canto I (138) e depois também no canto IV (54): “...e junto ela colocou uma polida mesa” (*parà dè xestèn etánusse trápezan*).

Évelyne Scheid-Tissénier, citando uma variante econômica para esta fórmula homérica e relacionando-a às expressões de hospitalidade à mesa nas expressões *trápeza xênia* e *trápeza phíla* em Píndaro (respectivamente *Ol.* 3, 40 e *Ol.* 1, 15), faz a seguinte observação: “o sintagma *paréthēke trápezan*, que designa a princípio um gesto material preciso, aquele de ‘colocar a mesa’ (*Od.* V, 92), designa em um emprego figurado a oferta mesma da hospitalidade” (Scheid-Tissénier, 1994, p. 136⁸).

Quarto: o serviço dos alimentos. Aqui também, se partimos da cena inicial de recepção no canto I, encontramos um bloco formular de versos (139-143, que reaparecem com a exceção do último em *Od.* IV, 55-58) que descreve este serviço

⁷

Cf. Stephanie West (1988, p. 94): “The heroes of the *Iliad* do not wash their hands before meals, but the custom is general in the *Odyssey*, and observed even if the diner has just emerged from the bath (iv 48 ff., xvii 86 ff.); this suggests that it has, at least in part, a religious significance”.

⁸

Ver o texto citado na nota 5.

sendo realizado, segundo as funções, por um pessoal doméstico palaciano especializado: a governanta (*thamíē*) que serve o pão, o trinchador de carnes (*daitrós*) e o escansão que serve o vinho (aqui um *kêrux oinokhoeúōn*), que jamais serão encontrados na *Ilíada*, onde são os guerreiros mesmos que o fazem⁹. Eis a micro-cena formular:

E a respeitável governanta colocou o pão que ela trazia,
acrescentando muitas comidas e gratificando-os com o estoque da casa;
o trinchador, levantando-os, colocou grandes pratos de carnes
de todo tipo, e junto a eles dispôs taças de ouro,
e o arauto, para eles vertendo vinho, ia e vinha amiúde.

Ainda que não saibamos com precisão o que possam ser estas “muitas comidas” (*eídata pollá*), é plausível supor que, como em todas as refeições tradicionais no mundo humano da *Odisséia*, elas não incluam alimentos que jamais são citados aí como legumes, queijos ou frutas, assim como é de se esperar que as carnes de todo tipo (*kreiōn pantoíōn*) incluam apenas as carnes grelhadas de animais domésticos sacrificáveis como o boi, o carneiro, o porco e a cabra, assim como enfim é também imaginável que o vinho servido, ainda que não explicitado aqui, tenha sido misturado com água (como é o costume homérico e grego). Se há, porém, uma certa variedade no modo de apresentação do serviço da comida e bebida no mundo humano da *Odisséia*, permanece como uma constante o restrito repertório tradicional composto pela tríade bem conhecida: pão de farinha de trigo ou cevada, carne grelhada dos animais domésticos há pouco citados e vinho misturado com água. Este repertório alimentar pressupõe minimamente, em contraste com o do mundo não-humano das viagens maravilhosas de Ulisses, atividades basicamente humanas segundo o modelo homérico: a cultura dos cereais, a criação de animais domésticos, o sacrifício, o assar das carnes (assim como o do pão) e a feitura e mistura do vinho com água. Ele representa, por outro lado, sobretudo no gado doméstico sacrificado, uma forma de riqueza móvel que pode ser consumida faustosamente em banquetes (perfazendo uma função socializante de alianças entre famílias), mas que, caso não haja retribuição ou revezamento, pode levar à ruína de um patrimônio, como é o caso do de Ulisses ou de Telêmaco enquanto os pretendentes banqueteando-se esperam uma decisão de Penélope.

Quinto e último: a consumação da refeição. O verso formular que a descreve sucintamente, seguido por outro que já a descreve respectivamente como algo acontecido (os dois ocorrendo também em sequência no canto IV 67-68), só ocorrem na cena de recepção inicial do canto I quando da descrição imediatamente posterior da primeira refeição dos pretendentes (149-150):

E estes lançaram mãos sobre a boa comida pronta diante deles.
Mas uma vez que expulsaram o desejo de bebida e de comida...

Ainda que uma idéia positiva esteja presente em *oneíata* (que traduzi aqui por “boa comida”) e que seja enunciado um “desejo” (*éron*) “de bebida e de comida” (*pósios kai edētíos*) que a satisfação corta com alguma violência (*ex...hénto*, “expulsaram”), não há nenhuma descrição precisa do ato mesmo do consumo e do eventual prazer gastronômico que ele poderia proporcionar. Como observou com justeza Walter Arend (1933, p. 70): “O interesse pelo comer mesmo é pequeno”. A

⁹ Cf. Walter Arend (1933, p. 70): “Den ausführlichsten Stellen der Ilias gegenüber (Ω 625ff., I 216ff.) sind neu die Vorbereitungen (Waschwasser, Tische), und dass die Speisen von Dienern aufgetragen werden; die Helden vor Troja taten das selbst”.

preparação deste consumo, que pode incluir o sacrifício, assim como sua imediata seqüência, que se desdobra em uma mais ou menos longa troca de discursos entre anfitrião e hóspede (ou eventualmente também a *performance* discursiva cantada de um aedo), abrindo um espaço privilegiado para a narrativa¹⁰, parecem – enquanto instâncias básicas de socialização e transmissão de conhecimento – receber muito maior atenção do narrador do que a praticamente inexistente degustação da comida.

Quanto a uma separação nítida (característica da tradição posterior do *sympósion*) do momento da refeição e do momento posterior apenas da bebida (que coincide com o da conversação), é certo que, no ‘banquete’ homérico, também este último momento é pensado dentro do quadro maior e mais englobante de um banquete ‘refeitorial’, uma vez que – como observa Giulio Colesanti (em “Il simposio in Omero”) – “os pães e as carnes permanecem sobre as mesas durante o momento dedicado somente ao beber” (1999, p. 51), mas este autor 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 sua específica organização ritualizada” (1999, p. 51-52).

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 (*Od.* III, 341-342), sendo mais plausível pensar – a partir do que é dito – apenas no ato de beber que sucede à libação. 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 conversação que os leva a se lembrarem de Ulisses desaparecido e de Antíloco morto em Tróia – 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 seqüência deste banquete indicaria é que – como bem viu Luciana Romeri – 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).

Ainda que, como vimos, 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 e do vinho (misturado à água) não é de modo algum escamoteado ou relegado à periferia do banquete, como

¹⁰

Cf. Stephanie West: “Conversation among the company after the meal provides a natural context for many of the stories told in the *Odyssey*, above all Odysseus’ accounts of his adventures (ix-xii); it foreshadows the later popularity of the symposium as a literary genre” (1988, p. 94).

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

Após esta breve apresentação (comentada) do conjunto cerimonial de uma recepção à mesa, coloquemos enfim a questão do sentido desta oferta e aceitação de comida e bebida como primeiro ato de uma acolhida hospitaleira. Julian Pitt-Rivers, em estudo comparativo sobre “a lei da hospitalidade” (visando a *Odisséia*), sugere, a partir dos costumes tradicionais da Andaluzia, a seguinte justificativa no modelo de um micro-rito de passagem a um novo estatuto:

Suporta-se mal o estrangeiro não integrado. A etiqueta popular no que concerne à ação de comer ilustra este sentimento geral. Este ato supõe um grau de intimidade maior do que a simples presença, e comer diante de um estrangeiro é ultrajar este sentimento. Seu estatuto deve então ser transformado no de hóspede, o que se faz oferecendo-lhe comida (Pitt-Rivers, 1967, p. 2168).

Acrescentaríamos apenas que a efetivação da passagem do estatuto de estrangeiro à hóspede (de *xénos* a *phílos*) só se dá realmente com a aceitação do convite à mesa e o consumo partilhado da comida por aquele que então se torna o hóspede, pois eventualmente o convidado pode não aceitar o convite, o que será interpretado como uma recusa ofensiva a se integrar ao grupo do anfitrião, tal como o demonstra a atitude negativa de Ulisses (e a reação indignada da anfitriã) quando para ele a mesa é posta e a comida servida no palácio de Circe (cf. *Od.* X, 373-381) antes que seus companheiros tivessem sido re-transformados (por ela) de porcos em homens.

Um fato decisivo do vocabulário homérico confirma na oferta e aceitação de comida este sentido ritual de integração à comunidade do anfitrião: o termo mais usado para designar o “banquete” (integrando a refeição, a conversa que se segue, e eventualmente o canto) é *daís*, *daitós* (29 vezes na *Ilíada* e 55 na *Odisséia*), cujo significado literal é o de “partilha”, já que o verbo *daíomai* (cujo radical forma este substantivo) quer dizer “repartir, dividir” (“partager, diviser” segundo o *Dictionnaire étymologique* de Pierre Chantraine, 1983, p. 247), sendo que um derivado como *daitrós* que exprime o agente da partilha, indica aquele que reparte a carne, o “trinchador”, e um outro como *daitumón*, exprimindo o participante na partilha (ou banquete), indica o “conviva”. A partilha e o partilhar da comida como ato (assim como a hospedagem) supõem evidentemente a presença de ao menos um outro, com o qual se cria então uma mínima sociedade, o que também se deixa ver no fato negativo (complementar) de que jamais em Homero é descrita uma refeição solitária. O banquete homérico é assim a ocasião social por excelência: seja a da recepção de um hóspede, seja a do festejo de um casamento ou até mesmo a de um encontro político de chefes ou reis.

E se, enfim, nos perguntássemos o porquê da partilha precisamente de comida e bebida (já que outros bens também podem ser partilhados), seria preciso responder dizendo meio obviamente que em razão de ser esta a mais imediata necessidade orgânica periódica de qualquer ser mortal (o que na *Odisséia* será designado e problematizado pelo termo *gastér*– “estômago”, “necessidade de comer” – e situado socialmente na figura do estrangeiro necessitado e do mendigo), algo que portanto torna comuns enquanto humanos o anfitrião e o hóspede. Mas a satisfação desta necessidade é aculturada e ritualizada tanto na sua preparação (com o arranjo do assento, a lavagem das mãos, a colocação da mesa e o serviço dos alimentos) quanto no que a sucede no conjunto do banquete, ou seja: a conversação e eventualmente o canto, instituindo pois uma sociabilidade. Enquanto a satisfação adequada de uma outra necessidade orgânica periódica como o sono constituirá também o cuidado de um anfitrião (que manda

preparar a cama para o hóspede), ela (coincidindo com o dormir) excluirá por definição a comunicação verbal entre hospedante e hospedado, a qual, após o comer brevemente descrito, caracteriza habitualmente as cenas de banquete.

Se o consumo partilhado da comida constitui, portanto, apenas o primeiro momento (descrito sempre sucinta e formularmente em Homero) de um encontro maior e que se realiza plenamente na conversação entre hospedante e hospedado (ou entre convivas), podemos pensar a refeição como ato que abre o banquete enquanto espaço privilegiado de relação social e que supõe basicamente a disposição de algum tempo para o convívio (exercido sobretudo através da palavra, elemento primeiro da narração) e do qual espera-se a continuidade – ou seja: ainda algum tempo passado em prazeroso conjunto – quando da retribuição. Esta dimensão básica do estar com, da *companhia* (para lembrar como o pão partilhado institui uma comunidade) ou da freqüentação, que constitui esta *philótēs* homérica atualizada de hábito por uma refeição comum, poderia ser percebida ainda na seguinte descrição por Aristóteles (livro VIII, iii 8-9, da) da amizade (*philia*) fundada na virtude: “E, além disso, ela necessita de tempo e de convívio (ou hábitos comuns: *synētheías*), pois, segundo o provérbio, não é possível conhecer um ao outro antes de ter gasto juntos a falada medida de sal (ou as faladas refeições, *toús legoménous hálas*), nem admitir como ou ser amigo antes que cada um se mostre ao outro como digno de amizade e de confiança” (*Ética a Nicômaco*, VIII, iii 8-9, 1156b25-29, tradução minha).

Apesar de jamais ser mencionado diretamente na preparação de uma refeição na *Odisséia*, o sal aparece uma vez como metonímia para comida, no canto XVII, quando Ulisses mendigando-a é ameaçado e insultado por Antínoo e então responde: “Da tua casa tu não darias ao teu suplicante nem uma medida de sal (ou refeição, *hála*)” (*Od.* XVII, 455). Mas é em uma fala de Menelau imaginando Ulisses de volta e habitando uma cidade (por ele concedida a seu companheiro de armas) bem próxima de Esparta, que encontraremos a explicitação do estar com ou da freqüentação prazerosa como fundamento da *philótēs*:

E estando os dois aí, nos encontraríamos com freqüência (*thamá*); e a nós dois, nos recebendo (*philéonte*) e nos dando prazer (*terpoménō*), nenhuma outra coisa separaria antes do momento em que a negra nuvem da morte nos cobrisse (*Od.* IV, 178-180).

Podemos sem dificuldade imaginar que do ato recíproco e freqüente de os dois “receberem” ou “hospedarem” um ao outro e assim “se darem prazer” (*philéonte te terpoménō te*) faria parte, como de costume, a refeição partilhada que abre o banquete e a cena tradicional de recepção, pois de que outro modo poderíamos pensar os *phíloi* odisséicos passando o ‘tempo livre’ juntos, senão comendo, bebendo e conversando (ou, mais especificamente, contando estórias)?

BIBLIOGRAFIA

- AREND, Walter. *Die typischen Szenen bei Homer*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. économie, parenté, société*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de langue grecque 1-2*. Paris : Klincksieck, 1983.

- COLESANTI, Giulio. Il simposio in Omero. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, Pisa-Roma, n. 43, p. 41-75, 1999.
- FINLEY, Moses I. *The World of Odysseus*. Middlesex: Penguin Books, 1979 (First edition: 1954).
- HOMERI *Odyssea*. Recognovit Von der Mühl, Peter. Leipzig: Teubner, 1962 (1ª ed.: 1945).
- PITT-RIVERS, Julian. La loi de l'hospitalité. *Les Temps Modernes*, Paris, n° 253, p. 2153-2178, 1967.
- ROMERI, Luciana. Platon et la tradition conviviale. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, tome 104, n°s 1-2, p. 51-59, 2002.
- SAÏD, Suzanne. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssée*. In : SAÏD et alii. *Études de littérature ancienne I*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 9-49.
- SCHEID-TISSINIER, Évelyne. *Les usages du don chez Homère*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1994.
- WEST, Stephanie. Books I-IV. In: Heubeck, A., West, S., Hainsworth, J. B. *A Commentary on Homer's Odyssey vol. I*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 49-245.